



**PROGRAMA DE DOCTORADO EN ESPAÑOL:
LINGÜÍSTICA, LITERATURA Y COMUNICACIÓN**

TESIS DOCTORAL:

**Ser humano y naturaleza en la obra de
Miguel Delibes: el problema ambiental
en sus raíces.**

Presentada por Alberto Rodríguez
Elcorobarrutia para optar al grado de
Doctor/a por la Universidad de Valladolid

Dirigida por:

Pilar Celma Valero

Quiero dar las gracias a mi directora, la doctora Pilar Celma Valero, por la confianza, la libertad y el sabio consejo que siempre me ha dado.

También quiero mostrar todo mi agradecimiento a la Universidad de Valladolid y a la Fundación Miguel Delibes.

Dedico esta tesis, en primer lugar, a la memoria de mi padre, mi abuela y mi tía: David, María Salomé y Maite.

Asimismo, se la dedico a mi madre, Ana Luz; mi hermano, David y nuestro pequeño Quico, a los que tanto quiero y admiro.

Por último, dedico especialmente la tesis a Nieves López, sin la cual nunca habría podido presentar este trabajo y a la cual estaré infinitamente agradecido por esto y por todo.

Per aspera ad astra...

solo si entendemos, nos puede importar, solo si nos importa, podemos ayudar, solo si ayudamos, ellos se salvarán (Jane Goodall)

Índice

1. Introducción.....	7
2. Definición de la ecocrítica y las humanidades ambientales.....	9
3. Objeto de estudio y conceptos fundamentales de las humanidades ambientales.....	39
4. Acerca del método en la ecocrítica y las humanidades ambientales.....	79
5. Metodología y objetivos.....	85
Capítulo 1. Dimensión metafísica del problema ambiental.....	91
1.1 La condición problemática de la realidad.....	93
1.2 La condición progresiva del ser humano.....	107
1.3 La condición técnica del ser humano: <i>homos sapiens, homo faber</i>	116
1.4 Ser humano: ser libre, responsable e inseguro.....	128
Capítulo 2. Dimensión cognoscitiva del problema ambiental.....	135
2.1 Los efectos cognoscitivos del control/descontrol de los factores materiales.....	137
2.2 En busca del sentido: sentimiento religioso, superstición y pensamiento mágico..	147
2.3 En busca del sentido: el método científico.....	161
2.4 El sentido materialista de/en nuestro tiempo.....	175
2.5 <i>Theos, anthropos, theos</i> : antropocentrismo, vitalismo, voluntarismo.....	193
Capítulo 3. Dimensión conductual del problema ambiental.....	217
3.1 A la conquista del control: estoicismo.....	227
3.2 A la conquista del control: epicureísmo.....	238
3.3 El pecado de <i>hybris</i>	253
3.4 Humanizarse o retorno al ser natural: recuperar la libertad y la espontaneidad creativa.....	293
6. Conclusiones.....	285
7. Bibliografía.....	299

1. Introducción

Ser humano y naturaleza es el título de esta tesis porque creemos que es la mejor combinación de palabras para resumir el contenido en ella presente. No solo es, por tanto, un título, sino también el tema y, en definitiva, el objeto de las reflexiones que se han llevado a cabo a lo largo de estas páginas. Y es que, en efecto, nuestro objetivo no ha sido otro sino reflexionar al modo de la filosofía, que es quizás una forma diferente de investigar la realidad. Desconocemos hasta qué punto una tesis que parte con un objetivo como este puede resultar diferente en una época en la que domina la investigación positivista, expositiva y, a fin de cuentas, la investigación característica de la ciencia natural. Sin embargo, a pesar de las dudas que hemos tenido para proceder así, lo hemos estimado necesario.

La labor positivista, la extracción y la clasificación de datos, es, por descontado, una actividad necesaria para cualquier tipo de investigación o cualquier esfuerzo de conocimiento de las cosas, pero carece de sentido cuando se renuncia a una posterior reflexión de los datos. Parejamente, puede calificarse de error de la ciencia el ahondar cada vez más en el conocimiento especializado sin dar el mismo grado de importancia al esfuerzo por relacionar sistemáticamente las síntesis de cada una de las especialidades. Y, análogamente, es muy difícil dar cabida a la originalidad y a la exploración de nuevos horizontes de conocimiento si la intuición personal es reprimida o ha de quedar supeditada a la continuidad de la cadena histórica. Aunque, por supuesto, no siempre es así, creemos que la tendencia imperante hoy en día es esta. Nosotros hemos procurado en la medida de nuestras posibilidades actuar tratando de evitar las tendencias señaladas, no por otra razón sino porque lo consideramos necesario en estos tiempo de mentalidad científica, científica y materialista, con lo bueno y lo malo que ello pueda suponer. De esta manera, podemos decir que nuestra tesis ha pretendido ser fundamentalmente reflexiva, intuitiva y con miras a atisbar nuevas realidades, más que a especializarnos en algunas de ellas ya descubiertas.

Por ello mismo, el tema escogido para nuestra tesis ha sido el ser humano y la naturaleza. Ambos conceptos designan realidades muy amplias y nos trasladan al ámbito general de las cosas o, dicho de otra manera, a la raíz de las cosas, lo cual ciertamente constituye una facilidad en ciertos aspectos pero también una dificultad en otros. Pocas cosas hay de hecho tan radicales, complejas y misteriosas como estas: la pregunta por lo

que somos y la pregunta por el mundo en el que nos encontramos. A pesar de ser preguntas eternas, seguramente irresolubles, a pesar de ser clásicas, nosotros no hemos querido renunciar a ellas. Es característico de nuestro tiempo esta renuncia y quizá por ello es actualmente más necesario que nunca formular dichas preguntas y reivindicarlas. Nuestra tesis, de hecho, pretende conectar el tema general del ser humano y la naturaleza con nuestro tiempo, con la época moderna y contemporánea; pretende en definitiva ir de los fenómenos generales a los coyunturales, de los necesarios a los contingentes, entre los cuales se halla la crisis, el problema ambiental o medioambiental que concebimos y sentimos en nuestros días. Y es aquí donde las obras de Miguel Delibes tienen una presencia coherente y justificada. No solo porque sus obras, como las de cualquier escritor, sean el testimonio de una época con capacidad para hacernos reflexionar sobre la misma, sino también por la maestría y la sensibilidad con que el autor vallisoletano presta atención y logra retratar, precisamente, la naturaleza del ser humano, la naturaleza del mundo, así como los fenómenos concretos de su época, que, en perspectiva amplia, es la nuestra o una muy cercana a la nuestra.

Dicho esto, la tesis aquí presente se desarrolla de acuerdo con la siguiente estructura. Una primera parte, en la cual tratamos de explicar la propia tesis. Por un lado, hacemos referencia y describimos detalladamente el marco académico en el que se inserta: la ecocrítica o, más bien, las humanidades ambientales. Y, por otro lado, fijamos los objetivos y la metodología teniendo en cuenta todo lo expuesto anteriormente. Insistimos en este aspecto: hemos fijado los objetivos y la metodología después de haber descrito el marco de estudios al que pertenecemos porque no puede entenderse nuestra forma de proceder sin haber reparado antes en dicho marco. Y una segunda parte, compuesta por los capítulos teóricos dedicados al tema principal de nuestra tesis. Como se explicará en el apartado dedicado a la metodología, se desarrolla de acuerdo con tres perspectivas o dimensiones del problema ambiental, cada una de las cuales viene introducida por una pequeña justificación de la misma.

2. Definición de la ecocrítica y las humanidades ambientales

En la década de 1970 se establece por vez primera la idea de una crítica literaria ligada a los conceptos de ecología, naturaleza y crisis medioambiental bajo el término *ecocriticism*. La acuñación del término se atribuye, al menos, a dos autores. Cheryll Glotfelty (1996), en el repaso histórico llevado a cabo en la obra *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*, ya deja constancia de las dudas acerca de la autoría de la voz *ecocriticism* señalando que “posiblemente” fue acuñada en 1978 por William Rueckert en el ensayo *Literature and ecology: an experiment in ecocriticism*. Prácticamente 15 años después las dudas persisten en algunas revisiones históricas. Así, en el libro *Ecocríticas: Literatura y medio ambiente* publicado en el 2010 se arroga la creación del término a William Howarth en el ensayo *Some principles of ecocriticism*¹ (Flys *et al.*, 2010:17), mientras que en el ensayo bibliográfico de Loretta Johnson, publicado tan solo un año antes, se incide, de nuevo dubitativamente, en asociar la autoría del término a William Rueckert (2009: 7). La misma asociación que Lawrence Buell había sugerido unos años antes en *The future of environmental criticism* (2005: 13).

No hay duda, sin embargo, de que es en la década de los 70 del pasado siglo cuando dicha voz y concepto comienzan a circular profusamente entre las distintas universidades estadounidenses. Desde entonces, las definiciones de la palabra *ecocrítica*² propuestas por ambos autores, tanto la de Rueckert como la de Howarth, han repercutido notablemente en el devenir histórico de esta corriente, aunque puede decirse que, tal vez, la definición de Rueckert ha cosechado mayor predicamento, debido a que Cheryll

¹ En el capítulo *Ecocríticas: el lugar y la naturaleza como categorías del análisis literario* no se precisa la fecha de publicación de este ensayo. Se afirma que “data de la década de 1970” y que fue reproducido en el libro colectivo publicado por Cheryll Glotfelty y Harold From en 1996, de modo que no queda claro si William Howarth se adelantó a William Rueckert en el uso de la palabra *ecocriticism*. Si acudimos al ensayo de William Howarth, podemos observar que comienza directamente con la palabra *ecocriticism* en primera posición y, a continuación, pasa a explicar la etimología y la definición (1996: 69). Este hecho induce a pensar que, quizás, la palabra *ecocrítica* estaba ya en circulación dentro de la esfera académica y que, por ser novedosa, era menester cierta aclaración. Este argumento queda reforzado cuando Howarth menciona la existencia de una serie de defensores de un particular significado asociado al término: “*Ecocriticism is a name that implies more ecological literacy than its advocates now possess*” (1996: 69). Si tomamos, por otra parte, el ensayo de William Rueckert (1996) bajo el título *Literature and ecology: experiment in ecocriticism*, parece más plausible que, por las características del artículo, un ensayo experimental y novedoso, fuese aquí donde hiciera falta el uso de un nuevo término por primera vez.

² A partir de aquí emplearemos el término traducido a la lengua española: *ecocrítica*.

Glotfelty, una de las principales referencias en ecocrítica, resolvió las dudas —aunque no con absoluta certeza, como se ha dicho— acerca de la autoría decantándose por este.

Aunque no aparece ninguna definición explícita del concepto *ecocrítica* en *Literature and ecology: an experiment in ecocriticism* escrito por William Rueckert (1996), es posible inducirla a partir de la lectura del ensayo, especialmente, cuando se observa el designio del autor expresado con absoluta claridad: «*I am going to experiment with the application of ecology and ecological concepts to the study of literature*» (107). La ecocrítica, de acuerdo con estas palabras, nacería del deseo de experimentar con una crítica que de alguna manera pudiese relacionar los estudios literarios con la ecología. Es menester, por tanto, formular en este punto la siguiente pregunta: ¿qué es la ecología?

De acuerdo con Cortés (2008), la palabra *ecología* llega al mundo en lengua alemana por creación en 1866 del filósofo y naturalista Ernst Haeckel. En su origen, es un neologismo que no pretende designar nada parecido a lo que hoy entendemos con la expresión *medio ambiente*. Significa, en cambio, lo siguiente (Cortés, 2008): “estudio de la economía de las interrelaciones de los organismos”. Nótese que se trata de una definición mucho más constreñida que la que hoy usamos para referimos al ambiente. Haeckel confina su estudio a la relación de entidades orgánicas y no más allá. Pero es el mismo Haeckel quien, poco tiempo después, ensancha el abanico de su estudio y acaba otorgando a la palabra *ecología* la misma significación de hoy en día. Así, cuando en la obra *Natürliche Schöpfungsgeschichte* se refiere a la ecología de los organismos introduce el siguiente matiz (Cortés, 2008): “el conocimiento de la suma de las relaciones de los organismos con el mundo externo que los rodea, de las condiciones orgánicas e inorgánicas de su existencia”. Dos elementos nuevos son puestos de relieve: *el mundo externo que los rodea* y *las condiciones inorgánicas*. Con estos matices se estaba introduciendo, en efecto, la noción de *ambiente* o *medio*³. Se trata de una ampliación significativa que conviene tener presente, ya que lo que la distinción entre el significado originario y el sobrepuerto pone de manifiesto es que, cuando hablamos de ecología, debemos tener presente que hablamos no solo de lo biológico, sino también de aquellas cosas que hacen posible la vida de este mismo tipo.

³ Cualquiera de las dos palabras contiene el mismo significado. Son términos intercambiables que se usarán indistintamente a lo largo del trabajo presente.

De entrada, la pretensión por conciliar disciplinas del conocimiento humano tan dispares como la crítica literaria y la ecología resulta algo llamativo. La primera impresión es que o bien se trata de asuntos que nada tienen que ver, o bien, si se trata de un asociación suficientemente fundamentada, ha de consistir esto en algo de cierta complejidad. Cuando retomamos las palabras de Rueckert comprobamos que, en efecto, es así: al menos, extraño y complejo. Una paradoja en el propio planteamiento del autor de la voz *ecocrítica* ya nos pone sobre aviso. A la propuesta mencionada le precede en el mismo ensayo una somera justificación. En ella Rueckert pone de manifiesto cierta inconformidad referida a los últimos avatares de la crítica literaria, abstraída, a su juicio, en una serie de disputas teóricas entre partidarios de unas corrientes y otras mientras se ignoraba lo verdaderamente relevante. ¿Qué es lo más relevante al entender de Rueckert? Explícitamente sostiene que no hay en el presente ni habrá en el porvenir cuestión de mayor envergadura que aquella que se aglutina en torno a la ecología como disciplina científica. La ambigüedad que una afirmación tan general como esta pueda entrañar se esclarece cuando más adelante señala el verdadero meollo del asunto: el problema de la destrucción de la naturaleza, tal cual la ha conocido el hombre, y la concomitante destrucción del ser humano a causa de, precisamente, la propia acción de este⁴.

Salta a la vista que la propuesta de crítica presentada por Rueckert nace indiscutiblemente ligada a los acontecimientos de la realidad humana. Con ello, el autor nos descubre que la idea principal a la que de ahí en adelante se recurrirá insistentemente para justificar la existencia de la ecocrítica: la exigencia ética de ocuparse desde los estudios literarios de una de las cuestiones más trascendentales de nuestro tiempo. Dicha premisa implica la necesidad de vincular la crítica literaria con el discurrir histórico de la humanidad; servir, en definitiva, al entendimiento de la historia. Pues bien, la paradoja que antes, al hilo de la definición, anunciábamos se descubre en el hecho de que, si bien Rueckert se posiciona en una concepción claramente contextualista de la crítica literaria —porque contextualista es unir el texto con los aspectos históricos de su creación (Beardsley y Hospers, 1990:130)—, la propuesta formulada no implica por necesidad un enfoque abierto hacia el contexto o los aspectos exógenos al texto.

⁴ Concretamente son estas las palabras (1996): “*The problem now, as most ecologists agree, is to find ways of keeping the human community from destroying the natural community, and with it the human community*” (107).

Conviene aclararlo. Un enfoque contextualista consiste *grossó modo* en estudiar los aspectos estéticos e ideológicos del texto en relación con la realidad de quien fue su creador o su lector. La realidad con la que se conecta el estudio se puede tomar con mayor o menor generalidad o particularidad. Así, puede ejecutarse un estudio en relación con la vida del autor, con una cultura particular, con una corriente de pensamiento particular, una época, o, por ejemplo, un fenómeno particular, como es el acontecimiento más preocupante a los ojos de Rueckert: la crisis ecológica. Dicho estudio podría consistir, es un ejemplo, en el análisis de las novelas más influyentes del siglo XXI con objeto de comprobar el grado de atención que merecen aspectos como la aceleración del cambio climático, la relación del ser humano con el resto de los animales, la vida en las megalópolis o el futuro catastrófico que algunas predicciones científicas nos auguran en caso de no corregir determinados patrones. Pues bien, aunque la lógica nos dice que, de acuerdo con los intereses ecologistas de Rueckert, su propuesta habría de canalizarse a través de este tipo de enfoque, la realidad es que cuando leemos su ensayo, no encontramos nada que nos permita afirmar que es así.

Conviene tomar las mismas palabras de Rueckert. De la afirmación (1996) “la aplicación de la ecología y los conceptos ecológicos al estudio de la literatura” (107) no se desprende la idea de emplear la literatura para estudiar el fenómeno de la relación de las especies entre sí y su entorno. Tampoco entraña la idea de estudiar el problema de la destrucción de la naturaleza a través de la literatura. Tan solo puede advertirse el deseo de crear un nuevo método con el que estudiar las obras literarias a través de los conceptos de una disciplina tan diferente a la literatura como la ecología. El objetivo, por tanto, es el texto literario, no la relación de la literatura con el particular fenómeno histórico de la crisis medioambiental moderna. Dicho de otra manera, si cabría esperar que Rueckert promoviera el uso de la literatura para estudiar el problema medioambiental⁵, hallamos, en realidad, lo contrario. Aún se observa más claramente en el siguiente *desiderátum*. No se declara nada que tenga que ver con la ecología o la biología. La declaración apunta, más bien, a una idea novedosa denominada *ecología de la literatura* (1996): “*I am going to try to discover something about the ecology of literature, or try to develop an*

⁵ La expresión *medio ambiente* constituye en su forma literal una tautología. Podríamos evitarla prescindiendo de alguno de sus elementos, o bien *medio*, o bien *ambiente*. Sin embargo, damos preferencia al uso de la expresión *medio ambiente* por ser la que se ha instalado en la coloquialidad del habla. Sí cabe advertir que, en ocasiones, recurriremos a la fórmula anexionada *medioambiente* y sus derivados.

ecological poetics by applying ecological concepts to the reading, teaching, and writing about literature” (107).

Por otra parte, lo que se plantea tiene mucho menos de novedad de lo que *prima facie* cabría esperar. Lo cierto es que no se establece ninguna variación del método tradicional de estudio salvo por la interpretación de los conceptos literarios bajo la metáfora de la ecología —la ecología como ciencia moderna—. Algunos ejemplos los desgrana el propio autor al comienzo de su ensayo (1996). Los poemas, por ejemplo, ya no se conciben como poemas, sino como *energía acumulada, combustible fósil, seres vivientes, energía renovable, energía sustentadora de la vida, de las plantas y ecosistemas*, etc (1996: 108-110). Es decir, que los fenómenos característicos de la literatura pasarían a explicarse a la luz de unas formas metafóricas emanadas del conocimiento de la ecología natural.

Lo que podría parecer una propuesta un tanto trivial, pretende tener un trasfondo de mayor calado. Cuando inspeccionamos sus palabras más detenidamente, no parece que Rueckert se limite a defender una simple interpretación metafórica de la literatura, sino que, en realidad, parece pretender alcanzar una nueva concepción ontológica de la misma. Para ello, halla la legitimidad de su experimento conceptual en la primera ley de la ecología: todo está conectado con todo (1996: 10). Con tal apelación resulta evidente que su verdadera intención es situar el estudio de la literatura en un contexto más amplio que el meramente textual; es más, pretende estudiarla en el contexto más amplio posible, en el cual todas las cosas tienen cabida y relación sistemática⁶. Se trata de hacer hincapié en concebir la literatura como una pieza más de esa realidad que todo —no solo los elementos naturales— lo engloba y lo relaciona. Y tomada así la literatura, solo cabría entenderse plenamente y ser criticada coherentemente si es puesta en relación con todo lo demás.

Grosso modo es esta la idea fundamental transmitida en *Literature and ecology: an experiment in ecocriticism*: una especie de concepción monista en la que el ser humano, la literatura y el universo físico pertenecen a un mismo orden, a una común y universal

⁶ Es curioso advertir cómo el mismo autor (1996), que había afirmado la intención de aplicar los conceptos de la ecología a la literatura, se desdice en el mismo artículo. Quizás era una manera de corregir durante el desarrollo su propio planteamiento original. Puede entenderse, pues, al fin y al cabo, se trata de un ensayo: “*I am not just interested in transferring ecological concepts to the study of literature, but in attempting to see literature inside the context of an ecological visión*” (115). En cualquier caso, deja patente la fragilidad de la propuesta teórica.

legalidad por la que todas las cosas, también los textos literarios, pueden explicarse bajo los mismos principios. Aceptado este orden general de carácter físico o natural, la propuesta de Rueckert adquiere un cariz más claro: si todo es parte de un único orden, el orden físico; entonces, los fenómenos literarios no habrían de tener una explicación muy diferente de la que tienen los fenómenos físico-biológicos.

Ahora bien, una teoría acerca de la literatura como esta no nos resuelve nada para el ejercicio de una pretendida crítica de tipo ecologista. Sienta unas bases, pero es tal su vaguedad que se requiere algo más concreto. Se requiere y, sin embargo, no se nos muestra. Cuando buscamos una correlación entre la teoría expuesta y la manera de materializarla en un paradigma práctico, encontramos que no hay un desarrollo metodológico consistente como para poder derivar una crítica literaria en consonancia con la nueva naturaleza que se atribuye a la idea de la literatura. Lo único reseñable es lo ya comentado: la interpretación de los hechos literarios por medio de los conceptos de la ecología.

De Rueckert en adelante la actividad de gran parte de los autores sumados a la nueva crítica ecologista consistirá en el desarrollo trivial de juegos metafóricos y analógicos del tipo señalado. Y conviene apostillar que esto, más allá de la superficialidad o profundidad que en ello se pueda ver, no debe considerarse algo radicalmente novedoso, pues ya se halla presente, de manera similar al menos, en la llamada nueva crítica formalista y en el Romanticismo (Buell, 2005: 19) o en los primeros rayos del influjo científico naturalista sobre los estudios literarios del siglo XIX, como es, por ejemplo, la obra del crítico francés Brunetiére *L'evolutin des genres*, obra en la que se establece una analogía entre la evolución de los géneros literarios y la de los seres vivos.

En cualquier caso, es de justicia destacar, sobre todo, la parte más encomiable de la labor de Rueckert. El ensayo *Literature and ecology: an experiment in ecocriticism* puede concebirse como una bisagra entre el mundo académico y la sociedad civil, que ya había comenzado a manifestarse populosamente con respecto al problema medioambiental en los años 60. Podría decirse que Rueckert recoge el testigo de la calle y recorre con él los primeros metros de una carrera con un impulso, ahora, intelectual, lo cual constituye un acto de valentía a contrapelo de los típicos prejuicios de los académicos más rigoristas y más ortodoxamente aferrados a la tradición.

Pero más allá de la valoración de la obra particular de este autor, debemos quedarnos con una síntesis acerca de la evolución histórica de la palabra *ecocrítica*. Y el concepto de Rueckert consiste, tratando de salvar las contradicciones o la falta de concreción, en la aplicación de la metáfora de los conceptos ecológicos como una manera de hacer inteligible el fenómeno de la literatura desde una perspectiva aparentemente diferente. Tal planteamiento, lejos del desdén o el desapercibimiento, hallará, como hemos señalado, una continuidad en décadas posteriores. Puede observarse en obras como *Practical ecocriticism: literature, biology, and the environment* de Glen A. Love (2003: 19), en la que se aplican los conceptos darwinistas al estudio de la literatura, o *Evolution and literary theory*, de Joseph Carroll (1995), en la cual se contempla la literatura como parte integrante del orden natural de las cosas. Ahora bien, ¿puede entenderse la ecocrítica en la segunda década del siglo XXI tal cual la prefiguró Rueckert? Como veremos, hay pocas razones para sostener que deba entenderse de tal guisa hoy en día.

Si en el análisis de la contradicción antes mencionada llegábamos a la conclusión de que dicho planteamiento no resulta genuinamente contextualista, la ecocrítica que se llevará a cabo desde los años 90 hasta hoy es, sin lugar a duda, de este género. Observaremos más adelante que se trata de una crítica que rebasa ostensiblemente las fronteras del texto y se atiene a la relación de la obra con la realidad histórica en que fue alumbrada. De hecho, cabe adelantar lo siguiente: el empeño por orientar el ejercicio crítico hacia el contexto, el de la realidad humana general, será, en determinadas ocasiones, tan obstinado que llegará a convertirse en el blanco principal de las críticas arrojadas sobre esta corriente. En concreto, se afirmará que el afán pragmático de algunos críticos en aras de la actividad extracadémica, de lo que podríamos llamar *activismo ecologista*, repercute negativamente en el rigor del ejercicio intelectual que se presupone en la labor académica⁷.

La idea embrionaria de Rueckert, por lo tanto, guarda poca relación con lo que hoy día representa la ecocrítica de una manera más generalizada; sin embargo, no todo en su ensayo es descartable para el entendimiento de esta escuela en su estado más reciente. Podemos hallar el denominador común de todos los autores y décadas, la propiedad que otorga el sentido unitario a toda la escuela. Para ello, conviene quedarnos con la parte del ensayo en la que se manifiestan los motivos por los cuales el autor toma la iniciativa

⁷ No olvidemos que la ecocrítica nace en la universidad como un intento por dar al problema del medioambiente la dimensión intelectual que merece.

creadora. Tales motivos, expresamente señalados, tienen un carácter nítidamente social e histórico⁸. La referencia a las circunstancias del ser humano, con especial hincapié en la coyuntura de las sociedades del siglo XX y XXI, constituirá una constante desde los albores de la ecocrítica. La razón de ello es evitar el aislacionismo académico y sus torres de marfil ante una realidad que apela a una acción urgente desde todos los ángulos de la vida. Y es que esta nueva escuela, al igual que la mayor parte de las escuelas de crítica de las últimas décadas del siglo pasado y presente, nace con un espíritu abiertamente reformista, con una intención que deriva de una mirada posada sobre los acontecimientos humanos desde la perspectiva más general.

Es importante entender la naturaleza del fenómeno histórico por el cual toma forma esta corriente comprometida con la causa ecologista. Conviene, por tanto, introducir aquí una breve digresión —al objeto principal de este apartado, las definiciones—, que, por ser digresión, no deja de ser necesaria, pues solo podrán entenderse las posteriores definiciones del término *ecocrítica* si, al menos, dejamos bosquejada la silueta del problema cuyo estudio formará parte de su competencia.

Además, queremos hacer la siguiente advertencia: no es nuestro propósito atender a los aspectos sociales y concretos de este fenómeno histórico. Es decir, no comentaremos aquí la relación de sucesos a partir de los cuales prendió en la sociedad civil el activismo ecologista. Lo diremos con más claridad: aunque la ecocrítica es una traducción académica del movimiento social ecologista y suele explicarse precedida del comentario de los hechos que constituyen este movimiento, no vamos a tocar aquí ni la historia del ecologismo ni la historia de los partidos políticos *verdes* ni las desgracias acontecidas sobre el entorno natural⁹. Nuestra intención es ir al trasfondo de todo esto dejando a un lado los accidentes de la historia. Queremos, en definitiva, ir a la idea más general del fenómeno histórico, que es la idea encarnada en la expresión *crisis medioambiental*.

En efecto, probablemente sea la *crisis medioambiental* la fórmula popular de la lengua y la cultura que más concisa y claramente refleje los orígenes del ecologismo. Es el reflejo del sentimiento ecologista, que siente una crisis. Ahora bien, no podemos quedarnos en esto. Dicha fórmula es válida para transmitir una primera impresión de lo

⁸ Rueckert (1996) afirma la necesidad de vincular los estudios literarios a la evolución de la historia a fin de mantener una cultura en estado saludable: “*literary criticism as a necessary, endlessly dialectical process which helps to keep culture healthy and viable through history*” (113).

⁹ Son muchos los autores que han procedido y proceden de esta manera. Por ejemplo, Glotfelty en su artículo *Literary studies in an age of environmental crisis* (1996).

que representa el tema de la ecocrítica, pero parece demasiado general incluso para el bosquejo de una idea. Es preciso concretar. Y si examinamos la idea de la crisis ambiental con detenimiento, podemos detectar la presencia de tres aspectos de diferente índole, pero pertenecientes al mismo fenómeno. Tres aspectos que, ciertamente, podemos contemplar como acontecimientos históricos. Son aquellos sobre los que gravitará todo el discurso intelectual de lo que unos años más tarde —con respecto al nacimiento de la ecocrítica— se dará en llamar *humanidades ambientales*.

De una manera más o menos explícita todos estos factores se repiten en las meditaciones sobre el medioambiente llevadas a cabo por unos y otros autores. No es momento de extendernos en este asunto, pues solo pretendemos una aproximación, pero ha de saberse que cada uno de esos factores constituye una parte del problema que arrastra consigo una serie de subproblemas cuyo análisis no podrá ser eficaz sino siendo interdisciplinar, como así, precisamente, acabará siendo.

Para facilitar la comprensión de estos acontecimientos conviene delimitarlos en diferentes ámbitos de acuerdo con sus propiedades. El primero de ellos cabría explicarse en el ámbito de la realidad física desde una perspectiva naturalista. Los dos siguientes deben explicarse, a nuestro juicio, en el ámbito de la conciencia humana —sin que esto suponga el dualismo mente-mundo físico—. En las páginas que siguen lo justificaremos más ampliamente, pero lo dejamos anunciado: han de explicarse en el ámbito de la conciencia debido a que nacen en ese rincón del universo.

El acontecimiento que adscribimos al mundo físico se corresponde con lo que Rueckert denomina *destrucción de la naturaleza*¹⁰. Pero más allá de la obviedad, ¿qué es esto? Pues es, de hecho, la obviedad por donde habría que comenzar. La obviedad, que suele coincidir con lo corriente, puede revelarse recurriendo al diccionario. Destruir es “reducir a pedazos o a cenizas algo material, u ocasionarle un grave daño” (DRAE, 2020), que en el lenguaje usual suele entenderse como el aniquilamiento y la desaparición de algo tal cual era. Y sobreviene la siguiente pregunta: ¿es esto posible desde el punto de vista físico de la realidad? Pues, en realidad, la naturaleza no es susceptible de destrucción en este sentido vulgar de la palabra. La naturaleza, tomada en general, es como la energía: ni se crea ni se destruye, solo se transforma. Nos vemos obligados a entender con el uso de esta expresión otra cosa: no la destrucción de la naturaleza en mayúsculas, sino la

¹⁰ Concretamente dice (1996): “destroying the natural community” (107).

destrucción de la naturaleza entendida, más bien aquí, como *el entorno natural* que rodea al ser humano; es decir, los lugares de la superficie terrestre donde realiza su vida, así como los ecosistemas que la propician.

Reduciendo a esta realidad menor la naturaleza toda ya no chirría tanto hablar de la destrucción de la misma. Así, podemos decir que destruimos la selva tropical amazónica y, efectivamente, la destruimos porque no vuelve a ser la misma. Sabemos que, en verdad, no es una destrucción que pueda entenderse como *desaparición*, que es sencillamente una transformación de la materia, que los árboles y sus habitantes han pasado de eso a, como afirma el diccionario, “cenizas” y que de las cenizas, como el ave Fénix, renace fértil la vida de una nueva planta que un día llegará a ser la vida de un nuevo árbol. Pues bien, sabemos esto y, aun así, hay una especie de preferencia por utilizar la palabra *destrucción*. Más adelante desarrollaremos el porqué de esta preferencia, pero el resumen de la idea consiste en esto: si empleamos la palabra *destrucción* cuando somos sabedores de que más preciso sería decir *modificación* o *transformación* es porque es nuestro deseo agregar una serie de connotaciones que solo la palabra *destrucción* contiene, connotaciones claramente negativas.

En suma, cuando, desde un punto de vista físico, oímos decir *destrucción de la naturaleza*, no deberíamos tomarlo demasiado en serio o haríamos bien en matizarlo con una definición semejante a esta: una transformación de carácter negativo resultante de una serie de modificaciones sobre la biosfera terrestre; es decir, el espacio¹¹ de la superficie terrestre, así como la atmósfera. Y a esto habría que añadir como requisito las connotaciones: dicha transformación, llevada al extremo, nos abriría un horizonte hasta ahora desconocido y nos situaría en una situación perjudicial para la vida y supervivencia de innumerables elementos naturales, inclusive el hombre. Son estas connotaciones lo verdaderamente importante en la expresión la *destrucción de la naturaleza*, no tanto su significado denotativo. Y son esas connotaciones, que en el diccionario también se observan —“grave daño” (DRAE, 2020)—, las que, precisamente, traen a colación los otros dos aspectos relativos a la crisis ambiental, aquellos que adquieren carta de naturaleza en la conciencia y no en la realidad externa material.

¹¹ De aquí en adelante, con la palabra *espacio* nos referiremos a las cosas materiales del espacio alrededor, que no debe confundirse con la noción de la física natural. La acepción correspondiente del DRAE sería la siguiente: “parte de espacio ocupada por cada objeto material” (DRAE, 2020).

El primero de ellos es, como ya adelantamos, el sentimiento de crisis. La destrucción de la naturaleza, tomada sin las connotaciones reflejadas en el párrafo anterior, no es una idea reveladora de ninguna novedad y no habría, por tanto, de llamar la atención. La modificación o alteración de las cosas, de los objetos, por parte del ser humano es una característica constitutiva de la historia de su especie. Es, en puridad, una propiedad general de todo ser animado. Es más, de todo el universo. Sin embargo, debido a una serie de razones distintivas de este tiempo, lo que es un fenómeno natural que nunca ha supuesto una preocupación alarmante para la vida del ser humano prorrumpió ahora en la conciencia del individuo y las sociedades —al menos, ahora con mayor magnitud— con carácter problemático negativo. Tan es así que se siente comprometida la supervivencia de la humanidad y los esquemas el sentido de la vida parecen tambalearse.

Ante este nuevo panorama, una cuestión viene a nosotros de manera espontánea: ¿por qué motivo se produce este cambio de perspectiva y sensación? Hay dos razones de sobra conocidas por todos que, no obstante, conviene recordar. Por una parte, en el ámbito de lo físico, el palpable incremento del número y la intensidad de los cambios ecológicos sobre el planeta tierra acaecido en el último siglo y especialmente en las últimas décadas. Por otra, en el plano de la conciencia, el desarrollo del conocimiento científico relativo a la ecología y la difusión de este por los medios de comunicación de masas hasta cotas nunca antes conocidas; es decir, la masiva toma de conciencia de una realidad particular.

Es obvio decir que sin el concurso de la ciencia no podría haberse conocido el alcance y la gravedad de los problemas ambientales. Pensemos que muchos de ellos, como la aceleración del cambio climático o el efecto invernadero, no pueden identificarse ni comprenderse a partir de la inmediata observación sensible, sino tan solo a partir de una compilación exhaustiva de datos y un posterior análisis pormenorizado de los mismos. Y es evidente también que no podría haberse forjado ningún tipo de conciencia colectiva si los hallazgos de la ciencia hubiesen quedado confinados al ámbito de los científicos sin salir a la luz de la comunicación. Así es que, cuando nos referimos a este acontecimiento de la conciencia, nos referimos, en síntesis, a la concepción problemática de un fenómeno que ha sido, en gran parte, manifestado por la ciencia natural y transmitido por los medios de comunicación.

Por último, de la conjunción de estos dos fenómenos se engendra un tercero, también intrínseco a la conciencia humana. Nos adentramos en los dominios de la ética y la moral, seguramente la piedra angular de la ecocrítica y las humanidades ambientales.

Más adelante trataremos de la ética aplicada al problema ambiental, ahora nos basta con saber que la ética se puede resumir en preguntas como estas: ¿por qué nos comportamos así?, ¿qué valor tienen las cosas?, ¿cómo deberíamos comportarnos?, ¿cómo vivir?

Decíamos antes que cada aspecto problemático de la crisis ambiental trae consigo toda una serie de subproblemas y la ética no es una excepción. Dos problemas se advierten en torno a la noción de *voluntad* o *volición* —entiéndase dando cabida a la noción del *deseo*—, noción que obviamente puede contemplarse desde el prisma de la ética. Nos referimos, primeramente, a esa voluntad del ecologismo consistente en restañar las heridas causadas al medioambiente. Nótese que esta clase de voluntad brota directamente del aspecto problemático de la crisis antes indicado: pone de relieve que existe la conciencia de daño, la conciencia de que determinados cambios de origen humano sobre la naturaleza resultan éticamente intolerables, biológicamente insostenibles —para muchas especies y ecosistemas— y que debe procurarse la restauración del estado anterior, el estado previo a esa transformación que ha sobrepasado la línea roja en, insistimos, razones físicas y ético-morales. Y dos, nos referimos también a la voluntad ecologista de corregir de una u otra manera el actual modelo de vida individual y social —esencialmente de las sociedades industriales desarrolladas—. Siendo para unos más notorio, para otros menos, la manera en que vivimos es la causa de todas una serie de males que afectan, primero, a nosotros mismos y, segundo, al resto de elementos y seres de este planeta que desde el firmamento llaman *azul*. A tal extremo de contrariedad con las leyes de la física de esta tierra ha llegado nuestro modo de vida que, de seguir así, podríamos llegar, de acuerdo con una línea científica ya fuertemente consolidada, al desbaratamiento irrevocable de las condiciones físicas que hasta el día de hoy han garantizado el desarrollo y la prosperidad de la humanidad.

En líneas muy generales, el basamento sobre el que se cimenta la realidad histórica a partir de la cual nace la crisis ecológica se compone de los pilares arriba mencionados. Y en el trasfondo ideológico de la ecocrítica se halla esta madeja de acontecimientos físicos y relativos a la conciencia humana, al conocimiento, las creencias o la ideología.

Hecha esta breve incursión en torno al fenómeno de la crisis ambiental, recuperamos el que era nuestro objetivo: pasar por las principales definiciones dadas a la ecocrítica. Con zozobra se había despertado en Rueckert el deseo de ensayar una crítica literaria con un ojo echado sobre la naturaleza y el maltrato por ella recibido. La *ecocrítica* en su primera versión acababa de nacer al mundo. Una segunda versión será alumbrada

años después por la célebre Cheryll Glotfelty. Nace esta de un clima ya bien diferente, clima que podríamos describir como de institucionalización. Antes de dar paso al análisis de esta nueva definición, creemos que es importante esbozar mínimamente el contexto de ese clima.

Bien, decíamos que no se trata tan solo de la existencia de un problema, sino también, de la instalación del mismo en la conciencia colectiva. La ecocrítica, en similitud con la crítica feminista, los estudios postcoloniales, los estudios de raza y minorías sociales; arranca de una serie de sucesos socioculturales que, como los afluentes que proceden de distintas cuencas y a un mismo río van a parar, acabarán confluyendo en un mismo destino, discurriendo todo ello en una misma dirección.

La expresión colectiva del problema ecológico adquiere una repercusión notoria y relevante en lo que conocemos como movimiento ecologista o ecologismo. Hacia los años 60 y 70; es decir, unas tres décadas antes de que se erigiera oficialmente la crítica literaria de la naturaleza, irrumpió con fuerza, fundamentalmente en Estados Unidos, una corriente popular persuadida de la existencia de una grave crisis medioambiental a la cual había que hacer frente de manera organizada y reivindicativa en términos políticos (Marrero, 2014). La pujanza de este movimiento en la realidad social estadounidense pronto iría cuajando hasta materializarse en la esfera académica con la conformación de la ecocrítica como escuela oficial. Puede afirmarse, por ende, que la ecocrítica es el reflejo en el mundo académico de las preocupaciones y las demandas populares en lo referido a la cuestión medioambiental. Esta apreciación es importante, dado que pone de relieve el propósito práctico y utilitario que caracteriza a la crítica ecologista desde el instante en que se creó.

Y desde su nacimiento hasta el advenimiento de la ecocrítica en calidad de escuela oficial tiene lugar una serie de hechos que irían alimentando paralelamente el activismo ecologista y la intelectualización académica del problema ambiental. Mencionaremos, a continuación, algunos, lo más destacados por la recurrencia con que aparecen en los trabajos de ecocrítica.

Concretamente, sobresalen dos obras de clásica referencia: *Silent spring* de Rachel Carson (1979) y *The machine in the garden: technology and the pastoral idea in America* escrito por Leo Marx (2000). En la primera encontramos una obra de corte científico en la que se denuncia el efecto nocivo causado por determinados pesticidas y se ilustra muy claramente la relación orgánica dada entre los distintos elementos naturales. A pesar de

su naturaleza científica, servirá como fuente de inspiración para futuros creadores de ficción, ya que, en gran proporción, inaugura la literatura del apocalipsis ecológico (Buell, 1995: 285). La segunda, se trata de un ensayo, ya en el terreno de la crítica literaria, en el que se examina el contraste del motivo pastoril de la literatura estadounidense con la presente realidad caracterizada por la trepidante actividad industrial y el irreflexivo afán industrializador. Tanto la primera como la segunda llegan a marcar un hito para los comienzos de la ecocrítica, tal y como, por ejemplo, pone de manifiesto el crítico Glen. A. Love (2003: 1-2). A la publicación de estos dos libros habría que añadir la obra de Raymond Williams *The country and the city* (Buell, 2005: 14), en la que, de manera similar a la obra de Leo Marx, se contrapone el motivo bucólico, tradicionalmente arraigado a la cultura inglesa, con la creciente urbanización característica de la historia moderna. Asimismo, el informe del Club de Roma *Los límites del crecimiento* publicado en 1972, en el que un grupo de “científicos, humanistas, educadores y administradores” delinea los principales problemas medioambientales a escala global, advierte de los funestos efectos que podrían acarrear y promueve “nuevas políticas y estrategias, inspiradas por un nuevo humanismo” con la intención “de encaminar a la humanidad por un cauce más sano” (Oltmans, 1975: 11). Otro de los hechos precursores de la ecocrítica es la aparición en los años 70 de la corriente filosófica denominada *Deep ecology*, que propugna el rechazo del pragmatismo típico de la modernidad como parámetro para juzgar el valor de las cosas y defiende, en cambio, la idea de un valor existencial intrínseco en las cosas, valor independiente del grado de utilidad que pueda tener para el ser humano (Naess, 1973). Y por último, la crítica literaria feminista, que, como crítica igualmente ligada a la realidad *lato sensu* y comprometida con una causa de transformación social, será tomada como modelo a seguir por la ecocrítica del ámbito literario (Buell, 2005: 11). No hay que olvidar, por otra parte, la existencia de una prolífica tradición literaria anglosajona vinculada a la naturaleza. La cultura anglosajona, en general, mantiene una estrecha relación con la realidad campestre, como así puede observarse en la tradición artística. Basta recordar, en literatura, la importancia que cobra la naturaleza en el romanticismo británico, como se advierte en el caso de los poetas lakistas. Igualmente destacado es el peso que tiene en Estados Unidos el género literario denominado *american nature writing*, así como la idea de la naturaleza salvaje asociada a la construcción de la identidad estadounidense, idea que suele integrarse en la expresión cultural conocida como *american frontier* (Flys *et al.*, 2010).

El repertorio de sucesos arriba señalado, coordinados cronológicamente y temáticamente, junto con la tendencia de la crítica literaria a tomar la realidad histórica y social como fuente de inspiración crítica, acabaría cristalizando en una escuela literaria propia y diferenciada. La existencia de un profuso material literario susceptible de análisis, como es el que proporciona el género *nature writing*, la motivación extrínseca del compromiso ético con la realidad presente, que puede apreciarse en obras pioneras de la ecocrítica como *The comedy of survival* y *Romantic ecology* (Buell, 2005:16); y el modelo de la crítica feminista acabarían sentando las bases de la constitución oficial de la ecocrítica en los año 90. Varios hechos confirman esta consolidación. De entre todos ellos cabe resaltar singularmente la fundación en 1992 de la *Association for the Study of Literature and Environment* (ASLE), que en no mucho tiempo aglutinaría a un considerable número de socios; la creación en 1993 de la revista *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* (Glotfelty, 2010) y, por último, el libro colectivo *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology* editado en 1996 por Cheryll Glotfelty y Harold Fromm, cuya relevancia, como libro de obligada referencia para entender la ecocrítica, iría fraguándose con el paso de los años.

En efecto, la obra de Glotfelty y Fromm es para muchos el punto de inicio de la ecocrítica. La mayor parte de los trabajos en los que se da a conocer esta escuela comienzan por citar esta obra. Hay un hecho que lo justifica: el ensayo de Glotfelty, *Literary studies in an age of environmental crisis*, constituye probablemente la primera genealogía exhaustiva de la ecocrítica; es decir, la primera vez que se concibe la ecocrítica en una unidad histórica (1996). El profundo conocimiento histórico acerca de este tipo de literatura es precisamente lo que proporciona Glotfelty suficiente confianza como para establecer una definición normativa para la ecocrítica. Bajo el rótulo *Definition of ecocriticism* se describen las propiedades constitutivas de este nuevo ámbito académico y se presentan, de manera pedagógica, las claves para su desarrollo y realización. Es menester, por tanto, centrar la atención en la definición reflejada por Glotfelty: ¿qué es, a su juicio, la *ecocrítica*?

A dicha pregunta se responde lo siguiente (2010): “La *ecocrítica* es el estudio de la relación entre la literatura y el medio ambiente físico” (54). Lo primero que debemos decir es que no se advierte, en lo referido al concepto, una continuidad entre el pionero Rueckert y Glotfety. No se trata, al menos, de la misma manera de comprender la ecocrítica. Si Rueckert cifraba su experimento de crítica literaria en la ciencia de la

ecología, Glotfelty elude la mención a tal disciplina científica y, en su lugar, introduce la expresión *physical environment* (1996: 18). El común denominador entre los dos autores es la pretensión por dirigir la atención hacia el mundo físico. La diferencia es que, para Glotfelty, no ha de mediar necesariamente la ciencia natural en la labor de la crítica literaria. Ya no se trata de aplicar los conceptos de la ecología al estudio literario ni de entender la literatura a la luz de otra disciplina. En esta definición, lo fundamental se halla en la palabra *relación*, en la relación de dos realidades, la literaria y la medioambiental, que se confrontan al mismo nivel conceptual.

Ahora bien, esta pretensión por relacionar la literatura con el medio ambiente físico no deja de ser ambigua y general. ¿Qué es lo que entiende Glotfelty por esa relación? Unas líneas más adelante la autora asevera, estableciendo una analogía con las críticas de índole social e histórica, como la feminista y la marxista, lo siguiente (Glotfelty, 2010): “La ecocrítica adopta una aproximación a los estudios literarios centrada en la tierra” (54). Y seguidamente, concreta la definición en un repertorio de cuestiones pertinentes para todos aquellos que tengan la intención de practicar este tipo de crítica, cuestiones como las siguientes: “¿Cómo aparece representada la naturaleza en ese soneto?”, “¿de qué manera nuestras metáforas de la tierra influyen en la forma en la que la tratamos?”, “¿cómo ha cambiado el concepto de naturaleza salvaje a lo largo del tiempo?, ¿de qué manera queda reflejada la crisis medioambiental en la literatura contemporánea y en la cultura popular?” (54).

Glotfelty no explica expresamente cómo tiene lugar esa posible relación entre literatura y el ambiente físico, pero podemos tomar las cuestiones que, a su entender, competen a la ecocrítica, junto con la analogía establecida con las escuelas reformistas, para tratar de entenderla. Así, pues, podemos advertir que prácticamente todas las expresiones —“centrada en la tierra”, “la naturaleza”, “la forma en la que tratamos [la tierra]”, “la naturaleza salvaje a lo largo del tiempo”— apuntan, al igual que Rueckert —no sin cierta contradicción en su caso— hacia una crítica radicada en los aspectos exógenos a la literatura y, en general, exógenos al texto. Con otras palabras, no parte del texto, ni de la literariedad, ni viene motivada por algún tipo de concepción formalista de la literatura; parte de la realidad histórica del ser humano y se hace a merced de las necesidades coyunturales de este, siendo la más imperiosa de ellas la de resolver el problema medioambiental y hacerlo también a través de la crítica literaria.

Rueckert y Glotfelty difieren en la manera de materializar este deseo, pero coinciden plenamente en tomar esto como punto de partida. Y aún se puede apuntar otro hecho coincidente: la manera de justificar la relación entre la literatura y el medioambiente. Lugar común, no solo para estos dos autores, sino también para la inmensa mayoría en la ecocrítica, es la intención de transformar la concepción de la realidad para, a la postre, llevar esa transformación a la conciencia social y a la manera de relacionarnos con los elementos de la naturaleza. Hay un consenso más o menos generalizado en sostener que la única manera de comprender y sentir la gravedad de los hechos es concibiendo las cosas en un mismo e interdependiente orden, lo que en filosofía suele tomar el nombre de *monismo*. Lo que afecta a un lado, afecta al otro; lo que acontece allí, tiene su reflejo aquí; lo que es dañino para el prójimo, acabará siéndolo para mí y viceversa. Y, en lo que respecta a la crítica literaria, no serán pocas las tentativas por persuadirnos de que del mismo modo acontece también con la literatura. Lo que se escribe hallará su eco en el “mundo” y viceversa (2010: 55). En este sentido apuntan las palabras de Glotfelty (2010):

Si estamos de acuerdo con la primera ley de la ecología de Barry Comonter, “todo está conectado con todo lo demás”, debemos deducir que la literatura no flota sobre el mundo material en una especie de éter estético, sino que más bien participa en un sistema global inmensamente complejo en el cual la energía, la materia y las ideas interaccionan (55).

Pero, ¿cómo se da esa relación tan aparentemente extraña entre la “energía, la materia, y las ideas”, esa relación entre “la literatura y el medioambiente físico”? El interrogante solo puede tener una respuesta: a través del ser humano. Ciertamente resulta perogrulloso, pero, como todas las obviedades, es necesario hacerlo explícito. Cuando se afirma que se trata de una “aproximación a los estudios literarios centrada en la tierra”, que hay que preguntarse por cómo tratamos la naturaleza, cómo la concebimos y representamos (2010, 54) y, acto seguido, se obvia al ser humano en la definición, se está cayendo o bien en un error conceptual o bien en un error de comunicación. No podemos entender la ecocrítica como el estudio de la relación de la literatura y el medio físico, sino, en rigor, como el estudio de la relación del ser humano con el medio físico a través de la literatura. Se trata de una diferencia sutil, pero importante. La literatura se toma, de esta suerte, como medio, como testimonio de la vida humana para el estudio de esa relación; pero no puede, tal cual se ha planteado, considerarse el fin último. Y esto, quede claro, no es ningún desdoro para la literatura. Podría refutarse el hecho de que entre la literatura

y el medioambiente media necesariamente el ser humano es un supuesto, un sobrentendido convencional que no tendría por qué explicitarse. Pero, en realidad, elidir dicha mención cuando se está hablando de relación física, de transformación cognoscitiva y cambio conductual; es decir, cuando se relaciona la cognición y conducta humanas con el mundo, no hace sino entorpecer el posible sentido que puedan tener la literatura y los estudios literarios en este asunto.

Cabe examinarlo. En primer lugar, si tomamos la definición de Glotfelty tal cual nos viene dada en su forma literal, suspendiendo ciertas presuposiciones, caemos en la obviedad de que la única forma posible de relación entre la literatura y el medio físico es la que se desarrolla en el orden material o físico de la vida (Philips, 2015: 264). Es decir, la relación consistiría en aquella que se establece entre lo físico que posee la literatura y lo físico del medio donde esta afirma su existencia; esto es, el mundo. ¿De qué modo se manifiesta físicamente —que es decir, sensiblemente— la literatura? Primero, en forma de signo, ya sea el signo gráfico impreso en el papel del libro, ya sea proyectado sobre algún tipo de soporte electrónico o, en definitiva, sobre algún tipo de material. En este caso, la relación de la literatura con el medio físico se sustancia en la materia prima empleada para fijar los signos; es decir, la madera de los árboles, el cobalto de las tecnologías digitales, etc. Y segundo, en forma de signo fónico, ya sea la propia voz humana o la voz que algunos dispositivos electrónicos son capaces de emitir. En este segundo caso, la relación física de la literatura con el medio físico tiene lugar en la laringe del ser humano o bien en ese dispositivo electrónico generador de sonido.

Si hablamos de relación entre la literatura —o, en suma, los textos, pues materialmente no hay diferencia entre texto literario y no literario— y el medio físico, son estas las relaciones que, rigurosamente, se pueden aducir. Ahora bien, ¿son estas las relaciones a las que verdaderamente pretendía referirse Glotfelty? Hay que juzgarlo, al menos, dudoso. Pero, si bien fuera así, habría que decir que las personas más adecuadas para ejecutar ese tipo de estudio no son los críticos ni estudiosos de la literatura, sino otro tipo de profesionales, claramente distintos a todo lo que tenga que ver con la literatura. Descartada esta clase de relación, ¿es posible que Glotfelty, a despecho de la definición dada, estuviese refiriéndose a otra cosa? No tenemos elementos de juicio suficientes para responder con certeza. Sin embargo, si tenemos en cuenta que las relaciones físicas anteriormente señaladas son un sinsentido para los estudios literarios y, por otra parte, consideramos la concepción monista de la realidad que preconizan autores como la misma

Glotflety y Rueckert, cabe suponer que Glotflety se refiera a otra cosa. Existe un tipo de relación entre la literatura y el medio físico que no ha de ser necesariamente física. Nos referimos a una relación de índole espiritual, ideal o formal, inmaterial, substancial, subyacente, llámese como quiera, pero, en fin, una relación que, en esencia, no se explica en términos físicos, que trasciende el mundo que nos dan a conocer los sentidos. Y acaso sea esta la auténtica relación a la que Glotflety hace referencia.

Entiéndase de otra manera lo que acabamos de argumentar. Si la lógica nos induce a descartar las relaciones físicas de la literatura con el medio físico, hemos de contemplar la posibilidad de que se esté planteando, en realidad, una relación de tipo trascendental entre la literatura y el medio físico. En este caso, la ecocrítica quedaría definida como la relación *no física* de la literatura con el medio físico. Pero, contemplada de esta guisa, no es imposible resistimos a decir lo siguiente: llama la atención el hecho de que, mientras que todo el esfuerzo ecologista —también el académico— gira en torno a orientar la atención hacia el mundo físico, haya de explicarse la mencionada relación en términos no físicos. Diríase que es algo contradictorio. Sin embargo, prácticamente nos sentimos abocados a corroborar esta conclusión cuando una y otra vez se ignora al ser humano como si se diera por sentado que la literatura puede ser una cosa independiente de él en el mundo, como si fuera una entidad espiritual con capacidad de relación autónoma. Esta manera idealista de plantear la relación entre la literatura y el mundo puede apreciarse desde los comienzos. Así, por ejemplo, Rueckert afirma que los poemas, al igual que el combustible fósil, pueden contemplarse como una especie de energía con capacidad para transferirse y actuar de sustento vital (1996:108). En su afirmación no trae a colación al ser humano. Da a entender, además, que la literatura, no los libros ni los soportes materiales, sino la literatura, como producto cultural, particularmente los poemas, mantiene autónomamente una relación a nivel físico con el mundo. ¿Cómo es esto posible si los poemas, la literatura, más allá de su soporte físico por el cual se comunican, no son otra cosa que ideas y emociones suscitadas en el ser humano? Como decíamos, solo es posible si se entiende que tras el mundo físico subyace un mundo ideal. Literatura y mundo se hallarían al mismo nivel y es en ese universo donde tendría cabida la relación.

Pero esta tendencia al idealismo en el ámbito de la ecocrítica no solo acontece en el caso de Rueckert o Glotflety. Simon Estok (2010), por ejemplo, señala que una “característica definitoria de la ecocrítica es precisamente su insistencia en establecer las conexiones, de buscar las interrelaciones entre seres, especies, teorías, disciplinas y

lecturas; es, en este sentido, básicamente *ecológica*” (18). El sentido común dice que solo el ser humano puede funcionar como eslabón entre estas ideas y sus referentes en la realidad, pero lo cierto es que una afirmación como la citada implica el reconocimiento de que puedan existir relaciones entre elementos tan disímiles y de naturaleza tan diferente como una *especie*, una *teoría* y la *ecología*. En suma, hay una línea de pensamiento que permitiría aceptar la definición, fijada por Glotfelty, en la que la ecocrítica se entiende como el estudio de la relación de la literatura y el medio. Sin embargo, la asunción de la ecocrítica como el estudio de la relación entre la literatura y el medio físico exige introducir la idea de relación trascendental, de vínculo no físico. Y esto, como adelantábamos antes, suscita no pocas reticencias y complicaciones.

Para empezar, parece contravenir la máxima de esta escuela, que es abrirnos los ojos al entorno —material— con objeto de hacernos comprender la existencia de un problema en él expresado (Flys *et al.*, 2015:16-17). Pero, además, una concepción idealista de la realidad acaba desembocando ineludiblemente en una serie de objeciones y cuestiones controvertidas. ¿Cuál es la relación entre las manifestaciones sensibles y sus correlatos en forma de ideas? ¿No es acaso el ser humano la prueba más evidente de esta relación? ¿Podemos estar seguros de que existan las ideas independientemente del ser humano? ¿Qué son, de hecho, las ideas? ¿Cómo podríamos estudiar la posible relación de las ideas de una narración literaria acerca de los árboles con la manifestación sensible de la idea *árbol*? Todo ello resulta demasiado confuso para examinar un asunto pragmático como el ambiental. Y se hace claro que, si bien podría aceptarse una definición de la ecocrítica de tipo espiritualista, quizás la definición de la ecocrítica más acorde con la intención de Glotfelty sería la que sigue: *el estudio de la relación del ser humano con el medio físico a través de la literatura*. Cabe la posibilidad de pensar que el planteamiento erróneo de la definición de la ecocrítica fuera fruto de mezclar la idea panteísta que domina en la ecocrítica y la manera de emplear la literatura para entender esta concepción. O tal vez fuera una error fruto de querer evitar una imagen de los estudios literarios con un fin nítidamente instrumental, al servicio de cuestiones antropológicas. Pero lo cierto es que, cualquiera que fuera el sentido de Glotfelty, lo coherente, con arreglo al propósito de la escuela ambientalista, es hablar del ser humano y el mundo en torno. Y ¿la literatura? Por descontado, la literatura sigue presente, pero reconociendo el lugar que ocupa en este ámbito de la ecocrítica, reconociendo que es un producto de la cultura y el ser humano, impronta de su paso por esta realidad y, por consiguiente, medio

útil, por ser histórico y artístico, para escrutarla y entenderla —la realidad humana—. Esta es la importancia de la literatura y no es necesario recurrir a ningún tipo de misticismo para justificarla.

Si el objetivo de la ecocrítica es analizar por qué el ser humano ha ocasionado una serie de problemas en la biosfera, por qué determinados sectores de la sociedad han desarrollado una conciencia reformista, por qué debería emprenderse una acción individual y global para evitar la transformación radical del ecosistema; entonces, la función de los estudios literarios en estos asuntos no puede ser otra sino la de estudiar al ser humano¹²; es decir, estudiar la literatura para saber de la humanidad. En estos términos, de hecho, puede entenderse la descripción —no la definición— que Glotfelty hace de la ecocrítica (2010): “como postura crítica, tiene un pie en la literatura y otro en la tierra”, “como discurso crítico, negocia entre lo humano y no-humano” (54). Ha de señalarse, por tanto, que la definición de Glotfelty no deja ver de modo transparente el objeto de estudio que compete a la ecocrítica. Sí, en cambio, su descripción.

En síntesis, la definición de *ecocrítica* fijada por Glotfelty no parece del todo favorable al entendimiento de la ecocrítica. O bien nos remite a la idea de la relación material, en cuyo caso la crítica del arte o de la literatura en particular carecerían de sentido, o bien a la peregrina idea de la relación ideal o espiritual, en cuyo caso la ecocrítica se sale de su intención *físico-realista* y nos situaría, además, en la compleja tesitura de hallar un procedimiento crítico para una cosa tan etérea como una posible relación de los libros con las cosas de manera independiente del ser humano. No parece, por consiguiente, que sea esta definición, aun siendo tomada como la más representativa y recurrente, la más acertada. Más justo, más concordante, tal vez, con los postulados que la misma Glotfelty proclamaba, habría sido definir la crítica ecologista en los términos empleados unos años después por Flys (2010): “la ecocrítica inicialmente se definió como el estudio de las relaciones humanas con su entorno según están reflejadas en la literatura” (85). La propia lógica interna de esta iniciativa académica impone este sentido y es importante reflejarlo adecuadamente en una definición. Más aún para una escuela, una corriente, que desde sus albores viene aquejada por la imprecisión.

En todo caso, hay que decir que ni la definición de Glotfelty ni la mejorada por Flys encajan en el sentido más amplio en que hoy se presenta la realidad bajo el nombre de

¹² Se puede encontrar este aspecto más detalladamente en el apartado dedicado al objeto de estudio.

ecocrítica. La causa de ello la anticipábamos unas líneas más arriba: la luz de la razón nos impone reconocer que el objeto de estudio ha de ser, en última instancia, el ser humano. Desde el preciso instante en que los críticos de la literatura tomaron como punto de partida un asunto no literario, la crisis ambiental, su mirada quedó volcada allende el texto, fijada en el amplio dominio del mundo (Flys *et al.*, 2010: 18). Y así, antes o después, inexorablemente, el objeto de estudio, aunque podía comprenderlo el texto en primer término —en Rueckert, por ejemplo—, trascendería los textos, las creaciones artísticas, los productos humanos y quedaría posteriormente enmarcado en la amplia generalidad de la realidad humana.

Es cierto que la crítica ecologista durante la primera fase, denominada corrientemente *primera oleada* —la crítica que abarca desde los comienzos hasta los años 90—, era más tendente a la modalidad de crítica textualista, centrada en lo que hace literario al texto, concretamente al texto de temática relativa al entorno natural. Es decir, si bien venía impelida por los acontecimientos no literarios, a la hora de criticar consignaba el grueso de su atención al texto y al fenómeno del arte verbal. Basta recordar el ensayo experimental de Rueckert en el que se examina el texto a la luz de la metáfora de la ecología o las obras *Practical ecocriticism: literature, biology, and the environment* de Glen A. Love y *Evolution and literary theory* de Joseph Carroll, de semejante naturaleza. Asimismo, cabe destacar que uno de los empeños singulares de la ecocrítica a lo largo de esta primera fase es el estudio y la promoción del género de prosa, ensayístico, de no ficción llamado *nature writing* (Flys *et al.*, 2010: 16). Sin embargo, desde los años 90 y como consecuencia inevitable del planteamiento originario, la crítica ambientalista se torna en una categoría claramente distinta, con un objeto de estudio enormemente más amplio y complejo, y una manera de proceder irremediablemente interdisciplinar. Ya en la seminal obra *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*, editada por Glotfelty y Fromm y publicada en 1996, se puede apreciar el reconocimiento de este objeto de estudio. De no haber la ecocrítica rebasado el ámbito de la literatura, no se habría recogido en su nombre ensayos versados sobre la historiografía, la filosofía o la antropología, tal y como puede verse en artículos como el escrito por Lynn White *The historical roots of our ecological crisis* o el capítulo escrito por Harold Fromm bajo el título *From trascendence to obsolescence: a route map* (Glotfelty y Fromm, 1996). Y puede verse más claramente cuando recurrimos a libros colectivos cercanos en el tiempo, como es *Ecocriticism: the essential reader* publicado en 2015 (Hiltner). En dicho

libro se aglutan algunos de los ensayos más renombrados de la primera y segunda fase —denominada segunda oleada y que arranca a caballo entre los dos milenios— y se advierte la variedad de ángulos con que se percibe el estudio del ser humano y el medioambiente, especialmente acentuada esta variedad desde la segunda fase, en donde la filosofía, como disciplina, y los temas como el feminismo y el poscolonialismo se funden con la literatura y los estudios literarios.

Hay, en definitiva, una cada vez más evidente equiparación entre la ecocrítica y las humanidades. Y este fenómeno de ensanchamiento hacia el ámbito general de las humanidades explica el hecho de que cada vez sea mayor la frecuencia con que se recurre a expresiones como *humanidades ambientales*¹³ o *humanidades ecológicas* para dar cabida a los postulados que inicialmente se establecieron bajo el vocablo *ecocrítica*. Este término, en cambio, parecería mucho más apropiado para designar disciplinas pertenecientes al exclusivo ejercicio de la crítica, como, por ejemplo, ecocrítica literaria, pictórica, cinematográfica, artística, etc. Sin embargo, la realidad es que hoy en día todavía se hace uso de tal vocablo para hacer referencia tanto al ámbito de la crítica, sobre todo la literaria, como al ámbito humanístico general, lo cual puede resultar ciertamente confuso¹⁴.

¿Cómo podría definirse la ecocrítica en su vertiente más amplia y actual? Una definición como la que propuso Glotfelty ha de circunscribirse al terreno de la ecocrítica literaria, pero resultaría exigua y ambigua para quienes decidan embarcarse en los cauces del ambientalismo. Para hallar algo más ajustado a la realidad podemos observar la historia de una de las instituciones que, hoy por hoy, mejor representa la ecocrítica: la *Association for the Study of Literature and Environment*. Lo que encontramos es que, aunque los inicios discurren más bien por sendas literarias, como puede observarse ya en el mismo nombre, la asociación se configura hoy como una especie de sede multidisciplinar que responde a la necesidad de entender lo siguiente (ASLE, 2019): “*the meanings of the natural environment and the complexities of human relationships with each other and with the more-than-human world*”. Así, la ecocrítica literaria quedaría

¹³ *Humanidades ambientales* es la expresión que, por ejemplo, emplea hoy en día la asociación con la que se constituyó oficialmente la crítica literaria ecologista; es decir, la *Association for the Study of Literature and Environment* (ASLE).

¹⁴ Puede observarse en el mismo libro mencionado antes: *Ecocriticism: the essential reader*. Publicado en el 2015, se agluta bajo el encabezamiento de la palabra *ecocrítica* un repertorio de artículos no exclusivamente del tema literario.

integrada en un sentido más abarcador, que es el de las humanidades ambientales (ASLE, 2019):

Today ASLE offers a center of gravity for ecocriticism as well as growing international community of scholars and teachers across the humanities and arts—representing disciplines such as literature, history, philosophy, film and media, cultural studies, religious studies, cultural geography, and anthropology. This vibrant area of research and teaching falls under the umbrella term “the environmental humanities”.

Pero, entonces, debemos hacernos la siguiente pregunta: ¿qué son las humanidades ambientales? ¿Cómo se puede definir algo cuyo objeto de estudio es tan multiforme y cuya manera de proceder tan polifacética? Probablemente el concepto de escuela, que bien valdría para los ámbitos particulares, como el de la literatura, resulte demasiado limitado para aglutinar tantas y tan variadas disciplinas. Más conveniente, en cambio, parece ser emplear la expresión *corriente ideológica*, tal cual sostiene Buell (2005: 11). En el mismo sentido se expresa Opperman (2010), que sin renegar de la palabra *ecocrítica*, se refiere a ella como una actitud intelectual común que impregna distintas disciplinas del conocimiento y que coincide en aceptar un mismo desafío y una misma finalidad. Queda claro, por lo tanto, que cuando hablamos de *ecocrítica*, podemos entenderlo como ecocrítica *strictu sensu* y ecocrítica *lato sensu*. Y que cuando lo tomamos en el sentido más aperturista, haríamos mejor en utilizar la expresión *humanidades ambientales*, que ha de entenderse como una corriente ideológica que enfrenta un asunto desde los más variados prismas del humanismo.

Cabe en este punto preguntarse: ¿qué es lo que caracteriza a esta corriente? Tres atributos fundamentales pueden señalarse: el carácter interdisciplinar, el carácter intuitivo y el carácter comprometido con la realidad histórica, general, del ser humano. El carácter interdisciplinar es, evidentemente, una consecuencia del objeto de estudio. El estudio de un acontecimiento tan intrincado y con tantas manifestaciones como es el fenómeno de la crisis medioambiental y de lo que entraña, la relación mundo-ser humano, solo puede acometerse de poco en poco, de parcela en parcela y haciendo un esfuerzo de concentración en cada una de ellas. Ahora bien, todo ese repertorio de ejercicios desarrollados como en jurisdicciones particulares sería en vano de no ser por un esfuerzo consistente en sistematizar todo de la misma manera que lo hace un organismo; es decir, coordinando la acción de sus órganos para funcionar como un todo. No se trataría, por consiguiente, de una naturaleza meramente multidisciplinar, sino, sobre todo,

interdisciplinar; esto es, la intención de establecer relaciones de dependencia entre unas y otras disciplinas. De esta suerte ha acontecido a lo largo de la historia de la ecocrítica. La misma *Association for the Study of Literature and Environment*, cuya revista lleva el nombre de *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* (ISLE), cifraba su razón de ser en la necesidad de aglutinar la inmensa muchedumbre de disciplinas en un eje común capaz de favorecer las relaciones y el intercambio de ideas (ASLE, 2019). Asimismo, ya en 1996 señala Glotfelty que el deseo de comprensión de la relación del ser humano con lo no humano ha de canalizarse por los diferentes campos de las humanidades, haciendo especial hincapié en el aspecto filosófico de la ética. Y para facilitar dicha empresa, pone a disposición del lector un nutrido repertorio bibliográfico¹⁵ que recorre ámbitos como la historiografía medioambiental, la antropología, la psicología, la filosofía y la teología (2010: 57-58). Por si fueran pocas las disciplinas de las humanidades, habría que añadir, además, la ciencia natural. Es corriente establecer en la cultura una división entre las humanidades y la ciencia natural, pero tal división constituiría todo un sinsentido para el estudio de un fenómeno cuya revelación viene hecha, en gran parte, por la ciencia. Las humanidades ambientales, aun haciéndose desde las humanidades, mantienen una estrecha conexión con la ciencia natural —recuérdese, por ejemplo, el caso de Rueckert—, con la cual también ha de coordinarse.

No obstante, esto que se ha dado en llamar carácter interdisciplinar habría que ponerlo en duda en el caso de las humanidades ambientales. Es cierto que la intención de la ecocrítica es esta, pero ¿es así?, ¿es una característica representativa? Responder adecuadamente a esto nos alejaría de nuestro propósito en estos momentos, que es hallar la definición de las humanidades ambientales; sin embargo, debemos advertir de que se trata de una cuestión sobre la que convendría indagar. Del atomismo y el especialismo, entendidos como aislacionismo, solo se puede esperar un ejercicio positivista, pero nunca una teoría de alcance general. Unos resultados aislados en los límites de cada disciplina contravendrían el sentido de la ecocrítica general, que, a veces en clara semejanza con la antropología general —especialmente a partir de la llamada tercera oleada, ya en la primera década del 2000— (Slovic, 2010), consiste en generar relaciones sistemáticas para entender una realidad global y compleja. Hay que recalcar, por tanto, la importancia

¹⁵ En realidad, la tendencia interdisciplinar se halla en la misma raigambre de la ecocrítica como puede apreciarse en el artículo de Rueckert. En este se propone una biblioteca constituida por una amplia bibliografía relativa a las ciencias naturales, la geografía, las ciencias sociales, la historia, los llamados *American Studies*, la literatura y los medios de comunicación (1996).

de conectar, de fundir las ideas ya filtradas, de vincular las disciplinas, recalcar, en definitiva, la importancia de sistematizar: las partes en el todo y el todo en las partes.

La segunda propiedad de las humanidades ambientales, acaso la que constituye el sustrato de las humanidades todas, es la de preservar la libertad, la de hacerlo de la única manera en que puede ser esto: individualmente. Antes que responder a un determinado sistema metodológico, se opta por establecer un marco general que garantice el libre desarrollo de diferentes acciones individuales. La razón de ello es procurar salvaguardar la intuición, que es siempre del individuo y no de la razón objetiva. Se trata, por tanto, de un proceder espontáneo, de proteger el *logos* intuitivo sorteando las normas predeterminadas y deterministas, rehusando la reglamentación, que fatalmente impone un modelo de pensamiento único y aleja, consecuentemente, la posibilidad de aspirar a la verdad. Y no es esta propiedad *rara avis*. El carácter libre y antirreglamentista propio de la ecocrítica no es un fenómeno aislado. En realidad, se halla en estrecha sintonía con multitud de tendencias posmodernas desarrolladas fundamentalmente a finales del siglo XX y comienzos del XXI (Opperman, 2010), tendencias que en algunas áreas académicas, es el caso de la crítica literaria, se compendian bajo la denominación de *Estudios Culturales*. Y es que si entendemos los Estudios Culturales como estudios “esencialmente eclécticos [...] que rechazan las rígidas delimitaciones intelectuales y quieren abrazarlo todo con absoluta libertad” y entre cuyos temas se hallan “[el] ecosistema, [la] tecnocultura, [la] ciencia y ecología” (Viñas, 2007), puede uno percibirse de que la ecocrítica, al menos la literaria, podría encajar perfectamente en la nómina de estos.

Ahora bien, esta especie de territorio liberal en el que se allana el terreno de la razón para ponerla al servicio de la propia intuición puede tropezar con un escollo: la posible desembocadura en el escepticismo. Todo subjetivismo que olvida la dimensión objetiva de la realidad y el conocimiento acaba por engendrar el relativismo y, seguidamente, el escepticismo, que es en nuestros días causa de irritación entre muchos filósofos y una de las contiendas que más perentoriamente debe concernir al ecologismo. Habría que examinar minuciosamente qué tiene de reprobable el escepticismo, pero, de entrada, en este caso, es evidente que no favorece la coordinación colectiva de lo que unos investigadores y otros puedan hallar. Si la verdad es subjetiva; entonces, cada sujeto es portador de su propia verdad y cada intento por probar razonablemente que la verdad de uno es más certera que la de otro una pérdida de tiempo. La razón, que es instrumento objetivador, búsqueda colectiva de la verdad, queda encerrada en los límites epistémicos

del individuo aislado en sí. Y esto, como hemos dicho, conduce indefectiblemente a la absurda diseminación de los resultados, al aislamiento de los esfuerzos y, en fin, al descrédito de la misma razón.

Por último, las humanidades ambientales se definen también por el compromiso moral y ecológico de la realidad. No una realidad exclusivamente ambiental, sino la realidad toda, la histórica. Este espíritu servicial se halla en su misma raigambre y es, justamente, lo que propicia su nacimiento. Recuérdese el experimento de Rueckert, cuya justificación obedece al deseo de ser, mediante la literatura, parte de la solución al problema ecológico (1996). De igual modo acontece con el surgimiento de la ASLE, en cuyo nombre, *Association for the Study of Literature and Environment*, ya se puede advertir que no es, en esencia, el estudio de la literatura medioambiental, sino el del medioambiente en correlación con la literatura. En definitiva, un carácter pragmático, práctico, instrumental (Flys, 2011: 147). En este sentido se expresa Lawrence Buell (1995) cuando sostiene lo siguiente: “*Ecocriticism might succinctly be defined as study of the relation between literature and environment conducted in a spirit of commitment to environmental praxis*” (583). Y es que, como ya hemos señalado, en consonancia con los estudios culturales y especialmente siguiendo el modelo de la crítica feminista (Glotfelty, 1996), la ecocrítica, tras su quehacer teórico, se afana en el ejercicio de la concienciación (Bula, 2009). Su razón de ser es despertar la conciencia, ponerla cara a cara con un fenómeno de la realidad al que no se presta suficiente atención. No necesitamos concienciarnos sobre aquello que ya ha alcanzado nuestra claramente conciencia; es decir, concienciar es siempre despertar en algo sobre lo que cae un velado sueño. Y esto nos arriba a una idea tan obvia como capital: hay aspectos de la realidad humana que solo pueden transformarse por fuerza de una actuosa voluntad y no puede haber esto si antes no se ha visto, no se ha comprendido, la realidad que se desea cambiar. Para desear es necesario haber visto lo deseado y esto, que para algunos no será más que un hecho evidente, constituirá uno de los temas más enjundiosos para el asunto teórico de la crisis ambiental.

Pero más allá de las particularidades del concienciar, hay que decir que, del mismo modo que sucedía con las características previamente descritas en la ecocrítica, el ideal de compromiso con la realidad trae consigo un posible problema, ya anticipado antes: el difícil equilibrio entre el quehacer teórico, la actividad delimitada en el ámbito académico, y el deseo de tener una incidencia más allá de este ámbito. ¿Cómo satisfacer

el deseo pragmático sin contagiar de burdo pragmatismo la parte intelectual? ¿Cómo ser fieles al principio de tomar en serio el problema medioambiental y, al tiempo, obrar en consecuencia en el plano social? Son cuestiones que deben estar presentes y que merecen una sosegada meditación, aunque no las trataremos aquí.

Llegados a este punto, y como síntesis de este apartado, conviene recoger en unas líneas la evolución histórica de lo que se ha entendido y entiende con el término *ecocrítica*. Tres son las definiciones más destacadas. La primera de ellas es la que surge con el nacimiento del término. La *ecocrítica* definida de la siguiente manera: *un género de crítica y estudio literarios que se efectúa aplicando los conceptos propios de la ciencia ecológica sobre los fenómenos literarios*. Es una definición que, si bien llega inspirada en la ecología, se ciñe a la literatura y refleja un tipo de crítica textualista o inmanentista; esto es, centrada en los fenómenos literarios, en lo que los formalistas llamarían *literariedad* y que, en términos generales, podríamos llamar el valor cualitativo de la expresión. Resulta, por tanto, una idea poco provechosa para el designio de transformación que caracteriza al ecologismo y a la propia ecocrítica hoy en día.

La segunda es la que se establece en la constitución de la ecocrítica en calidad de escuela oficial. Si tomamos la definición de Glotfelty, advertimos que la *ecocrítica* quedaría definida como *el estudio de la relación de la literatura con el medio físico*. Sin embargo, la lógica de los razonamientos nos conduce a reformular la definición suscitada sosteniendo que la ecocrítica, de acuerdo con la intención de Glotfelty y otra serie de hechos ya explicados, solo cabe entenderse coherentemente como *el estudio de la relación entre el ser humano y el medio físico a través de la literatura*. Se trata esta de una definición que refleja un fenómeno adscrito a la crítica literaria; no ya con un carácter textualista, sino más bien contextualista, entendiendo por contexto la circunstancia histórica del ser humano creador y receptor del texto, el lugar del mundo en el que se inserta y cobra sentido una obra determinada al ponerla delante del telón de fondo, que son los hechos con los que contrasta y se dibuja su perfil. Este segundo tipo de concepto asociado al vocablo *ecocrítica* discurre perfectamente por el camino de los fines reformistas del ecologismo. Rectifica, por tanto, el rumbo desviado que desde la salida tomó. Pues, procúrese responder a este respecto lo siguiente: ¿es de alguna utilidad estudiar, como pretendía Rueckert, el carácter literario de los textos para entender, cualquiera que sea el método escogido, el fenómeno histórico de la crisis ambiental?

Y por último, la *ecocrítica* en su acepción de *humanidades ambientales*, que puede entenderse de este modo: *corriente ideológica que salpica todas las disciplinas humanísticas y colabora estrechamente con la ciencia natural y cuya preocupación fundamental es el fenómeno particular de la crisis medioambiental, para cuyo entendimiento es condición sine qua non tratar el fenómeno universal de la relación del ser humano-naturaleza*¹⁶. Con esta última definición de la *ecocrítica* se pone de manifiesto el carácter polisémico de la palabra, que es susceptible de generar confusión. De modo que precisamos lo siguiente: en sentido estricto, puede entenderse como una corriente circunscrita al ámbito de la crítica artística, especialmente la literaria, donde se engendró; y en sentido amplio, una corriente que engloba las humanidades de manera integral. Para evitar equívocos, lo deseable sería restringir el uso del término *ecocrítica* para las disciplinas dedicadas a la crítica, de tal suerte que pueda decirse, por ejemplo, *ecocrítica literaria*. Y convendría desecharlo para referirnos a lo que más nítidamente nos referimos empleando la expresión *humanidades ambientales*.

¹⁶ En las páginas dedicadas a desarrollar el objeto de estudio de las humanidades ambientales explicaremos con más detalle en qué consiste esa relación ser humano-naturaleza y en general todo lo que implica la idea de crisis ambiental.

3. Objeto de estudio y conceptos fundamentales de las humanidades ambientales

Desde los comienzos, hacia los años 70, hasta lo que Lawrence Buell llamaría *segunda oleada*, enmarcada entre los años finales del siglo XX y los primeros del siguiente, la ecocrítica se desarrolla principalmente en el ámbito literario—al menos, bajo la denominación de este nombre—¹⁷. Es decir, es el texto literario lo que atrae las miradas de los estudiosos adscritos a este movimiento. Pero hay que matizar: no es precisamente el estudio o la función teórica el rasgo más sobresaliente de la primera fase de la ecocrítica. Esta primera oleada se caracteriza esencialmente por un acusado carácter reivindicativo, activista e incluso manifiestamente reacio a la teoría. El lema de aquellos años *I'd be prefer hiking*, en español, *preferiría estar haciendo senderismo*, es la prueba más palmaria. A través de esta expresión se daba a conocer la resignación desencantada con que los académicos preocupados por la cuestión ecologista se veían obligados a compatibilizar su labor intelectual y sus deseos de transformación social (Flys, 2010: 86). Pero el lema es también una señal inequívoca de la trivialidad con que se afrontaba el tema medioambiental. Se tendía a anteponer la búsqueda de experiencias sensoriales ligadas a la naturaleza sobre la experiencia intelectual acerca de la misma. Lo cierto, sin embargo, es que no hay, no debe verse, en absoluto inconveniente en compatibilizar estas dos clases de experiencias; es más, con toda seguridad la una requiere de la otra para la causa ambientalista. Lo contrario; es decir, tomar el estudio teórico del problema ambiental y separarlo de la experiencia directa del contacto con el entorno natural o viceversa conlleva esto: o bien proceder a un estudio cerrado al conocimiento que la vivencia personal y directa, acentuada en los sentidos, pueda proporcionarnos; es decir, esquilmar de partida nuestras posibilidades de comprensión; o bien renunciar a esta en pro de una especie de hedonismo que poco puede contribuir para la labor de concienciación social que el ecologismo de veras pretende.

Probablemente haya sido este desdén a lo intelectual desde la esfera intelectual, este carácter anodino y contradictorio, la raíz y principal razón de los defectos que la ecocrítica ha ido arrastrando en los años siguientes. Durante cierto tiempo la crítica ecologista

¹⁷ Tal y como puede observarse en el artículo escrito por Glotfelty (1996) *Introduction: literary studies in an age of environmental crisis*, el tema referido al medioambiente había sido objeto de estudio por parte de investigadores de varias disciplinas. Sin embargo, desde la acuñación del término *ecocrítica* su uso ha abundado especialmente en el campo de la literatura.

ostentó, y ostenta aún, una mala consideración en ciertos sectores del ámbito académico. Fue contemplada desde el comienzo como un ejercicio “*amateur*” (Buell, 2005: 6) de poco rigor. Pero lo cierto es que no fue la ecocrítica anatemizada gratuitamente. Razones había para ello: el debate y las discordancias que todavía se daban en el año 2010 —más de 10 después de su creación— acerca de la existencia de un método, de varios métodos o la carencia de este para el ejercicio de la ecocrítica son una muestra evidente de la enorme dispersión de pareceres y el exiguo espíritu de sistematización (Opperman, 2010; Flys *et al.*, 2010). Las numerosas contradicciones en las definiciones dadas y las veleidades en torno al objeto de estudio también.

Claramente los primeros años de vida de cualquier cosa condicionan el resto en una proporción muy notable y lo que es rotundo y transparente de los inicios de la eocrítica es que, lejos de ser una actividad intelectual, es generalmente activista, práctica y propolítica. La faceta más destacable de esta primera fase o primera oleada es la promoción del *nature writing*. Este género literario, tan característico de la cultura estadounidense, parecía, a los ojos de los críticos, encarnar como ningún otro las virtudes de una posible literatura ajustada a los fines ecologistas. Su características, género de no ficción, ensayístico, de representación realista, se estimaban adecuadas para transmitir la fuerza estética de la naturaleza salvaje sin dejar de ser fieles a la pura realidad, la que era menester acercar al lector. De tal suerte que a lo largo de toda la primera fase se fomentará la lectura y escritura del *nature writing*, no sin un cierto tono laudatorio y propagandístico, por cierto, poco favorable para ganar la confianza necesaria de los críticos más contrarios, como señaló Philips (1999: 582-584).

Como se ha dicho, la presencia del *nature writing* en la primera fase es protagonista. Se promueve y se ovaciona. Pero esta tendencia consistente en prescribir el género adecuado para la concienciación ecologista pone de relieve cierta contradicción similar a la acontecida en la generalidad de los llamados estudios culturales, en los cuales, como dejamos dicho en el análisis de la definición, podría tener un hueco la ecocrítica en coherencia con una serie de características que compartiría con otros estudios de semejante condición. Viñas advierte el hecho paradójico de que, si bien los estudios culturales pretenden caracterizarse programáticamente por tratar de preservar en la actuación los valores de la libertad y pluralidad —en el quehacer académico hemos de suponer—, en la práctica, más allá de las declaraciones, se puede encontrar ciertas actitudes censoras que contravendrían los principios prefijados (2007: 571). Pues bien,

algo similar puede entreverse en la primera fase de la ecocrítica con lo que parece ser una prescripción del tratamiento adecuado para la concienciación ecológica. De antemano se afirma: la literatura ecologista es *x* y contiene *x* características. También el estudio de la misma: la ecocrítica debe ser *x* y ejecutarse de *x* manera. Y lo que en abstracto decimos *x*, en la práctica resulta ser normalmente *nature writing* y, ocasionalmente, literatura romántica anglosajona. Y, en efecto, aquella obra que no refleje un paisaje natural al modo del *nature writing* no es satisfactoriamente ecologista o aquella que no sea expresamente ecologista no será digna del ámbito de la ecocrítica. Un ejemplo lo hallamos en el escrutinio de la literatura española que Paredes y McLean (2008) llevaron a cabo con ánimo de hallar las obras susceptibles de análisis ecocrítico. Del análisis hecho se concluye que de toda la historia conocida del canon de la literatura española solo la obra del autor Miguel Delibes es adecuada para los propósitos de esta crítica (2003: 8). El motivo que se alega es el siguiente: solo la obra de este autor refleja de manera explícita un mensaje comprometido con la causa ecologista. Lo que de aquí puede deducirse es que todo aquello que no se corresponda con unas determinadas condiciones fijadas *a priori*, no habría de merecer la atención de la ecocrítica. Es evidente que una premisa tal cual es esa lleva a contradecir el principio de libertad metodológica. Además, niega la función de la literatura como lugar para examinar al ser humano independientemente de la tesis que el autor pretenda transmitir o de la intención que en el fondo albergue.

Dado esto, podemos decir que hay en la primera fase cierto afán normativista. En realidad, si más agudamente prestamos atención a las características que definen el nacimiento de la ecocrítica, rápido nos percatamos de que se trata de una consecuencia natural. Todo en esta corriente se supedita al pragmatismo (Flys, 2011:148), al ser o no ser de utilidad. Y así, todos los autores coinciden en un mismo objetivo: ser partícipes de la solución de un problema, que se considera como fenómeno probado y se da por sentado. Y todos los autores —estudiosos de la ecocrítica—, si bien con variaciones en el proceder, se inclinan hacia la misma solución: llevar el foco de atención hacia la realidad natural y anclarla ahí donde se expresa el problema. Parejamente acontece con la crítica feminista (Flys *et alt.*, 2010), entre cuyos objetivos se revela el otorgar un mayor protagonismo a la mujer en la cultura, hacer visible un problema de discriminación velado por diferentes razones. Puede decirse, por consiguiente, que existe una especie de doctrina emanada de la voluntad de concienciar, que es trasladar nuestra conciencia a una porción determinada de la realidad. Así, diríase que subyace en la primera fase de la ecocrítica una especie

de axioma cuya fórmula podría cifrarse como sigue: todo aquello que representa la realidad natural en primer plano, que nos hace entender la interdependencia de los elementos, que adopta, en definitiva, un posicionamiento ética y estéticamente *ecocéntrico* es apreciable para la ecocrítica y todo aquello que salte fuera de estas condiciones carece de interés o es incluso reprobable. Ahora bien, conviene hacerse las siguientes preguntas: ¿debe la ecocrítica ceñirse exclusivamente a las obras ecologistas?, ¿cuál es la condición propiciatoria para que una obra pueda ser calificada de ecologista?, ¿solo aquellas obras en las que se representa sobresalientemente la naturaleza merecen la consideración de ecologistas? Con el discurrir del tiempo todos estos interrogantes se irán despejando paulatinamente. Podrá observarse que las condiciones para obtener la etiqueta de ecologista no se solapan con los rasgos distintivos del género *nature writing*, que el ecologismo no se equipara a tener la moderna o posmoderna conciencia ecológica del siglo XX y XXI y que la ecocrítica, sea como humanidades ambientales, sea como crítica de arte, amplía su radio de estudio hasta allí donde cualquier cosa le dice algo de nosotros mismos, del hombre, en relación con el mundo alrededor.

Pero, volviendo a la primera fase, erraríamos gravemente si viéramos en la profundización teórica uno de sus signos de identidad. Será, más bien, con la constitución de la segunda oleada cuando la función de la literatura en la ecocrítica comience a abandonar el plano meramente promocional al que había sido relegada. Será, en fin, cuando comience a componerse como un medio no solo de concienciación, sino también de reflexión¹⁸.

Hacia finales de la última década del siglo XX se suceden una serie de acontecimientos que pueden englobarse en lo que se denomina *segunda oleada* de la ecocrítica. El de mayor importancia es el reconocimiento cada vez más patente del objeto de estudio que verdaderamente se requiere para poder desarrollar los propósitos de la ecocrítica: la crisis medioambiental. El ensayo de Glotfelty y el libro colectivo *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology* son la prueba más clara (1996). Ya no se trata del texto literario con referencias al tema de la naturaleza ni de las obras que reflejen la crisis ambiental o la lucha conservacionista, tampoco es aquello del trasvase de la ecología como ciencia al análisis textual de los estudios literarios que proponía Rueckert. Se trata ahora de la crisis medioambiental en su fáctica realidad, donde fáctica

¹⁸ Esto no quiere decir que hasta la llegada de la segunda oleada de la ecocrítica no se hubiera desarrollado ningún tipo de labor reflexiva. Tan solo que la actividad más distintiva no era el ejercicio teórico.

hace alusión a los hechos que podemos decir objetivos, por suscitarse en los objetos del exterior a nosotros y, a la par, los hechos que llamamos subjetivos, los que se aparecen en la mente, en la conciencia, de cada sujeto. Todo ello supone un vuelco total en cuanto al objeto de estudio, que se ciñe a un fenómeno muy concreto de la historia contemporánea que, simultáneamente, obliga a ir más allá del particular hecho histórico, ir a lo fundamental; a saber en este caso, la relación del ser humano con la naturaleza¹⁹. Y matícese: no la naturaleza reducida a lo que vulgar y corrientemente es relativo a expresiones como *campo*, *entorno natural*, *paisaje rural*, *animales y plantas*, sino, en rigor, la naturaleza en su más cargada entraña significativa, englobando todas las realidades como la misma palabra incluye. En fin, un fenómeno endiabladamente complejo para cuyo entendimiento es la ciencia natural por sí sola vaga e insuficiente, que debe completarse con las humanidades en su conjunto, siendo la participación de cualquier disciplina útil y deseable (Slovic, 2010).

Este desplazamiento dado en el objeto de estudio acarrea y puede apreciarse en una serie de consecuencias. La primera de ellas es que la ecocrítica *lato sensu* comienza a recibir denominaciones más generales, entre ellas pueden significarse *humanidades ambientales*, *estudios medioambientales* o *estudios culturales verdes*. La acuñación de nuevas expresiones es clara consecuencia de lo que es evidente en el objeto de estudio y es que algo tan complejo y global apela forzosamente a un tratamiento interdisciplinar. Por otro lado, no solo comienzan a incorporarse nuevos campos académicos, sino también nuevos temas, todos ellos relacionados en última instancia con la crisis ambiental, como por ejemplo el tema de la tecnología y la cultura o el tema de las relaciones entre el medioambiente y las distintas sociedades (Raymond y Salas-Durazo, 2014: 296). En este punto cobra relevancia el estudio de los grupos sociales más susceptibles de padecer las consecuencias del deterioro ambiental por cuestiones de desigualdad económica o de injusticia social. Dicha vertiente tomará el nombre de *environmental justice* (Flys *et al.*, 2010). Parejamente, la atención sobre el espacio físico o el espacio medioambiental, hasta entonces muy constreñida, concretamente acotada al espacio natural local —siendo lo local normalmente lo anglosajón—, se extiende hasta alcanzar todo tipo de lugares, inclusive los urbanos, así como la totalidad de la dimensión geográfica terrestre (Flys, 2010: 86; Buell, 2005: 12). Asimismo, el *ecocentrismo*, tesis ética y estética del

¹⁹ Se ve claramente en el artículo canónico de Glotfelty (1996): *Literary studies in an age of environmental crisis*. A pesar de las paradojas que hemos apuntado en el apartado dedicado a la definición no hay duda de que es esta la idea fundamental que Glotfelty transmite.

ecologismo por antonomasia que prácticamente había sido incuestionable hasta entonces, abre paso a variantes y discrepancias de entendimiento y valoración crítica (Cohen, 2004: 26), de modo que se fija un debate más aperturista donde sí tiene cabida el verdadero principio de pluralidad que se pretende en este tipo de corrientes dadas a la reflexión intuitiva. Y, por último, se establece claramente la doble función de las humanidades ambientales: una social-reformista y otra intelectual, cuyo objetivo, aspirar a entender las cosas, se considera en esta ocasión como un elemento necesariamente paralelo al activismo (Cohen, 2004: 24).

Así es que, conviene insistir, la crisis medioambiental pasa de impulsar el estudio de la literatura en relación con la naturaleza a tornarse el propio objeto de estudio (Cohen, 2004). Un acontecimiento que había sido esencialmente advertido y analizado por la ciencia natural se abre hueco en las humanidades. Ahora bien, hecha esta aclaración con respecto al objeto de estudio, se presenta la siguiente cuestión: ¿cómo llevar a cabo dicha empresa, este estudio de la crisis ambiental desde el ámbito de las humanidades? No hay en las primeras respuestas académicas a un consenso nada claro. Las competencias de las humanidades frente a la ciencia quedan sin determinar y la mirada analítica de los primeros trabajos se dispersa entre subjetividades²⁰ como si no encontrara un paradigma al que atenerse concretamente. Ello conducirá, no infrecuentemente, a tomar como referencia la ciencia natural, a repetir lo que desde ella se dice disimulándolo con ciertas apariencias humanísticas y, en definitiva, a ceñirse al pensamiento científico naturalista, como es la concepción de la crisis ambiental como un fenómeno sustancialmente físico-biológico. Tal hecho es apreciable, por ejemplo, en el volumen colectivo *Climate and literature. Reflections of environment*. Acerca de este libro Heffes comenta (2004): “algunas de las problemáticas abordadas son las especies en vías de extinción, la lluvia ácida, el calentamiento global, la contaminación, la deforestación, la desertificación...” (22). No es una obra de ciencia natural y, sin embargo, la atención —tal y como se desprende de las palabras de Heffes— recae sobre aspectos que, si bien pueden mirarse desde lo social y humano, son, en esencia, aspectos de naturaleza física y biología; es decir, más objeto de la ciencia que de las humanidades.

²⁰ En la ecocrítica literaria, la subjetividad se torna en subjetivismo; es decir, en aislacionismo y, en fin, el escepticismo cuando se practica el denominado *narrative scholarship*. Tal es el nombre acuñado para hacer referencia a un estilo personal en el comentario y crítica literarios (Flys, 2011: 147). La existencia de tal estilo denota claramente la necesidad de refugiarse en lo personal ante la incapacidad para ofrecer una orientación y un ejercicio comunes.

La necesidad de aferrarse a la ciencia natural pone de relieve que, en efecto, existe cierta confusión acerca de cómo efectuar el examen de la crisis ambiental desde una dimensión distinta a la científica naturalista. Ahora bien, el hecho de que la crisis medioambiental se manifieste físicamente, que sea un fenómeno sensiblemente mensurable y, por consiguiente, asimilable al marco metodológico de la ciencia natural, no quiere decir que deba ser un asunto privativo de la misma, ni siquiera que el problema deba entenderse necesariamente como una cuestión exclusiva o primariamente de tipo físico. Aceptar esto sería caer en el mismo culto idolátrico que durante todo el siglo XIX se rindió a la ciencia, la misma fe ciega. Sería precipitarnos a la herencia decimonónica de que verdadero es aquello que se expresa en el conocimiento procedente de lo sensible, que solo a la física le compete este examen, quedando las humanidades para temas como este relegadas a una función meramente subsidiaria. Pero lo cierto es que todo fenómeno, inclusive los externos al individuo humano, tiene su dosis de humanidad. Abocados a una existencia desdoblada en sujetos y objetos —al menos desde el punto de vista epistémico—, todo ha de plantearse en términos de relación entre el mundo y el ser humano. Así, cualquier acontecimiento de tipo físico percibido tiene su reflejo sobre la conciencia humana, cualquier problema planteado en término físicos tiene su extensión en términos ideales y sentimentales²¹. Y cuando hablamos de ese espacio interno, tan umbrío para los sentidos de la ciencia, tan difícilmente escrutable inclusive para la psicología moderna, quizás estemos en disposición de afirmar que son las humanidades las que tienen aquí su mejor campo de actuación. Podría refutarse, quizás, el hecho de que las humanidades están peor dotadas que la ciencia en el afán de alcanzar conocimiento objetivo del mundo. Los sentidos, instrumento probatorio de la ciencia, son probablemente la más portentosa fuerza de creación de sentido, de asimilación colectiva de la verdad. Recuérdese el método científico, que primero procede con la deducción matemática y busca luego legitimar el resultado en forma sensible o viceversa. Pero los sentidos, que resultan tan aparentemente suficientes para objetos a los que no atribuimos el don de la conciencia, no lo son tanto cuando se trata de seres con esta peculiar característica —sea lo que sea verdaderamente lo que llamamos conciencia—. Allí, en la conciencia, los juicios que proceden de la información sensible se mezclan inmediatamente con ideas y emociones exclusivas de cada individuo y cuando la

²¹ Esta separación de lo físico y la conciencia en órdenes distintos obedece al deseo de facilitar el proceso metodológico para el estudio de la crisis ambiental desde las humanidades. Pero no debe leerse aquí una afirmación dualista en el orden ontológico.

naturaleza de los juicios ya no depende exclusivamente de lo externo, sino también de lo interno e individual; entonces, lo objetivo se impregna de subjetividad. Es decir, los sentidos son una herramienta cognoscitiva de con notable capacidad objetivista para estudiar lo físico externo, como el deterioro de un paisaje natural, pero no tanto para estudiar lo mental interno, como es necesario hacer cuando se trata del ser humano.

En cualquier caso, lo importante con relación al objeto de estudio es que el fenómeno de la crisis medioambiental no solo es una cuestión de la ciencia natural, también lo es de las humanidades. Y esto no ha de significar que las humanidades deban limitarse a reproducir los contenidos de la ciencia²² (Heise, 1997; Buell, 2005). Como hemos dicho, cada fenómeno físico pertenece a la observación del hombre, desencadena una reacción en él y establece una interacción física y mental. La misma consideración del problema ambiental como problema nace del hombre, del fruto de una deliberación. Y esto, que no es materia de estudio de la ciencia, debe serlo de las humanidades ambientales. Se trata, en definitiva, de afrontar el estudio de un mismo fenómeno desde distintos prismas. Aceptar que cada perspectiva, cada manera de proceder, posee una capacidad para generar conocimiento y que, sumadas entre sí, constituyen el proceso dialéctico por el cual nos podemos aproximar a un mayor grado de certidumbre sobre la verdad. También así cuando se trata de fenómenos de tipo físico o ambiental. Quizás sea esta, por cierto, la mayor virtud de las humanidades ambientales: el no renunciar a las cosas del ámbito físico, el no delegar a la ciencia natural ningún asunto, el querer ser partícipes, de manera autónoma pero no independiente de la ciencia, del estudio de la crisis ambiental. Dicho esto, habría que preguntarse qué posibilidades metodológicas hay para estudiar el problema ambiental sin recurrir a la ciencia natural; sin embargo, con ello nos desviaríamos del tema de esta sección, el objeto de estudio. Solo anticiparemos que con frecuencia se recurre a métodos alternativos a la ciencia natural, como la fenomenología de Husserl, que, recuérdese, se establece, tras la publicación de *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, como contrapeso al científicismo decimonónico que, exitosamente, había hecho creer que las cosas físicas solo pueden explicarse a través de la ciencia natural.

El objeto de estudio de las humanidades ambientales es, por tanto, la crisis ambiental y todo cuanto esto conlleva, que sencillamente puede resumirse en la relación

²² El mismo ensayo de Rueckert (1996) o, por ejemplo, la obra *The comedy of survival: studies in literary ecology*, en la que se recurre a la biología para explicar la relación del ser humano con la naturaleza.

ser humano-mundo o *ser humano-naturaleza*. Ahora bien, ¿cómo puede establecerse este objeto de estudio más concretamente? Dos ideas aparecen de manera recurrente en la ecocrítica o las humanidades ambientales: el espacio o el lugar —y aquello que lo integra— y la reacción emocional y racional que en el ser humano se despierta ante tal realidad. Prestar atención al espacio o al lugar se justifica por manifestarse la crisis en el medio circundante (Flys *et al.*, 2010: 16), que exige fijarse tanto en lo más concreto, el entorno inmediato, como lo más general, el globo terráqueo (Opperman, 2010: 18). De entre las distintas obras que han puesto de relieve la idea del lugar sobresale *Sense of place and sense of planet: the environmental imagination of the global* (Flys *et al.*, 2008: 21), en la que se pueden advertir dos formas de concebir el espacio; una local, bajo la denominación de lugar —*place*—, y una global, que afecta a todo el planeta. En realidad, Buell (2005) había ya fijado esta distinción unos años antes en *The Future of environmental criticism*. En concreto, llega a discernir la noción de espacio —*space*— de la noción de lugar —*place*— recurriendo a la disciplina geográfica. Así, señala que, mientras que la palabra *espacio* entraña una idea referida a lo topográfico y geométrico, lo físico, en definitiva; la palabra *lugar* connotaría una serie de significados culturales derivados de la vida social humana en un determinado espacio. Así, la ecocrítica en general o las humanidades ambientales habrían de ocuparse, por ejemplo, de analizar el grado de arraigo hacia estas dos formas conceptuales del *espacio*: el apego hacia el territorio local, así como el sentimiento de pertenencia a un mismo planeta. De hecho, algunos autores han apuntado al sentido del lugar y del espacio como los factores que deben tenerse presentes en la búsqueda de las soluciones ambientales. Heise (2008), por ejemplo, sostiene que el sentido de espacio que corrientemente se instala de manera instintiva en las personas es del espacio reducido a lo local. A su juicio, es crucial, en cambio, una conciencia con sentido general, saber que lo que acaece aquí tiene su efecto en lo de más allá, para poder entender y corregir una crisis cuyo alcance físico es global. En cierta consonancia con lo que proclama el lema ecologista *think globally, act locally*.

De modo que las nociones de *espacio* y *lugar* constituyen una gran parte de esta del objeto de estudio de las humanidades ambientales. Indisolublemente ligadas a estas nociones se halla la reacción humana al entrar en contacto con el entorno que le rodea. Y más concretamente, la reacción primaria más inmediata, que es la de las *sensaciones* (Gärdenfors, 2006). Es decir, hay en la ecocrítica un empeño por ceñir la atención hacia aquel territorio donde más se evidencia la proximidad del ser humano con el mundo de

alrededor (Binns, 2011: 61), donde menos notable sea esa posible separación entre el yo y lo otro. Probablemente este empeño obedezca, de nuevo, al deseo de concebir al ser humano como ser perteneciente al mismo orden de las cosas, ese esfuerzo por plantear la existencia en una unidad integral, en este caso, unidad física o natural. Es perfectamente apreciable, por ejemplo, en el artículo *Beyond ecology: self, place, and the pathetic fallacy*. Evernden (1996: 93) propone concebir la piel, ese órgano limítrofe entre lo de ahí fuera y lo de aquí dentro, como el área donde el ser humano se funde en sensaciones con la realidad. No una frontera que aísla en sujetos particulares, sino un lugar de mezcla y trasferencia. En suma, las sensaciones serían las formas de la conciencia que mejor manifestarían nuestro lazo con el entorno, de ahí la necesidad de atenderlas. En este sentido, podemos entender las palabras de Buell cuando sostiene que, antes que las percepciones, que ya representan un estadio cognoscitivo más sofisticado, que implican ya cierta intelectualización, hemos de examinar “la materialidad de lo medioambiental”; o sea, la sensibilidad de lo ambiental (Flys *et alt.*, 2010: 21).

A este respecto, conviene introducir una postilla. Las palabras *materialidad, físico, materia* o *tangible* aparecen recurrentemente en la ecocrítica²³. Lo que tienen de común todas ellas es que con su uso nos estamos refiriendo en última instancia al orden sensible de las cosas, un plano de conocimiento subordinado a la experiencia sensorial, como así admite el mismo Buell (1995: 84). Se trata, por tanto, de prestar atención a todo aquello que a través del sentido visual, gustativo, auditivo, olfativo y táctil —en su forma natural o su forma amplificada mediante la tecnología— captamos de los elementos del espacio en torno nuestro. Más allá de este contacto más puro e irracional se hallan las percepciones y la imaginación, formas de conciencia, operaciones cognitivas, donde ya tienen lugar una mayor elaboración intelectual, una relación de ideas, una intervención de la memoria a largo plazo, etc. Se trata de una dimensión más potencialmente fructífera para el análisis del ser humano en relación con el tema ecológico. Cabe destacar, en esta línea, la relevancia que, de hecho, adquiere la palabra *imaginación* en la ecocrítica, cuya presencia en los distintos estudios, sobre todo, literarios es notablemente profusa. Dicha palabra ya hace aparición en una de las obras de principal referencia de esta corriente, concretamente, en *The environmental imagination: Thoreau, nature writing and the formation of american culture*. Buell echará mano nuevamente de dicha palabra para el

²³ Recuérdese, por ejemplo, la definición de la *ecocrítica* dada por Glotfelty (1996): “*physical environment*”.

título de otra clásica obra publicada 10 años después *The future of environmental criticism: environmental crisis and literary imagination*. A partir de ahí, la palabra *imaginación* puede rastrearse en multitud de artículos y ensayos a los que llega probablemente por el influjo de estas dos obras.

Estudiar los lugares de nuestro mundo es, por tanto, una tarea que abarca no solo identificar las emociones que nacen de las relaciones con los lugares, sino también examinar la construcción ideológica levantada sobre el cimiento de esas mismas emociones. Es decir, observar la manera en que el lugar se representa en nuestra conciencia, los significados que asociamos, los argumentos por los cuales aceptamos o rechazamos una tierra, la manera en que culturalmente dotamos a los espacios de sentido para nuestra vida en sociedad. Pero, además, hay que hacer notar el valor de la imaginación como instrumento de creación de nuevos mundos. Una oportunidad para contemplar la realidad desde perspectivas imposibles en el aquí y el ahora —algo fundamental para un asunto de enorme lugar y tiempo como es el ambiental—, un territorio de libertad en donde la exploración de la realidad no implica confinarse allí donde se detiene la dirección de nuestra mirada o el alcance de nuestro oído. Y es en este punto donde el arte, por ser la eminencia del imaginar, del añadir emociones e ideas a la realidad ahí enfrente, se hace fundamental para las humanidades ambientales. Autores como Buell (1995) apelarán al uso de la imaginación con el fin de crear el conjunto de emociones e ideas necesarias para entender hondamente la gravedad de la crisis medioambiental.

Ahora bien, si somos algo meticulosos, hay que decir que la invocación de lo imaginativo para conocer la *materialidad de lo medioambiental* supone cierta paradoja²⁴. Toda la ecocrítica, desde el lema *I'd be prefer hiking* hasta la prescripción de la representación realista y funcional de la naturaleza, pasando por la insistente referencia a lo físico, lo material, lo tangible, es un reflejo de la pretensión por dirigir los sentidos al mundo natural, por llevar hasta este la atención de una humanidad que cuanto más se urbaniza tanto más se olvida del horizonte real alrededor. Y aquí sobreviene la contradicción mencionada. Si aceptamos que la apelación a lo material ha de entenderse como una reclamación de la experiencia sensible, no podremos evitar ver cierta

²⁴ Nótese que en esta expresión se desvela una clara intención por enfatizar el aspecto sensible de la realidad. Lo *ambiental* es aquello que en torno nuestro captamos con los sentidos. Y la *materialidad de lo ambiental* es exactamente lo mismo, pero recalado.

incongruencia en el hecho de promover el uso de la imaginación con ánimo de explorar lo material, tangible o físico cuando, en realidad, se trata de una función cognitiva alejada del puro acto sensorial, que es, en fin, una abstracción (Gärdenfors, 2006: 30). Nótese que, por ejemplo, la lectura de una narración cuya acción discurre, por ejemplo, en un paraje campestre constituye un acto en el que, primero, la atención se concentra en la vista del texto —en el caso de que fuera lectura visual— y se repliega del resto de sentidos; segundo, el aparato intelectual de nuestra mente nos secuestra del entorno y nos proyecta hacia mundos abstractos; y tercero, esa abstracción, ese, por ejemplo, paisaje campestre imaginario instalado en nuestra mente, no implica necesariamente el despertar de un deseo que tenga que ver con ir al campo, ir a observar, sentir, la naturaleza salvaje. Este último punto dependerá de múltiples factores, entre otros, la capacidad que la narración tenga para emocionar a un determinado lector; o sea, para engendrar o no en él un vínculo con la realidad reflejada. Se trata, en suma, de una paradoja, en cierta manera similar a la ya señalada en la definición de la ecocrítica, esa por la cual la relación de la literatura y el medio físico se concibe espiritualmente²⁵. Menos objetable es esta confusión consistente en apelar a lo físico-sensorial a la par que a lo imaginativo, dado que, en realidad, la línea trazada entre lo más puro sensorial y lo más puro intelectual es sumamente difusa. Es más, acaso no debiera hablarse ni siquiera de línea divisoria. Se trata, más exactamente, de una línea que artificiosamente establecemos para manejar categorías con las que delimitar el estudio de nuestra cognición y simplificar el entendimiento de esta. Pero lo cierto, y bien sabido es esto ya en el ámbito de las ciencias cognitivas, es que en nuestra actividad cognoscitiva operan conjunta y coordinadamente diferentes áreas y funciones, y resulta muy difícil, quizás imposible, señalar dónde empieza lo sensorial y dónde lo imaginativo²⁶.

En todo caso, aunque la imaginación, como actividad primariamente intelectual, queda lejos de la experiencia sensorial pretendida por el ecologismo, sí cuenta con la capacidad de inducir a desear este tipo de experiencias. Como señalábamos antes, una obra de arte, una novela bien lograda o simplemente una novela que penetre

²⁵ Sobre la paradoja hemos comentado en el apartado dedicado a la definición. Concretamente, al hablar de la definición fijada por Glotfelty.

²⁶ Buell (2005), en realidad, es consciente de la dificultad de emplear actividades intelectuales, imaginativas, como la lectura de textos para acercar la pura realidad material a la vida de las personas. Así, asevera: “*even designedly “realistic” texts cannot avoid being heavily mediated refractions of the palpable world. The basic facts are obvious. Languages are culturally coded symbol systems. Writing is a system of abstract graphic notation*” (33).

emocionalmente en el lector tiene la virtud de poder sembrar en él el deseo de conocer sensiblemente el lugar representado en la conciencia. Tal es el sentido de las palabras de Buell en lo referido a la literatura (2005): “*language never replicates extatextual landscapes, but it can be bent toward or away from them*” (33). Es decir, las ideas, muchas de ellas encarnadas en palabras, solo pueden considerarse reflejos del mundo que observamos; sin embargo, ese reflejo que se fija en ciertos aspectos de la realidad en detrimento de otros es justamente el que va a marcar los aspectos de la realidad sobre los cuales vamos a prestar atención. Ahora bien, más allá de que la imaginación pueda servir para excitar determinados deseos, la imaginación constituye el esfuerzo mental por entender y dar un sentido a las cosas, de modo que parece lógico recurrir a ella cuando el objetivo consiste en reflexionar acerca del problema ambiental y la relación del ser humano-naturaleza. Porque, además, repárese en lo siguiente. Los sentidos nos proporcionan información procedente del medio físico; sin embargo, solo un análisis y una valoración intelectual pueden revelar si lo que vemos es digno de interés o no, si entraña un problema o no. Así, puede desmoronarse el equilibrio ecológico del planeta tierra y ¿es esto un problema físico si no lo concibe de tal manera el ser humano? Puede desaparecer la capa de ozono o puede colapsar nuestra galaxia y ¿será un problema para el universo o el planeta tierra? Solo algo es problemático cuando albergamos ideas para que así lo sea. Conocer estas es tarea de la razón, no de los sentidos a secas. Por tanto, hemos de invocar lo imaginativo, lo intelectual, sí, pero no exclusiva ni primordialmente para espolearnos a conocer sensorialmente la *materialidad de lo ambiental*, sino, sobre todo, para entender los interrogantes que esa materia y ambiente nos suscitan en relación con nosotros.

En síntesis, cuando se introduce la voz y el concepto de la *imaginación*, debemos examinar con qué intención se hace. Si el objetivo consiste en emplear las facultades del intelecto para aproximarnos a la experiencia física de la vida, entonces, debemos reparar en lo siguiente. Primero, lo intelectual nos abstrae de lo físico²⁷. Segundo, podría lograrse una aproximación mediante el encendimiento del deseo, pero esto depende en gran medida de factores subjetivos y factores ajenos a la razón, como son las emociones. Y tercero, debe meditarse qué sentido tiene el aproximarnos la experiencia física de la vida, habida cuenta de que, si el fin es entender un problema al cual se le busca una solución,

²⁷ Véase, por ejemplo, la obra *The spell of the sensuous: perception and language in a more than human-world* (1997) donde David Abraham apunta al hecho de que la lectura nos aleja de la experiencia con el entorno.

el problema, lejos de tener que ser visto, ha de ser comprendido. Así, por ejemplo, podemos tomar conciencia del problema de la deforestación de la selva tropical aun sin haber columbrado un paisaje parecido. E, inversamente, podemos instalar nuestra residencia en mitad del bosque para vivir zambullidos en las sensaciones de lo físico-natural e ignorar que, mientras tanto, la tierra comienza a depararnos un aciago destino por un súbito calentamiento o un enfriamiento de la atmósfera producto de la actividad humana allende el bosque.

Conviene, llegados a este punto, hacer un repaso del objeto de estudio. Por una parte, tenemos el tema fundamental, descubierto en dos caras. El haz, que es el estudio de la crisis ambiental, para lo cual es menester saber cómo el hombre se relaciona con su mundo. Y el envés, que es el estudio del ser humano-mundo, para lo cual la crisis ambiental se descubre con sumo interés por ser un fenómeno resultante de esa relación. A partir de ahí, como decimos, debemos centrar la atención en aspectos más precisos. Estudiar la relación ser humano-mundo puede desarrollarse por el estudio de la relación ser humano-espacio circundante. La anchura conceptual del mundo queda así acotada en la idea de territorio terrestre más próximo a nosotros como individuos o como colectividad. Y de esa relación cabe atender dos vías de realización. De un lado, la vía de las sensaciones, de las reacciones más espontáneas y naturales y, de otro, la vía de las ideas, de los productos intelectuales asociados a los espacios captados y experimentados; es decir, aquello por lo que un espacio deja de ser indiferente y prende en nuestra conciencia bajo los atributos del concepto del *lugar*. Y un último aspecto debe recalarse en lo que atañe al objeto de estudio de las humanidades ambientales o ecocrítica *lato sensu*. Todas las concreciones que se puedan hacer de la relación ser humano-mundo con ánimo de fijar la atención sobre el mundo en torno traen con la misma intensidad y proporción una atención sobre el ser humano. En efecto, las sensaciones, las ideas, nos refieren contenido de los lugares, pero, al mismo tiempo, sobre estos reverbera, quizás incluso de manera más fiel, el contenido que el ser humano arroja en su mirada. Quiere decir esto que no puede evitarse, ni aun con la más férrea voluntad de consignar la atención sobre lo no humano, acabar recalando en el ser humano. Hay que decir, por tanto, que el objeto de estudio de las humanidades ambientales comprende también al ser humano. Entender la crisis ambiental implica entender la relación ser humano-mundo y, a la postre, la singular naturaleza del ser humano tanto individual como socialmente. Como veremos, esto se hace patente en la tercera fase de la ecocrítica.

El establecimiento del ser humano como objeto de estudio es, a la luz de la propia historia de la ecocrítica, no poco llamativo. Comenzó la singladura de la ecocrítica con un propósito claro: prestar atención a lo no humano, al medio físico, a todo aquello donde sensiblemente parece que acontece el problema ecológico —al menos, según se suele creer—. De hecho, dar voz a la naturaleza, denunciar la existencia de conductas o concepciones antropocéntricas y reclamar el valor intrínseco e independiente de las especies vegetales, animales y de los ecosistemas —tesis que toman distintas formas como son el ecocentrismo o biocentrismo²⁸— habían sido las funciones principales de la ecocrítica (Bula, 2009: 66). Bastará poco tiempo, no obstante, para que, ya en la segunda fase y más claramente en la tercera, se revelara el sinsentido que constituye el no prestar atención al propio ser humano, que hasta entonces se interpretaba como una actitud antropocéntrica que debía evitarse. El sinsentido radica en lo siguiente: no por fijar la atención en el ser humano se desprende forzosamente la aquiescencia de valores éticos de tipo antropocéntrico. El denostado antropocentrismo se refiere fundamentalmente a aspectos relativos a la ética; sin embargo, el prestar atención a una cosa o a otra nada tiene que ver con esta. Es más, cuando se tratan aspectos éticos referidos a lo no humano, como puedan ser especies animales, el objeto de atención recae tanto en lo no humano como en lo humano, ya que es este quien juzga éticamente. En definitiva, esta sucesión de ideas es la que puede apreciarse en la evolución de la ecocrítica, que, simplificando, pasa del rechazo del antropocentrismo al reconocimiento —más o menos conscientemente²⁹— de la inevitabilidad de este, al menos, desde el punto de vista epistemológico (Fromm, 2003: 4).

El recorrido histórico de la ecocrítica que acabamos de describir no es novedoso. Todos aquellos esfuerzos que han dirigido la atención hacia la naturaleza, el mundo o el universo han acabado topando con la cuestión del ser humano. Cabe, por ejemplo, mencionar el caso de la filosofía helenística, en tiempos de la Grecia arcaica. Desde los orígenes de la filosofía griega la naturaleza, la *physis*, entendida como el mundo físico, ha constituido la idea vertebradora de los grandes interrogantes helénicos. Durante la época presocrática, al igual que en los albores de la ecocrítica, la pregunta por la

²⁸ El *biocentrismo* es, en líneas generales, la doctrina filosófica que sostiene la idea de que todas las formas de vida biológica tienen igual valor, siendo ese de tipo positivo. La diferencia con el *ecocentrismo* radica en que este reivindica esa igualación de valor tanto en los objetos animados como en los inanimados.

²⁹ Un ejemplo explícito en este sentido son las palabras del ecocrítico Fromm, que dice en tono irónico (2003): “*everybody is anthropocentrist, except corpses pushing up daisies*” (4).

naturaleza suscitaba una serie de interrogantes referidos, generalmente, al orden material de las cosas. O, más bien a la inversa, las preguntas acerca del mundo físico, derivaban de ordinario hacia la idea de naturaleza, que acabaría entendiéndose, en líneas generales, como la matriz primigenia de la cual derivan todas las cosas³⁰. Ahora bien, la variación en una serie de circunstancias de carácter social, político y material ocasionará en el alma del griego un giro peculiar. Entre los hechos, como bien es sabido, se suele destacar el ensanchamiento del dominio geográfico del imperio macedonio en el siglo IV. A.C. Una de las consecuencias de tal acontecimiento fue el establecimiento de un nuevo régimen político, que, entre otras cosas, acarreó la pérdida de autonomía de las ciudades-estado o *polis*. Este hecho, aparentemente nimio, que podría haber sido de tipo meramente administrativo, resultará de suma trascendencia en la historia de la cultura y la filosofía helenas (Mosterín, 2014).

Hasta entonces, el griego, puesto frente al espejo, se contempla como ser político, cívico, por naturaleza. El sentido de su vida estriba en la participación social de las decisiones que afectan a la ciudad. Ahí se explica su libertad, en el ágora, en la potestad que la ley natural le otorga para decidir conjuntamente su destino. Pero la instauración de un sistema político que suprime el control de la *polis* para consigo misma trastocará el sistema de creencias establecido. Las riendas del destino de la vida ya no se sentirán en manos de una realidad inmediata y a su alcance, la ciudad, sino en manos de una entidad territorialmente mucho mayor, más abstracta, como etérea. Lo que se ha llamado *cosmópolis*³¹. En cierta manera, podría entenderse como un desengaño: su ser, su libertad, no es ya tanto colectiva como individual, no depende tanto de lo otro político como del yo y la esfera social más próxima a mí. Así, el trasvase de miradas hacia lo individual acabará repercutiendo en la exploración de la misma naturaleza. Si la atención se volvía otrora sobre el universo, sobre el mundo, la ciudad, se vuelca ahora sobre un elemento que, a los ojos de esas circunstancias, parece sobresalir de esa misma naturaleza: el individuo humano en su intimidad. Esta dimensión de carácter antropológico se adivina, por ejemplo, en la doctrina platónica de las ideas. Ya está, de hecho, presente en el intelectualismo de Sócrates. En ambos casos el ser humano, aun como ser natural, parece

³⁰ No es extraño el hecho de que las preguntas más esenciales partan de la fijación en el mundo material. En cierta manera parece lo más intuitivo. El mismo Platón llegó a reconocer una predisposición natural del hombre hacia las cosas materiales.

³¹ Resultan muy interesantes, en este sentido, las similitudes que Cuesta (2015: 20) pone de relieve entre el cosmopolitismo helenístico y el proceso de globalización de las sociedades actuales en la tesis *El cinismo antiguo como terapéutica frente a la crisis del capitalismo global*.

encumbrar un estatus privilegiado y en ambos casos el resorte de tal advertencia se da en la intelectualidad, en la razón, en el conocimiento. El *logos*, dado en el ser humano, se corresponderá, acaso proyectará, con la *physis* y será mediante la razón como pueda desentrañarse la manera de vivir más conforme a la naturaleza; es decir, la ética, la moral para alcanzar la vida buena, la llamada *eudaimonía*.

Pues bien, todo este proceso resulta semejante a la evolución de la ecocrítica en cuanto al objeto de estudio. Echa a caminar persiguiendo todo cuanto el panorama de su vida muestra alrededor y acaba, sin embargo, encontrándose consigo misma, con el ser humano, lo cual podría recibir el nombre de *el viraje hacia lo antropológico*. En efecto, es así. Se advierte con absoluta nitidez en la denominada *tercera oleada* de la ecocrítica. Este nuevo impulso, que se añade a los dos anteriores, arranca hacia el año 2000 y adquiere consistencia a finales de la década. La idea fundamental de esta nueva fase se cifra en que lo interesante es estudiar las sociedades humanas con el fin observar las múltiples formas de relación entre el ser humano y el entorno natural en todos los niveles, en lo físico, en lo cognoscitivo y en lo conductual (Slovic, 2010: 7). Así las cosas, el nuevo desafío consiste en examinar los productos culturales nacidos de las sociedades humanas de todo el mundo para, después, parejamente a la antropología, someterlos a la comparación y sistematización. Nuevamente, la ecocrítica se nutrirá del influjo de otros estudios. Si hasta la primera década del segundo milenio había sido la crítica feminista la referencia principal, es ahora lo que se denomina *estudios poscoloniales*. El amplio dominio geográfico sobre el que volcar la atención será el denominador común de ambos tipos de estudio. Uno de las obras más paradigmáticos de esta fase es *Poscolonial ecologies*, en la que se funden el problema ambiental y el problema social asociado al colonialismo. En concreto, se examina la relación del ser humano con la naturaleza a través de textos extraídos de culturas poscoloniales de distintas latitudes: desde el continente africano hasta las islas caribeñas pasando por el sur asiático y las islas del Pacífico (DeLoughrey *et alt.*, 2011).

La fusión entre lo poscolonial y lo ecológico pone de relieve el aperturismo interdisciplinar de las humanidades ambientales. Así, por ejemplo, no solo se examinará la crisis ambiental en relación con las distintas culturas en función de la distribución geográfica, sino también en función de la riqueza económica, como es el caso de la subcorriente denominada *justicia medioambiental*. Esta vertiente parte de la premisa de que los grupos sociales más desfavorecidos, ora por motivos de raza ora por motivos de

clase laboral, son los más propensos a padecer las consecuencias del deterioro ambiental. Schlosberg destaca que, lejos de ser un problema exclusivo del siglo XX y XXI, puede rastrearse esta idea como patrón en la historia, por ejemplo en las antiguas civilizaciones egipcia, griega y romana (Flys, 2010: 91). Parejamente, otra de las vertientes de la ecocrítica en la que domina el factor humano es el llamado *ecofeminismo*. De modo análogo a la *justicia ambiental* el *ecofeminismo* parte de la asociación entre la explotación abusiva de la naturaleza y la discriminación negativa y opresión sobre la mujer (Rey, 2010: 136). Y, por otra parte, aspira, al igual que el ecologismo, a la transformación de la conciencia como forma de resolución del problema. Les une, por lo tanto, el tratar de encontrar el método por el cual solventar dos problemas que, aun siendo diferentes, pueden tener, por acontecer ambos en la conciencia, el mismo tipo o un tipo muy similar de solución. Se trata, en síntesis, de ejemplos que revelan la heterogeneidad con que las humanidades ambientales afrontan el estudio del ser humano en relación con el medio físico. Es, sobre todo, notable en los últimos años, en los cuales predomina una inclinación hacia la hibridación de temas y preocupaciones de lo más diverso, cosa que puede notarse en la fórmula plural con que se hace referencia a las distintas modalidades de cada tipo de estudio, por ejemplo, *ecocríticas*, *ecologías poscoloniales* o *ecofeminismos*.

Ahora bien, cabe cuestionarse lo siguiente: ¿es este fenómeno de pluralidad favorable para el entendimiento del objeto de estudio de las humanidades ambientales — la relación ser humano-naturaleza y la crisis medioambiental —? A la pregunta planteada le sobrevienen otras preguntas. Primero, cabe meditar hasta qué punto mezclar problemas y preocupaciones, con su particular naturaleza, no acaba resultando en una mezcolanza abigarrada, un *totum revolutum* difícil de explorar. La capacidad de atención del ser humano tiene sus limitaciones y, como bien se sabe, fructifica cuando se concentra en un objeto y tiende al embotamiento cuando se dispersa y se disemina entre varios. Así acontece con los sentidos y también con el pensamiento. Por tanto, es de rigor epistémico proceder en el ámbito intelectual trazando, aunque sea artificiosamente, la línea que deslinda los conceptos que, a la luz de la razón, presentan características diferentes. Y el problema medioambiental es un problema en sí mismo sin necesidad de adherirlo a otros para poder alcanzar su comprensión. Tiene su constitución propia, que es el ser un problema físico-metafísico, ético y epistemológico. Es cierto que cabe relacionarlo con otros asuntos o problemas, pero, como decimos, probablemente no sea lo más beneficioso

ni para el entendimiento del asunto ambiental ni para el del tema añadido. En segundo lugar, es preciso también preguntarse por los motivos que justifican la relación de unos asuntos y otros concretamente. Hay uno que no requiere indagación. Es evidente que lo que el feminismo, los estudios de minorías sociales, los estudios poscoloniales y la ecocrítica comparten es el activismo político y pedagógico ante la conciencia de unos problemas determinados. Ahora bien, ¿qué razones justifican estas relaciones en el ámbito teórico?, ¿hay razones de peso que las avalen suficientemente?

Habría que examinar caso por caso, pero, en general, hay que tomarlo con muchas reservas. Vaya por caso el denominado *ecofeminismo*, ¿hasta qué punto conviene mezclar el asunto del feminismo con el del ecologismo?, ¿es absolutamente indispensable introducir el feminismo en las humanidades ambientales para poder entender la denominada crisis medioambiental? Como hemos señalado arriba, el punto coincidente entre las humanidades ambientales y el feminismo es la causa que se atribuye a un problema y otro. Pero esta causa es una abstracción cuya concreción ataña a asuntos de muy diversa índole. Es decir, el hecho de que dos problemas, muy diferentes entre sí, puedan coincidir en una parte de la causa abstracta que motiva su existencia no justifica el solapamiento de los problemas o la tentativa por defender que se trata de los mismos problemas. Lo congruente sería o bien estudiar la abstracción en sí misma, que en ambos casos es la idea de que *x* domina u opprime a *y*, o bien estudiar los problemas concretos por separado. Así, la lógica del razonamiento sostendría que, por un lado, se halla la crisis medioambiental, materia de las humanidades dedicadas al medioambiente y, por otro, la discriminación negativa de la mujer, competencia de la crítica sociológica feminista. Sin embargo, son numerosos los trabajos en los que no se opta por ninguna de las dos vías, sino por las dos conjuntamente, mezclándose.

Por otro lado, además de la causa radical, antes señalada, que en abstracto comparten el ecologismo y el feminismo, se ha tratado de justificar dicha relación aportando otras causas. A menudo la introducción de estas resulta arbitraria y forzada, lo cual supone un indicio claro de que difícilmente cabe una justificación verdaderamente lógica y necesaria para relacionar el ecologismo y el feminismo más allá de la causa abstracta *x* opprime a *y*. A nuestro juicio, no hay una relación conceptualmente necesaria entre el ecologismo y el feminismo porque ningún de los dos conceptos entraña al otro. Así, ¿la idea de la opresión de las mujeres requiere la idea de la opresión o el maltrato a los ecosistemas para poder ser entendida? O viceversa: ¿es necesario introducir la idea de

la opresión a las mujeres para entender la crisis ambiental? Se ha recurrido; sin embargo, a argumentos muy dudosos para justificar esa relación. Por ejemplo, se ha insinuado la posibilidad de que exista una correspondencia más especial entre la mujer y la naturaleza que entre el hombre y la naturaleza. Así, por ejemplo (2010, Rey):

El término ecofeminismo fue acuñado en 1974 por la feminista francesa Françoise D'Eaubonne, quien en *Le feminism ou la mort* sentó las bases teóricas del movimiento al establecer un claro paralelismo entre mujer y naturaleza, asociado en clave de discurso feminista las características propias del universo femenino con las atribuciones más destacadas del medio natural. De entre todas las atribuciones naturales, es precisamente su evolución cíclica y su capacidad renovadora lo que históricamente ha permitido identificar a la naturaleza con la madre tierra, dotándola de rasgos maternales por su inextinguible fuerza creadora e impulsora de todas las formas de vida existentes sobre el planeta. (136)

Sin embargo, hay que decir que no por el hecho de que culturalmente pueda encontrarse una asociación más estrecha entre la mujer y la naturaleza debe entenderse que el hombre es menos natural o que la mujer es más representativa de la naturaleza en comparación con el hombre. Es un error claro el pretender hacer especial a la mujer estableciendo asociaciones entre la naturaleza y ciertas características exclusivas de las mujeres, como la “evolución cíclica” y la “capacidad renovadora”. ¿No son acaso las características propias del varón de carácter y origen natural? De serlo, entonces, la misma lógica podría aplicarse en sentido inverso y afirmar que el varón, a diferencia de la mujer, tiene un vínculo especial con la naturaleza por compartir con esta determinados rasgos exclusivos de ambos.

Se han dado otros argumentos dudosos con el fin de justificar la necesidad de relacionar el feminismo con el ecologismo. Se ha aseverado, por ejemplo, que la génesis de ambos problemas se halla en la ideología de lo que se ha dado en llamar *patriarcado cultural* (Warren, 2003:16). Se ha afirmado, asimismo, que las mujeres son las primeras perjudicadas por el deterioro ambiental (Puleo, 2013: 11; Warren, 2003:17). Y se podrían citar otros ejemplos, la mayoría, como decíamos, sin justificación alguna o con una justificación claramente sesgada. La arbitrariedad de vincular teóricamente el feminismo y el ecologismo se pone de manifiesto de hecho, en las primeras reacciones desencadenadas en la génesis del *ecofeminismo* (Puleo, 2013: 33). De la misma manera que se asocian estas dos entidades, podríamos caprichosamente asociar ecologismo y liberalismo obteniendo como resultado el *ecoliberalismo*; o sea, la defensa del

ecologismo y el liberalismo porque ambos coinciden en la fuerza causal de su protesta: la existencia de una realidad impositiva, del dominio de una cosa sobre otra. O bien, el *ecoigualitarismo*, la defensa del ecologismo y el igualitarismo —nos referimos al que pretende evitar la discriminación de las personas discapacitadas, disfuncionales, como se quiera— por tener como punto convergente el hecho que podemos atribuir una valor existencial que equipara a todas las cosas. Y así sucesivamente.

Pero dejando a un lado estas cuestiones particulares, es conveniente preguntarse, como hacíamos antes, en qué medida mezclar temas distintos favorece la correcta comprensión de cada uno de ellos. Tener esto presente es capital, puesto que cada uno de los temas, la crisis ambiental, la injusticia sobre las mujeres, merece el máximo rigor y respeto.

Al margen de esto, el ecofeminismo, la justicia medioambiental o los *poscolonial ecologies* son pruebas evidentes del tinte antropológico del que se impregna el objeto de estudio de las humanidades ambientales. Ya sea social o individualmente, el ser humano acapara las miradas de la relación ser humano-mundo, lo cual es, tal y como se dejó dicho, una consecuencia natural desde muchos puntos de vista.

En primer lugar, parece imposible obviar la cuestión del ser humano en el estudio de cualquier otro tipo de cuestión. Es lo que ocurre cuando se pretende conocer el medio físico, la *physis* como los griegos o la crisis ecológica actual. En dicha pretensión se descubre el sempiterno problema del conocimiento: el objeto conocido lleva la firma de sujeto conocedor y no sabemos si las cosas son sí en sí mismas como las conocemos, si son verdad o no, verdad íntegra o parcial, si son, como el árbol que oculta sus raíces, la parte accesible a nuestros sentidos e intelecto de algo más grande y profundo. Bien puede uno poner todo el empeño en conocer lo no humano, que de cualquier modo —inclusive desde la ciencia natural³²—, en cada cosa aparentemente otra, terminará por encontrarse a sí mismo, por topar con el problema del relativismo epistemológico, tal y como recuerda la célebre frase del filósofo Protágoras: *el hombre es la medida de todas las cosas*. Ahora bien, no solo el ser sabedores de nuestras limitaciones cognoscitivas desvela que conducen en el fondo al ser humano. La crisis ambiental como problema nace de una

³²Para el filósofo británico Collingwood no había duda. En su ensayo dedicado a examinar la idea de naturaleza desde la historia de la ciencia y la filosofía, sostenía lo siguiente (2006): “el mundo natural que el hombre de ciencia puede estudiar mediante la observación y el experimento es un mundo *antropocéntrico*” (43).

concepción netamente humana³³, pues no hay manera de saber si tal cosa es problemática o no para/en el universo³⁴ (Philips, 1999: 581). Lo relevante es la conciencia del problema. Tan es así que el nombre escogido por los científicos para designar la última era geológica, y palabra habitual en el título de numerosas obras ambientalistas, es el *antropoceno*: la era del ser humano (Sörlin, 2012: 788-789). Los geólogos, que tienen esa habilidad de contemplar las cosas desde una perspectiva de tiempo inmensamente más amplia de lo normal, que saben entender que la porción de humanidad en la existencia del mundo es ínfima, que su presencia en la tierra es casi insignificante, de repente, se lanzan a introducir en el nombre de toda una era una especie sin más, el *anthropos*. ¿Por qué? Porque a lo largo de su historia, especialmente en los dos últimos siglos, ha demostrado el ser humano ser algo excepcional. El influjo de su actividad ha alcanzado la totalidad del orbe terrestre, se ha alzado imponente ante la naturaleza y con la soberbia propia de quien se sale de la norma, se ha hecho merecedor del rasgo distintivo de toda una parte espacial y temporal del universo: el *antropoceno*.

En segundo lugar, una vez asumido el carácter humano del problema, solo cabe el autocuestionamiento ante el mismo (White, 2015: 42). Las palabras de Fromm, en la célebre obra *The ecocriticism reader*, sugieren precisamente esto (1996): “*the problem of the environment, [...], must ultimately be seen as a central philosophic and ontological question about the self-definition of contemporary man*” (38). Muy probablemente la base de las humanidades ambientales, lo que las confiere hondo sentido, es aquello que los griegos dieron en llamar *ethos*, ética. Y efectivamente, se corresponde con el propósito que dio nacimiento a la ecocrítica. Ética es meditar sobre los actos, sobre cómo hacer bien la vida; o sea, teoría hacia la *praxis*. Ecocrítica es tratar de entender un problema con el fin de hallar una solución que pueda ser aplicada en la vida del individuo y la sociedad; o sea, teoría hacia la *praxis*.

Algunas de las propuestas éticas típicas de las humanidades ambientales se muestran con reminiscencias de la vieja Hélade, ecos de las vetustas escuelas helenísticas. Por ejemplo, el cinismo. No pocos son los comentarios, particularmente puede verse en

³³ La misma idea de la naturaleza es una concepción humana y, por tanto, una idea variable. El estudio general de esas variaciones, de esas perspectivas, trascendiendo la perspectiva dominante —la occidental—, permitirá examinar las semejanzas y las diferencias y alcanzar una concepción de la naturaleza más global. Este es el principal objetivo que impulsa la actividad de la tercera oleada (Flys, 2010: 109).

³⁴ De hecho, en cada instante se crean y se destruyen cosas. Son procesos que forman parte natural de la mecánica del universo.

el ecologismo extraacadémico y en la primera fase de la ecocrítica, en que se advierte cierto influjo de corte cínico —entiéndase con la acepción relativa a la doctrina filosófica—. Recuérdese en qué consiste. Basta la figura de su nombre para entenderlo: *cínico*, del grigo *Kynicos*, derivado en *Kynos*, en nuestra lengua *perro* (Ferrater, 1984). Vivir desvergonzado como un perro, el ideal de Diógenes, su fundador. En efecto, el perro, el animal —no humano—, de manera natural apenas repara en convenciones. Si no se le adiestra y doméstica, es puro impulso —no se entienda esto como algo de escaso valor— y la norma más allá de su natural instinto apenas cabe en él *motu proprio*. Y así la vergüenza, que es cosa derivada de la cultura, sentimiento humano. Pues bien, justamente en este particular vivir radica, para los cínicos, la necesaria manera de lograr la felicidad. Y es que la sociedad, *in illo tempore*, era, a su ver, hontanar de desdicha. ¿Cómo dar fin a la corrupción que la sociedad arroja sobre la vida? Regresando a los orígenes; esto es, la naturaleza, a los animales, por analogía. Así, la vida buena, la felicidad, nada tiene de aparatoso ni de elaboración, sino que consiste en la sencillez, la frugalidad y la naturalidad. Además del cinismo, también pueden advertirse a menudo ciertos ecos del epicureísmo. El informe confeccionado por el Club de Roma, *Los límites del crecimiento*, es una referencia recurrente en este sentido. En dicho informe se establece un modelo alternativo de vida social mediado por un desarrollo económico equitativo y limitado y una forma de organización social en pequeñas comunidades autárquicas (Oltmans, 1975). Análogamente, algunos críticos promocionan y se recrean en el mito nacional estadounidense *american frontier*, la vida del viejo oeste, como forma de predicar una vida sencilla y en armonía con la naturaleza. En materia de valores, no solo se estima más positivamente un tipo de vida cercano al entorno natural, sino que a veces al ser humano se le atribuye un valor negativo. En la tesis más drástica el ser humano llega a ser contemplado como un “intruso” maligno, sobrante incluso, desde la perspectiva ecocéntrica —aquella que preconiza una igualdad de valor entre los distintos seres en particular o como conjuntos, los ecosistemas, por ejemplo— (Soper, 2015: 267).

Generalmente, hay en el discurso de las humanidades ambientales una tensión dialéctica en forma de dicotomías (Buell, 2005: 21), siendo las principales la naturaleza opuesta al humano y la cultura opuesta a la naturaleza. Las tesis acerca de la vida ética, la vida responsable de acuerdo con unos principios, variarán entre la censura del ser

humano, el rechazo absoluto del progreso actual, entendido muy *stricto sensu*³⁵, y la aceptación de este a través del tamiz del llamado *desarrollo sostenible*³⁶. Ha de entenderse por este tipo de desarrollo el progreso matizado por una fórmula en la que, por una parte, se reconoce la existencia del problema ecológico, pero, por otra, se expresa la confianza en la propia humanidad, en su capacidad científica y técnica, para poder subsanarlo sin que esto implique forzosamente la renuncia al progreso —entendido ahora como perfeccionamiento histórico de las condiciones de vida humanas, así como de su mismo ser— (Rubio, 2006). Salvo en los planteamientos más extremistas, hay un cierto consenso en admitir que el problema no estriba en el ser humano *per se*, sino en la cultura del progreso instalada en la vida occidental y extendida cada vez más profusamente a lo largo y ancho del mundo. La solución no es, por tanto, que desaparezca el *estorbo* humano de una vez por todas sobre la faz de la tierra, sino transformar la manera individual y social de vivir (Cronon, 2015: 110), transformación que ha de comenzar por la conciencia y ha de continuar por las formas de relación con el medio físico (Shepard, 2015: 66).

Es decir, cabe en la mayor parte de las tesis la esperanza en una vida humana respetuosa con las leyes ecológicas que gobiernan el planeta que habitamos. Entre otras razones, dos se pueden destacar. La primera, decir que el hombre, la cultura y lo que llamamos civilización son entes no naturales, o contrapuestos a la naturaleza —como típicamente se hace en ecocrítica—, es no entender que, en realidad, la naturaleza es plural en sus manifestaciones y es escindir infundadamente la historia de la especie humana de la historia universal de cuyas raíces todo proviene³⁷. También, recalcamos, la cultura, los

³⁵ Hablar de *progreso humano* en el discurso ambientalista es hablar fundamentalmente de progresar desde el marco del modelo económico imperante en la actualidad, el capitalismo. También suele hacer referencia al crecimiento de la población mundial o el apego exacerbado a lo material y su manifestación en los ámbitos económicos y social; o sea, el consumismo (Cronon, 2015: 110; González, 1996: 36).

³⁶ Algunos investigadores advierten que la fórmula conceptual *desarrollo sostenible* es tan solo una manera de enmascarar, mediante una fachada ecologista, la pretensión de mantener la tendencia establecida desde el punto de vista económico (González, 1996: 7; Cuesta, 2015). O sea, un eufemismo que refleja la incomprendición de la gravedad del asunto y la renuncia al cambio de fondo que se requiere. En cuanto a los eufemismos encubridores, véase *Language and environment* de Beth Schultz.

³⁷ La teoría del *Big Bang* es una de las ideas científicas que podría servir de aval para esta afirmación. Un mismo origen también se ha aducido para la vida biológica en la tierra, por ejemplo, las teorías quimiosintética y de la panspermia. Por otra parte, desde el campo de la filosofía, son múltiples las doctrinas que hacen radicar todo en un mismo origen o por comprenderlo todo en un mismo continuo. Si por *naturaleza* se entiende todo aquello que forma parte de un mismo proceso que nace de un mismo acontecimiento; entonces, no habría inconveniente en decir, a pesar de ir contra ideas tan extendidas como la disociación ser humano-naturaleza o la dicotomía civilización-barbarie, que el ser humano y su cultura son tan naturales como las cosas mismas.

productos culturales o, en términos del filósofo José Ferrater Mora, las *objetivaciones* (1985):

Las llamadas “objetivaciones” son resultados de actos —incluyendo procesos de pensamiento— llevados a cabo por personas dentro de una o varias comunidades y normalmente en situaciones y tradiciones históricas. Por objetivaciones entiendo [...]: objetos fabricados, instituciones, lenguajes, costumbres, creencias, ideas, teorías, valoraciones, fabulaciones, etc., etc. Como no puede haber objetivaciones sin personas, o agentes (y “pacientes”) objetivantes, y estos no existen aparte de los que he titulado “modos del cuerpo orgánico”, las objetivaciones no están desligadas —si más no, en su forma de producción— del nivel físico. (130-131)

Y segundo, hay esperanza en la medida en que hay humanidad. Si algo ha quedado demostrado a lo largo de nuestra historia o, mejor dicho, del meditar sobre nuestra historia, es aquello que, precisamente, se recoge en el concepto moderno de *progreso*, aquello que tanto caracterizó la filosofía decimonónica —de Occidente—, desde Marx hasta Ortega y Gasset —ya en las primeras décadas del siglo XX—. Nos referimos a una de las propiedades fundamentales para unos, o fundamento constitutivo para otros, del ser humano; que es el ser cambiante, ser proceso o ser historicidad. Así es que, lejos de ser el humano un ser estadizado, determinado en una fija e inmutable dirección, es, sobre todo, un campo abierto y libre frente a diferentes posibilidades. No hay, por lo tanto, inconveniente alguno en pensar que la humanidad no estuviese todavía a tiempo de reaccionar adecuadamente a los problemas y ajustar su vida a las condiciones que este mundo inexorablemente nos impone, y cuyo entendimiento ha de ser exigencia prioritaria antes de todo lo demás.

Por esta razón, de hecho, hablamos de ética y podemos imaginar la vida realizada de una u otra manera. Se trata de reflexionar sobre la manera de alcanzar un equilibrio de intereses, amparándonos no solo en principios biológicos, sino también éticos —si bien es cierto que la ética puede entenderse estrechamente ligada a la biología—. Y en este sentido, cabe la siguiente advertencia. No debería confundirse lo ideal, en el sentido de lo *apropiado*, con lo factible o realizable. En otras palabras, existen algunas propuestas que, si bien pueden resultar en teoría favorables a la resolución del problema, también son considerablemente difíciles de materializar. Por ejemplo, están prácticamente abocadas a fracasar todas aquellas propuestas que ignoren el hecho probado de que el ser humano, mal que le pese o no, sea lo más conveniente o no, propende a congregarse en sociedades cada vez más amplias; esto es, en ciudades cada vez más grandes, cada vez más

megalópolis. Nótese, por ejemplo, que el número de habitantes urbanos se ha multiplicado en las últimas décadas y los estudios geográficos y sociológicos vaticinan que para el año 2050 en torno al 66% de la población se habrá constituido como población de una u otra ciudad (*United Nations*, 2015). La razón radical de este fenómeno concreto es que hay en la condición humana tanto de potencia individual como de colectiva; es decir, aunque tomamos posesión de esta existencia en forma individual, solo nos realizamos, solo afirmamos nuestro existir, con la participación de lo que hay más allá de nuestro yo, con la diversidad de las cosas que existen, siendo de todas ellas lo más semejante a cada uno la parte capital; esto es, nuestros semejantes: los seres humanos. Por consiguiente, es un instinto natural del hombre ese movimiento centrípeta por el cual se constituyen las sociedades y es también propiamente humano, algo inevitable, el tender a la organización política y moral de las mismas. Recuérdese que el animal humano es *zón politikón* por antonomasia. Pero, además de este impuso natural hacia la urbe, es evidente que determinadas formas de organización social, como la actual, promueven la concentración de las sociedades en las urbes con el consiguiente abandono del ámbito rural.

Lo que queremos decir con esto es que conviene prestar atención a las condiciones que la realidad establece de partida. Si se pretende una solución eficaz, la propuesta debe ser asimilable al marco de condiciones impuestas. Y conviene tener presente que, en ocasiones, son algunas de estas difícilmente modificables. Por descontado, hay en la realidad condiciones o factores cuya modificación, bien que difícil, no es imposible. Por ejemplo, el modelo económico o el grado de sensibilidad y respeto hacia los animales y plantas desarrollado en las personas. Pero, igualmente, podemos señalar otros factores cuya permanencia en el acervo de tendencias y costumbres humanas es prácticamente inmodificable. Yendo al caso concreto, las propuestas de vida en pequeñas comunidades autosuficientes son perfectamente verosímiles y, de hecho, de tal guisa ha sido durante largo tiempo. Son propuestas, por tanto, que tienen perfecta cabida en los márgenes de la lógica, pero se hace necesario examinar hasta qué punto lo imaginado como ideal pugna con lo realizable como posibilidad o como probabilidad en el futuro. Quizás algunas propuestas, en fin, aunque loables, resulten imposibles.

De las tesis poco realistas también cabe advertir ideas turbias y peligrosas. Por ejemplo, recurrir a la vida del cínico Diógenes como modelo de vida, de felicidad incluso. Y aquí conviene discernir entre el caso concreto y la abstracción subyacente. El cinismo

antiguo, en efecto, guarda en su esencia un mensaje admirable, quizás también adecuado para atajar el problema ambiental de nuestro tiempo: la vida plena y satisfecha no es necesariamente la vida opípara en términos materiales. Decir esto nada tiene de reprobable. Todo lo contrario, es más bien un catártico revulsivo para una época obsesionada por la producción y posesión de cosas, época que ignora la finitud de la materia a partir de la cual las cosas son creadas y que olvida, en fin, la serie de leyes naturales de cuyo equilibrio en un estado muy particular pende la vida humana. Ahora bien, el caso concreto de Diógenes, que al parecer vivió feliz en un tonel de vino, subsistiendo a partir de despojos de la calle, difícilmente puede servir de ejemplo para la mayoría. Este caso, aunque representativo de los valores antimaterialistas, es digno de ser considerado una frivolidad. Si tomamos la historia de la humanidad y sustraemos de todas sus épocas la sustancia de sus cambios, una idea se presenta a todas luces: la lucha por la vida ha consistido en la conquista del mundo material en torno suyo. A esto los biólogos y antropólogos lo llaman *la adaptación del ser humano al medio* o, viceversa, *la adaptación del medio a las necesidades del ser humano*. Esta ha sido la proeza de nuestra especie, de este impulso visceral posiblemente se engendró nuestra peculiar conciencia, la que se ensimisma y sabe de sí, y por esta conquista hemos llegado al punto donde hemos llegado; a saber, un nivel de dominación de los factores ambientales de la superficie terrestre como nunca se había podido sospechar antes, sea para bien o para mal. El caso de Diógenes, por tanto, supondría prácticamente una negación de lo que el ser humano atestigua con su historia.

Todo ha sido un luchar por mejorar las condiciones materiales. Y entiéndase, material es desde el alimento hasta el cobijo, desde el propio cuerpo hasta el abrigo, desde el utensilio hasta la tierra de cultivo. Y merced a esto, por ejemplo, se establecieron, a juicio de algunos, los factores propiciatorios del nacimiento del arte. Suele decirse que fueron, justamente, la mejora de las herramientas y técnicas de caza y, por extensión, la mayor acumulación de alimento, las condiciones que favorecieron el origen de la pintura rupestre. El homo ya no se veía acuciado por la constante, desasosegante, necesidad de hallar alimento. Ha aprendido a cazar mejor y obtiene materia en abundancia, de la cual hace acopio y conserva. ¿Qué sucede? De repente, le sobra tiempo, toma contacto con ese placer que llamamos *tiempo libre*. Y en la plácida y sosegada hora de su libertad, se lanza

a representar el mundo sobre la pared de una cueva³⁸. No habría podido acontecer tal hito en la historia de no haber sido por la mejora, de una manera u otra, de las condiciones materiales de la vida (Pinillos, 1984: 34). Pero no hace falta remontarse a tiempos de Altamira o Lascaux para entender que vivimos materialmente condicionados y que ha sido siempre voluntad del ser humano dar la batalla contra aquellas adversidades que limitaban el sobrevivir y el bienestar. Es, en realidad, de sentido común. No obstante, también la ciencia de hogaño se ha molestado en probarlo. Así, se ha podido comprobar que, una vez cubiertas las necesidades básicas, el bienestar de los individuos no varía tanto por diferencias materiales como mentales. Ahora bien, por necesidades básicas se entienden aquellas necesidades de tipo material: alimento, vivienda digna, salud corporal, etc. Se resalta así, por tanto, la prioridad de las condiciones materiales. Si no hay garantía de una vida materialmente digna, muy difícilmente, en contra del peculiar caso del cínico Diógenes, podrá hallarse una sana vida en el ámbito espiritual y mental. Es, de hecho, la tesis principal del materialismo cultural o del materialismo en general.

Cuestión de otra índole es la pregunta por el porqué: ¿qué acontece en el humano que le anima desde lo más hondo de su ser a transformar el mundo en horizonte para no solo salvar la vida, sino para hacérsela cada vez más cómoda y llevadera? Una cosa es evidente: la necesidad de huir del dolor. Ya lo dijo Bacon: se trata de *buscar el alivio del estado del hombre*. Y esto mismo proclamaron los discípulos de otra de las escuelas helenísticas: los epicúreos. Aquí radica, a nuestro juicio, el más amplio sentido de la palabra *progreso*. Forma parte de la íntima y radical naturaleza humana y, por ello, muy raro sería encontrar el caso de quien no aspirase a querer controlar las condiciones materiales del medio en aras de, al menos, la seguridad de la vida y el bienestar físico. Y por lo mismo, el comportamiento de Diógenes puede ser calificado, precisamente, de antinatural, lo cual supone un problema cuando se presentan como si fuera un dechado de virtudes.

Una propuesta como la que toma por modelo la vida de Diógenes constituye una tentativa por responder la pregunta que anteriormente nos planteábamos: ¿cómo deberíamos vivir? Habíamos alcanzado la conclusión de que, cuando hablamos de crisis ambiental, se trasluce en el fondo un problema humano referido a la ética (Fromm, 2003:

³⁸ Obvio es que dicho así resulta bastante reduccionista. El origen de algo tan sofisticado en la evolución como es el arte, la representación simbólica, no puede atribuirse a un solo motivo. Un cúmulo de causas más bien. Pero, en cualquier caso, es también evidente que a tal hazaña debió contribuir una serie de hechos favorables, también en lo relativo a las limitaciones materiales.

4). Tratamos de mostrar, en definitiva, que la crisis ambiental, además de ser un problema del entorno natural, es, ante todo, un problema de la supervivencia de la especie, del sentido de nuestra vida y del vivir. O sea, un problema físico-metafísico, epistemológico y ético. De otra manera, la crisis ambiental induce a preguntas como las siguientes: ¿queremos sobrevivir?, ¿por qué hay que sobrevivir?, ¿para qué?, ¿cómo?, ¿qué es la vida, la vida humana?, ¿cómo debemos vivir?, ¿qué es todo lo demás que aparece al otro lado del yo?, ¿qué es para nosotros la planta o el animal, la roca y el cielo?, ¿merecen respeto?, ¿qué tipo de respeto?, ¿cómo vivir respetuosamente?

Este repertorio de preguntas, que solo es una pequeña muestra, representa, en esencia, el objeto de estudio de las humanidades ambientales. Pero cabe alegar una razón de más por la cual el objeto de estudio de estas humanidades, también de la ecocrítica, entraña el factor *humanidad*. Nos referimos a la coherencia interna que la propia idea de *humanidades* impone a quien desarrolla su ejercicio en ellas. Se trata de una razón de tipo epistémico y cultural. Si hablamos de humanidades, no hablamos de ciencia natural ni viceversa. Es de sobra sabido, pero conviene recordarlo. Y hacemos distinción de palabras y conceptos porque entendemos que refieren cosas suficientemente diferentes y lo bastante consistentes por sí mismas como para configurarse en categorías diferentes. ¿Qué marca la línea que deslinda una cosa de la otra? Ambas engloban un conjunto de disciplinas y ambas coinciden en la misma aspiración: el conocimiento. Lo que les diferencia fundamentalmente radica en “la perspectiva general desde la cual se contempla el mundo” (2004, Kolenda: 507); es decir, en el punto de partida y el método de ese conocer. La ciencia natural parte del orden físico de las cosas. Así, en ella se es más proclive a soslayar el antropocentrismo o, al menos, a rebajarlo, se tiende a establecer una ontología supeditada al conocimiento sensible de las cosas y el ser humano se descubre como un ente físico más. La ciencia humana, en cambio, parte del orden humano de la cosas; es decir, de la conciencia o, mejor, de la conciencia del mundo interior de cada cual —sin que signifique esto que la conciencia es algo ajeno al orden físico de las cosas—. Y aceptado este punto de partida, el ser humano y las cosas por él engendradas adquieren una relevancia especial entre el abanico de variedades del mundo, la ontología de las cosas no se supedita exclusivamente a la información entregada por los sentidos y acontece, a la postre, el siguiente hecho: dado que nada con seguridad de lo alrededor parece expresarse tal cual lo hace la conciencia humana, se procede a inferir que es el humano un ser especial que se distingue de entre todo lo demás. *Grosso modo* podría

afirmarse que mientras la ciencia natural parte de la igualdad de las cosas, la ciencia humana reconoce en su raíz una diferencia capital y vierte sobre ella el máximo de su atención en todas sus reflexiones.

Quiere decir esto que una cosa es proceder desde las humanidades y otra muy distinta desde la ciencia natural. El objeto de estudio de algo que se hace llamar *humanidades ambientales* no puede ser otro sino el que se inclina a lo propiamente humano. Es claro que el estudio de un mismo fenómeno puede acometerse de una u otra manera, inclinándose en un ángulo u otro, como es el caso del fenómeno de la crisis ambiental. Desde los ojos del científico naturalista, la mirada sale como flecha disparada para clavarse directa y materialmente sobre los objetos —entiéndase en sentido filosófico— en derredor: los elementos de cada ecosistema, los animales, las plantas, los mares, los cielos, etc. El sentido problemático de la crisis, de hecho, se manifiesta en ellos, en los desequilibrios de la cadena trófica, en las alteraciones de los factores reguladores del clima, en la perturbación de las leyes que rigen los cuerpos y movimientos, etc. Y por esto mismo, la crisis, contemplada de este modo, no puede revestirse de otro nombre sino del que se refiere a lo externo —al ser humano— y sensible: *la crisis ambiental*. Sin embargo, bien valdría otro nombre si el mismo fenómeno lo contempláramos desde los ojos del humanista. Bien podríamos decir *crisis del progreso, crisis ética, epistemológica o crisis humana*³⁹. Porque visto desde esta perspectiva, la mirada hace un recorrido de ida y vuelta de tal manera que cuando se dirige al objeto, lo hace cargada de esa inquietud naturalista azuzada por las cosas ahí puestas. Mas lejos de quedar esa mirada incrustada en el objeto alcanzado, como así acontece con la del científico, la mirada es absorbida y con la misma fuerza es devuelta al sujeto que la lanzó.

Y de esta suerte, en cada mirada que abandona los ojos del humanista tiene una doble dimensión: un viaje de ida en el que todo se contempla como lo haría el científico de la naturaleza y un viaje de retorno en que todo apunta inequívocamente al ser humano. Y así en cada cosa y también en el fenómeno de la crisis ambiental. Un bosque deforestado domina la visión del científico, su mirada sale despedida y topa con aquel

³⁹ *Humanista cristiano* se declaraba el autor literario cuya obra en esta tesis examinamos a la luz de la ecocrítica. En su discurso de ingreso a la Real Academia Española de la Lengua, que lleva por nombre *El sentido del progreso desde mi obra*, el autor emplea la palabra *progreso* para tratar el problema de la crisis ambiental o ecológica. Es un ejemplo claro de cómo llevar a cabo el estudio de la crisis ambiental desde las humanidades.

paisaje dantesco, se pregunta qué especies animales y vegetales habrán sido aniquiladas o expulsadas de su hábitat natural, cómo afectarán los agentes erosivos a la morfología del monte, qué efectos se desencadenarán sobre el ecosistema local y global. El humanista, en cambio, no se detendrá tantos en las cosas externas como en sí mismo, en el ser humano. Se preguntará por las causas del acto, por las repercusiones éticas y psicológicas, por el bien y el mal, etc. Todo ello nos lleva a concluir que, cuando hablamos de humanidades, más aún de humanidades ambientales, es preciso tener en cuenta dos aspectos. En primer lugar, craso error sería pensar que, por situarnos en las humanidades, no debemos reparar en la ciencia natural. No tiene la ciencia la última palabra ni necesariamente la más acertada, pero no se puede obviar la importancia de la ciencia, que desde la antigua Grecia dio comienzo para explicar la vida, que iluminó al hombre europeo en su renacer al mundo, que ha sido y es junto con la racionalismo atributo fundamental de la civilización occidental. Ahora bien, también sería errónea la actitud contraria y frecuentemente vislumbrada en la ecocrítica; es decir, la supeditación a la ciencia natural. El humanista que desea dedicarse a las humanidades ambientales no tiene motivo para limitar su ejercicio a una mera divulgación de los hechos de la ciencia natural, como, insistimos, a menudo sucede en la ecocrítica (Philips, 1999: 584).

Se trata de complementar dos formas de proceder ante un mismo objetivo. No tiene sentido, por tanto, concebir la ciencia y las humanidades como ámbitos enfrentados o aislados, menos aún para un objeto de estudio como el de las humanidades ambientales (Cohen, 2004: 5-23). Por ello, la presencia de la ciencia natural en las humanidades ambientales es notable desde sus inicios. Es lógico, pues hay fenómenos, como el denominado aceleración del cambio climático o el efecto invernadero, que, de no haber sido por la intervención de la ciencia, no podrían haberse conocido ni entendido con certeza. Y aunque no se limita el conjunto de problemas medioambientales a estos dos, sí hay que decir que una parte muy significativa en la toma de conciencia de la crisis medioambiental obedece a estos mismos. Esto es, que de entre las causas que impulsaron el alumbramiento de la ecocrítica es la ciencia una mayor. Y de esta suerte, las referencias a la ciencia son constantes desde el principio y hasta el final. Puede verse en el ensayo de Rueckert (1996), en el que se patentiza el sentimiento de preocupación por el cual justifica la urgencia de introducir la ciencia ecológica en la literatura, puede verse en el darwinismo aplicado por Love (2003), y en tanto otros: Glotfelty (1996), White (1996),

Fromm (1996), Buell (2005) y un largo etcétera. Tan es así que, recalcamos, puede achacarse a la ecocrítica un exceso de adherencia a la ciencia natural.

Llegados aquí y ya para finalizar el presente apartado, se hace preciso sintetizar. A continuación, procederemos a hacer un compendio de las ideas más relevantes desarrolladas en las páginas precedentes, todas relativas al objeto de estudio de la ecocrítica y las humanidades ambientales.

Dos son los objetivos que muy claramente se advierten en ellas. En primer lugar, un propósito de tipo intelectual: hacer inteligible de la manera más sistemática el fenómeno de la crisis ambiental. Hacer inteligible viene a significar la voluntad de comprensión, de inquirir la verdad acerca de algo, de capturar su esencia y expresarla en el lenguaje de nuestras ideas y palabras. Por otro lado, el estudio pretende ser sistemático; es decir, de manera tal que el conocimiento adquirido desde unas vías y otras pase a formar parte de una teoría general. Humanidades y ciencia natural quedan por este fin integradas en un mismo conjunto. Y en segundo lugar, un objetivo de carácter práctico, queriendo decir por *práctico* aquello que busca tener una incidencia transformadora sobre la realidad cognoscitiva y material, concretamente en lo referido al problema que entraña el fenómeno medioambiental. El fin último de las humanidades ambientales es este: ser partícipes de una posible solución. ¿Cómo? A través del estudio y la concienciación, refiriéndose esta última a la comunicación y la pedagogía. No quiere decir esto, por tanto, que solo aquel que en último término empeñe sus esfuerzos en concienciar, o en aquello que entendemos por activismo ecologista, esté obrando en perfecta consonancia con los fines de las humanidades ambientales. Teorizar es menester antes que concienciar sobre la teoría. Ya el teorizar es abrir el camino de la transformación.

Una vez referidos los objetivos, es el caso ahora de preguntarse por el *qué*. Es decir, en la faceta estrictamente intelectual de las humanidades ambientales: ¿sobre qué hay que fijar la mirada? El objeto de estudio de las humanidades ambientales es múltiple y diverso, pero es posible derivarlo todo de una idea general: la crisis medioambiental; es decir, la conciencia de un problema relativo al medio. No es, además, un problema particular, hablamos de un problema a escala global cuyo alcance no es ni un medio local ni una sociedad en ella inserta. Se trata de la humanidad y del lugar donde hasta el día de hoy ha discursido toda su realidad, la tierra que ha hecho de su *estar su ser*. Esto nos obliga a llevar el problema antes mencionado hasta sus perfiles más generales; o sea, el ser humano y la naturaleza, que deben ser el objeto de estudio en general. Y la manera de

hacerlo no puede ser efectivamente otra que la que procede delimitando en partes menores. Así, cuando decimos *humano* y *naturaleza* nos referimos, sobre todo, a un problema de relación entre dos partes. Dos partes que, por lo pronto, son dos palabras; es decir, una relación de tipo gramatical. La gramática no está precisamente en el fondo de lo que a las humanidades ambientales compete, pero, en la medida en que solo a través de las palabras podemos hacer referencia a los referentes de la realidad que sí son de nuestro interés, es necesario mantenerla siempre presente. Con la expresión *ser humano* no generamos ningún exceso de confusión. Cosa bien diferente es la ontología, la verdad, acerca de este ser, que, ciertamente, parece de gran complejidad, pero señalar el referente no entrañaría grave dificultad a ningún hablante en cuya lengua se halle esta expresión o expresiones equivalentes⁴⁰. Ahora bien, toma un cariz mucho más oscuro la palabra *naturaleza*. Su carácter polisémico y sus significados, tanto abstractos como concretos, hacen que fácilmente pueda prestarse a equívocos y malentendidos. Para evitar este carácter multívoco, conviene señalar claramente los sentidos fundamentales que la palabra *naturaleza* adquiere habitualmente en las humanidades ambientales.

Por una parte, *naturaleza* puede entenderse como *mundo*. *Ser humano-mundo* sería la relación correspondiente al objeto de estudio en este caso. Ahora bien, ¿qué se entiende por *mundo*? Dos sentidos: el *mundo* en el sentido de lugar o entorno físico en el que nos encontramos más o menos inmediatamente y el *mundo* en el sentido filosófico de la palabra. El primer sentido se corresponde con el estudio de la relación entre el ser humano y el espacio o el lugar físicos circundantes. La noción del *espacio* se emplearía, en las humanidades ambientales, para un tipo de relación culturalmente desarraigada o indiferente, en tanto que la idea de *lugar* connotaría un lazo cultural y consciente con las cosas del entorno. ¿Cómo puede llevarse a cabo el estudio de esta relación en sus diferentes grados de alejamiento o proximidad, eso que Buell denomina *place-attachment* (2005: 72)? Puede hacerse prestando atención a dos aspectos que han sido destacados recurrentemente. El primero, la reacción emocional que más primariamente en el sujeto se desencadena ante el medio que delante de sí tiene y la interacción que con sus elementos comparte; es decir, las *sensaciones*. Y segundo, la reacción intelectual; esto es, la manera en que percibimos el paisaje, en que lo interpretamos y lo llenamos de significado, y la manera, en fin, en que lo retenemos en la memoria y lo reelaboramos

⁴⁰ Nótese lo siguiente: mientras que el Diccionario de la Real Academia recoge tan solo una acepción para la expresión *ser humano*, son hasta trece acepciones principales las que se recogen para el vocablo *naturaleza*.

imaginariamente de acuerdo con nuestro deseo y necesidad. Hay que añadir, además, que, para el estudio de esta relación, podemos fijar la atención en dos tipos de lugares: el *local* y el *global*. El lugar *local* es aquel en el que se desarrolla nuestra relación física y perceptible. Y, en cambio, la relación con el lugar *global*; es decir, el planeta tierra es, por fuerza, una relación abstracta. Evidentemente, el lugar global se manifiesta de manera palpable en el lugar local, pero es claro que nuestra relación con la tierra en su conjunto solo puede ser de tipo intelectual, no física.

Lo dicho hasta aquí constituiría la *naturaleza* entendida como *mundo* y el *mundo* tomado como *espacio-lugar*. Pero a menudo puede encontrarse en las humanidades ambientales el *mundo* en su significación típicamente filosófica. El estudio de la relación del ser humano con el mundo en el que desarrolla su existencia no tiene por qué circunscribirse a un lugar concreto. No al paisaje más próximo, no al campo de la región donde se vive, no al planeta tierra; más bien, se hace referencia con ello a aquello con lo que el ser humano coexiste en su totalidad y da sentido a su vida (Ferrater, 1984). Decimos ser *humano-mundo* pero valdría igualmente decir ser *humano-universo* o ser *humano-realidad*. Pues bien, estudiar esto equivale, esencialmente, a estudiar algo referido a la condición, al sentido, de aquello en lo que consiste el *ser* del humano. La crisis ambiental nos conduce indefectiblemente a esto: a preguntarnos qué importancia tienen las cosas con las que convivimos, qué trato con ellas tenemos, qué destino con ellas compartimos. Son cuestiones que nos animan al conocimiento de la verdad que radicalmente caracteriza a las cosas, cuestiones que traen a colación una nueva acepción del término *naturaleza*: la naturaleza entendida como “propiedad, origen y sustancia de las cosas” (DRAE, 2020). Es decir, estudiar la relación ser humano-mundo en el sentido filosófico de la expresión conlleva cuestionarse la naturaleza del ser humano, así como la naturaleza de aquello que, al menos físicamente, identificamos como lo no humano.

El problema medioambiental ha de enfocarse, por tanto, con la pregunta por el *ser*. Hay que hacer el intento por identificar las propiedades constitutivas del *ser* humano, al modo de la antropología filosófica. Saberlas favorecerá la comprensión acerca de las preguntas capitales en este asunto: ¿por qué concebimos problemáticamente nuestra relación con el medio?, ¿por qué tenemos la idea de acción negligente o de injusticia ética?, ¿por qué se ha alcanzado tanto grado de alteración sobre la biosfera terrestre? Para ello conviene tener presentes dos aspectos del ser humano: la condición social y la necesidad de progresar.

Como se ha dicho previamente, el fenómeno de la crisis medioambiental es, en última y radical instancia, de carácter global⁴¹. Y esto no implica diferencia alguna en lo que atañe al ser humano: comienza el problema por la persona de cada uno pero queda lejos de confinarse en la individualidad. Quizá una persona haya entendido en su máxima gravedad la crisis medioambiental y se haya sensibilizado sobremanera acerca de este asunto, quizás incluso destine la mayor parte de sus esfuerzos en procurar ser justo y equilibrado y, con todo, sería notablemente insuficiente para la resolución del problema medioambiental. Los problemas globales demandan soluciones globales; es decir, sociales, en comunidad. No quiere decir esto que haya de prescindirse de la reflexión en la esfera de lo individual. Lo que se pone de relieve es que en el problema ambiental lo individual no basta, hay que estudiar esto en su contexto social, desde las más pequeñas sociedades, como pueda ser una familia o una tribu, hasta las más numerosas, como es el caso de las naciones o de la humanidad. Es por esto por lo que gran parte de los estudios ambientales acaban discurriendo por los cauces de la política y la sociología, tal es el caso del movimiento llamado *environmental justice*, del ecofeminismo o de las llamadas *ecologías poscoloniales*.

Y por otra parte, propiedad del ser humano en general es la necesidad de progresar. El ser humano es *progreso* porque es un ir haciéndose continuo, un cambio constante de un estado a otro, un mundo de posibilidades no cerradas. Y es, asimismo, progreso aquello que motiva al ser humano a transformar el medio en pos del bienestar y en alejamiento del sufrimiento. Cuando buscamos respuestas a las preguntas realizadas en torno al asunto ambiental, por qué los efectos de la actividad humana han alcanzado el orbe terrestre, por qué destruimos y creamos, por qué nuestra voluntad de desarrollo técnico y científico parece ilimitada, por qué no dejamos de transformar el medio; entonces, debemos preguntarnos por el progreso.

Y, por último, tras preguntarnos por la ontología humana en el esfuerzo de saber qué somos, sobreviene la pregunta por el cómo relacionarse, por la manera de hacer la vida en interacción con las demás cosas, por la conducta o el *ethos* en definitiva. A este fin, se dirigen conjuntamente todos los actos del ambientalismo. Punto de partida es el

⁴¹ Recuérdese que el planeta tierra ha de entenderse como un sistema ecológico. Cuando hablamos de un sistema, hablamos de un todo cuyas partes están todas entre ellas conectadas entre sí. Un cambio en una de las partes acabará repercutiendo en las demás, en el todo.

reconocimiento, a la luz de la ciencia y la ética, de un problema y punto de llegada es, también a la luz de la ciencia y las humanidades, establecer una solución.

Pero, ¿qué se entiende por *ética*? Sin pretender ser exhaustivos, podemos afirmar la existencia de dos sentidos usualmente integrados en la misma palabra (Ferrater, 1984). De una lado, la *ética* en lo referido a la reflexión sobre la *conducta* del ser humano y, de otro lado, la reflexión acerca de si existe o no una conducta más apropiada que otra, más o menos conforme a una posible ley natural o una serie de valores. La cuestión de los valores pertenece a la axiología y la de los valores circunscritos al ámbito de la ética o la moral a la ética axiológica. Un problema como el medioambiental no solo adquiere categoría como tal por un hecho solamente ecológico. No es simplemente: una serie de causas físicas, de acuerdo con una serie de leyes naturales, conllevan una serie de efectos, entre los cuales está la posible extinción del ser humano. Esto no es un problema hasta que, en el ámbito de los valores, hallamos razones de bastante peso como para entender que el dicho efecto es negativo⁴². Una gran parte de nuestro se debe en el fondo a los valores que adjudicamos a las cosas. Consciente o inconscientemente muchos actos de nuestra vida son un reflejo de nuestros valores. Valores que, a su vez, nunca deben juzgarse por sí solos, sino siempre circunstancialmente. Si la circunstancia que a las humanidades compete es el problema medioambiental, se hace preciso desentrañar las coordenadas axiológicas con las que actuamos y podemos actuar a este respecto. En este caso, hay que preguntarse por el valor del medio y sus elementos, por las propiedades que en ellos detectamos, preguntarse por el *valor* de la vida biológica, así como la vida de las cosas que podemos llamar inertes o inorgánicas, preguntarse por su grado de conciencia, inteligencia o sensibilidad. Y repárese en este matiz: no consiste esta etapa del estudio en descifrar la naturaleza del *ser* de las cosas. Eso, ya se ha dicho, pertenece al ámbito de la ontología y la epistemología. La necesidad que impulsa esta etapa del estudio estriba en, una vez conocido con la mayor profundidad posible la constitución del ser de algo —si es que el ser se puede conocer por la descripción de sus propiedades—, concederle algún tipo de valor. Ahora bien, ¿sabemos qué es el *valor*?

El concepto *valor* es tan vaporoso como tantos otros que nos vemos obligados a emplear. Lo que sí, en cambio, estamos en disposición de afirmar es que los valores que

⁴² Por supuesto, es posible aducir otras razones no necesariamente de tipo antropocéntrico. Puede decirse que el fenómeno de la alteración medioambiental es un problema en la medida en que, por ejemplo, liquida la existencia de formas de vida de singular valor existencial.

arrogamos a las cosas o que en ellas captamos contribuyen a dar un sentido a la vida. En ellos descansa el mecanismo de la toma de decisión, por ellos preferimos unas cosas y desdeñamos otras, les damos prioridad o se la quitamos. Escalas, órdenes y jerarquías subyacen tras todo ello como pilares de construcción de la identidad. Pero podemos decir más: la justificación de los valores no escapa al lenguaje de la razón, no nos es algo que tengamos que aceptar como si de una evidencia axiomática pero incomprensible se tratara. Con unos argumentos u otros podemos avalar su grado de verdad o, cuando menos, intentarlo. Por último, en la discusión sobre los valores un eje central hay sobre el que todo gravita: la objetividad o subjetividad de estos. Valores subjetivos es obvio que los hay. Cualquier individuo tiene la innata capacidad de asociar consciente o inconscientemente valores a las cosas y, por esta misma razón, no solo los valores pueden ser de naturaleza subjetiva, sino, además y consecuentemente, mudadiza, susceptibles de variar. Es más, lo normal es que en el transcurso de la vida de una misma persona el valor sobre una misma cosa transmute en diferentes ocasiones transitando por diferentes estados.

Ahora bien, ¿es posible afirmar la existencia de valores objetivos?, ¿hay cosas con valores objetivos; o sea, cosas que por sí mismas, con independencia del sujeto, sean siempre y universalmente buenas, malas, positivas, negativas, valiosas, no valiosas, etc? No es nuestro propósito ofrecer siquiera una tentativa de respuesta a cuestiones que nos llevarían a acumular demasiada digresión; sencillamente, diremos que, como en cualquier asunto global, como es el problema medioambiental, el relativismo, en este caso axiológico, difícilmente pudiera servirnos de alguna ayuda. Si damos por sentado que los valores de las cosas *solo* pueden ser relativos al individuo u objeto⁴³, que nacen de él en relación singular con la cosa y que en ningún caso *todos los individuos* pudieran ser capaces de coincidir en reconocer el mismo tipo de valor ante la misma cosa —que no son capaces porque no captan el valor *emanado* de la cosa, sino que se lo estarían atribuyendo desde su yo—; entonces, ¿cómo lograr un acuerdo colectivo acerca de nuestra conducta hacia las cosas? Es evidente que una actuación social que pretende encaminarse hacia un mismo fin debe realizarse desde un esquema de valores compartido. Un ejemplo ilustrativo es el caso de los textos legales que una sociedad determinada se

⁴³ Decimos *individuo* y *objeto* pero sería suficiente con decir *objetos*. Para que se entienda mejor: *objetos* en el sentido filosófico de la palabra se refiere a cualquier cosa y *cosa* aquí también incluye al sujeto humano —y esto no ha de suponer necesariamente una concepción naturalista de la realidad—. Algunos emplean el término *actante* con el mismo sentido que *objetos*.

da para su propia convivencia tras haberse refrendado democráticamente; es decir, por una mayoría social en situación de libertad⁴⁴ con el fin de garantizar el desarrollo de su vida de una determinada manera. Las leyes serían esos valores que, por haber sido aprobadas mayoritariamente, podrían ser considerarse como reflejo de objetividad. Es decir, el hecho de que todos coincidan en que esas leyes son beneficiosas para la comunidad podría ser significativo de que esas leyes son beneficiosas por ellas mismas siempre y para todos.

Pues bien, cuando analizamos la actitud del ser humano a la hora de asignar o captar valores a las cosas de la naturaleza, podemos distinguir distintos tipos. Uno de ellos, sin duda el más censurado en la ideología ambientalista, es el denominado *antropocéntrico*. En líneas generales, consiste en lo que la misma palabra deja traslucir; es decir, en poner al ser humano en el centro de las cosas o situarle en una posición de preferencia, de protagonismo o de inmediatez. Y aquí es de necesidad prevenir lo siguiente: la cualidad antropocéntrica no es exclusivamente aplicable a la ética. Situar al humano en el centro de las cosas es una actitud que de la misma manera puede acontecer en el campo del conocer y del ser; o sea, en la epistemología y en la metafísica. Así, cuando Protágoras predica aquello del *hombre es la medida de todas las cosas*, se está proclamando una claro antropocentrismo epistemológico y cuando la teología medieval sostiene que el ser humano y la tierra son el ser mundano y el lugar más privilegiados del universo, se está abogando por un antropocentrismo metafísico. Para el caso que ahora nos incumbe, el de los valores, hablamos de *antropocentrismo ético, moral o axiológico*.

Conocer estas diferencias y saber moverse de un paradigma a otro es de suma importancia. No se trata de hacerlo complejo por hacerlo complejo, se trata, en realidad, de afinar nuestros instrumentos de entendimiento. Desde este mecanismo de niveles puede contemplarse cómo una misma cosa puede ser considerada antropocéntrica o no conforme al nivel desde donde sea mirada. Es corriente, por ejemplo, descubrir en las humanidades ambientales críticas hacia el antropocentrismo y es corriente, asimismo, encontrarlas sin especificación alguna. Por lo general, puede inferirse que la crítica se circunscribe al ámbito de la conducta, de la ética, cosa que, desde las intenciones reformistas ecologistas, guarda pleno sentido. Sin embargo, sería muy discutible, como así se ha hecho saber en las páginas dedicadas a explicar el antropocentrismo, que una

⁴⁴ Debe entenderse como libertad política, no metafísica.

crítica dirigida a este pudiera tener firme fundamento racional en cuanto a la epistemología se refiere⁴⁵.

Aclarado esto, era nuestra intención poner de manifiesto que las humanidades ambientales suelen centrar la atención sobre los valores antropocéntricos, que son objeto de crítica. El antropocentrismo axiológico consiste en otorgar un *valor* preferente o central al ser humano sobre todos los demás objetos —es decir, animales o cosas—, lo cual implica lo siguiente: que el sistema de distribución del valor del *bien* y del *mal* se desarrolla con preferencia del ser humano para el *bien*. Es decir, dado que el ser humano es poseedor del más elevado valor, se le atribuye la máxima bondad. Su privilegiada posición le concede el derecho a lograr el bien y alejar el mal de sí aunque para ello tenga que ir en detrimento de lo demás. Esto, claro está, nos conduce lógicamente a otra implicación: la relación del ser humano con respecto a la cosas no solo es asimétrica axiológicamente, lo es también conductualmente. En los actos que describen la actitud del ser humano hacia los animales, hacia las plantas, hacia los minerales, siempre brilla un reflejo de superioridad. Si para lograr yo, humano de valores antropocéntricos, el bien, o para entendernos mejor digamos *bienestar*, estimo menester utilizar esos animales y plantas, que contemplo con menor valor, aunque mi acto conlleve potenciar un mal —un *sufriimiento*— sobre ellos; nada me puedo reprochar: después de todo, yo soy, a la luz de la naturaleza, de superior valor; yo merezco, naturalmente, superior bien, que solo puedo obtener a costa de lo demás. Quienes recorren las sendas del antropocentrismo acaban por alcanzar un paisaje donde los árboles, los ríos y los seres que en ellos habitan son útiles de satisfacción, propiedad del ser humano.

No obstante, la actitud utilitarista no está reñida con la capacidad para reconocer en las cosas un valor intrínseco o independiente de la utilidad. En contra de lo que en ética ambiental se acostumbra a creer⁴⁶, no hay inconveniente en que una persona de valores antropocéntricos admita que un álamo es valioso por el mero hecho de existir y mostrarse como una nota diferente en la armoniosa diversidad del universo. Ahora bien, si esta misma persona considera necesario hacer uso del álamo para satisfacer cualquiera de sus

⁴⁵ Estamos abocados a conocer con unos recursos de conocimientos que no tienen por qué ser todos los posibles para conocer ni los más eficaces. Nuestros recursos tienen sus limitaciones y nuestro conocimiento es limitado. Y por muy progresivo que nuestro conocer pueda ser, nunca podremos conocer si estaremos dotados para conocerlo todo.

⁴⁶ Ver, por ejemplo, *Ecocentrism and anthropocentrism: moral reasoning about ecological commons dilemmas* de Kortencamp y Moore (2001).

necesidades, a pesar de que estas no sean básicas o de que sean, a los ojos de otros, claramente caprichosas, procederá sin miramientos a este fin. Y *sin miramientos* significa aquí con la conciencia tranquila de que el valor del árbol es mayor por su utilidad y servicio a la persona que por el hecho existencial de *ser*. Si un empresario ganadero, con valores antropocéntricos, considera que solo puede alcanzar su bienestar en la vida acumulando una fortuna monetaria, que acabará, tal vez, destinando a una fortuna de lujoso material, y para ello solo puede proceder con una producción intensiva causante de estrés al animal; no habrá para él obstáculo moral en hacerlo, halla en seguida esta justificación: el mal originado sobre ese ganado es menor que el bien que piensa que necesita para sí mismo. El hombre antropocéntrico superpone el valor intrínseco propio sobre el valor intrínseco ajeno.

Para contrarrestar el antropocentrismo se han postulado otras actitudes alternativas que cabe señalar. Es la más sonada sin duda el *ecocentrismo*, que consiste básicamente en una igualdad de valores entre las cosas (Brown, 1995). Es decir, si en el antropocentrismo la distribución de los valores del *bien* y del *mal* era radicalmente desigual y, además, de orden jerárquico, en el *ecocentrismo* nada merece más bien o mal que cualquier otra cosa. En su prefijo *eco-* la palabra pretende denotar todo aquello que forma parte del sistema ecológico; es decir, todo en la tierra. Todo tiene por igual un valor intrínseco. ¿Por qué? Por razones físicas y metafísicas. Cada elemento de la naturaleza guarda estrecha relación orgánica de manera tal que aquello que acontece en una repercute en las demás y, por otra parte, cada elemento es valioso por el hecho de existir y, dado que el insecto existe, la roca existe, el humano existe, sobre todo recae el mismo valor, que es el existencial. Además del ecocentrismo, la ética ambiental ha señalado actitudes como el *biocentrismo*, aquello que otorga preferencia al valor biológico, o el *sensocentrismo* cuando el mayor valor se justifica por la capacidad de sentir (Marcos, 2001). Es vital, por tanto, reflexionar acerca del sistema de valores que inconscientemente sostiene las conductas y las actitudes. Si deseamos obtener el código por el que se rige nuestro mecanismo de valores, debemos meditar sobre las diferencias: ¿por qué la vida animada suele tener para nosotros más valor que aquellas cosas inanimadas?, ¿por qué la inteligencia es más digna de preferencia?, ¿por qué los seres con cierto nivel de conciencia son, para el hombre, más valiosos que los que supuestamente carecen de ella?, ¿no son estos valores un reflejo de, precisamente, las propiedades humanas y, por tanto, el resultado de una antropomorfización?

4. Acerca del método en la ecocrítica y las humanidades ambientales

Una vez examinada la definición de la *ecocrítica*, así como el objeto de estudio de la ecocrítica y las humanidades ambientales, damos paso a lo que hay dicho acerca del método de estudio. Si pudiéramos trazar la línea de las discusiones metodológicas paralelamente a la línea de las discusiones en torno al objeto de estudio, habría que decir que, mientras el objeto de estudio experimentaba una serie de cambios cuyo seguimiento, aunque difícil, es posible, las ideas acerca de la metodología eran muy escasas y se planteaban sin consenso. Curiosamente, la ecocrítica, que había nacido en el ensayo de Rueckert no como un nuevo objeto de estudio, sino como nuevo método de exploración literaria —recuérdese: aplicar los conceptos de la ecología sobre el estudio de la literatura—, se desarrollará depositando su atención sobre cualquier otro aspecto antes que sobre el método.

Tampoco el rechazo de la teoría durante la primera fase pudo contribuir a la definición del método. Si la actividad teórica era aceptada con cierto descontento, es de esperar que las cuestiones sobre el rigor metódico no fuesen una mayor preocupación. Nótese que el rasgo caracterizador de la primera oleada es la sensibilización acerca del problema de la crisis ecológica, así como el fomento del activismo ecologista, que se traduce normalmente en el compendio, el comentario promocional y la divulgación pedagógica con especial atención sobre la literatura emanada del género *nature writing* (Buell, 2005: 6) . Si el teorizar no entraña importancia, el método para llevarlo a cabo tampoco. Esta situación germinal de la ecocrítica repercute, como se dejó dicho para el objeto de estudio, en el desarrollo subsiguiente. Así, cuando, años adelante, determinados críticos acometieron la revisión histórica de la ecocrítica a fin de obtener la esencia los principios metodológicos que debieran orientar los nuevos esfuerzos, se toparon con un exiguo legado intelectual cuya parquedad no dudaron en criticar claramente (Philips, 1999; Cohen, 2004).

A tal punto fue así que Terry Gifford llegó a afirmar que la ecocrítica—en literatura— carecía de método (Opperman, 2010: 18), lo cual, más allá si era ciertamente así, era revelador de la realidad: la falta de una convención clara. Ha sido dicho, y así lo hemos procurado poner de relieve en el apartado *definición*, que Rueckert no propone otra cosa sino un nuevo método para el comentario de textos literarios, que en realidad

deja sin concretar a nivel práctico. El caso de Glotfelty (1996) es, sin embargo, más concreto. A su juicio, el método de la ecocrítica ha de seguir el camino ya abierto por otra crítica de entusiasmo reformista: la crítica feminista. Buell, por otra parte, sostiene que en cualquier caso la ecocrítica no destaca por la propuesta metodológica (2005): “*is not a revolution in the name of a dominant methodology in the sense that Russian and new critical formalism, phenomenology, deconstruction, a new historicism have been*” (11). Efectivamente, no es la ecocrítica, precisamente, ninguna revolución porque es, simplemente, una modalidad más de los estudios de corte sociológico e historiográfico típicamente posmodernos y típicamente estadounidenses. Forma parte de las tendencias eclécticas características de las humanidades de finales del siglo XX y principios del siguiente y no estaríamos desencaminados si en el ámbito literario le diésemos cabida en el pintoresco paradigma de los estudios culturales. Los principios rectores de esta clase de estudios podrían proporcionar una explicación válida sobre las carencias y discordancias de la ecocrítica en torno al método. Pues representa esta miscelánea académica “un voluntario alejamiento respecto de la metodología y terminología científicas” (Viñas, 2007: 567). La intención blindar el factor intuitivo y la libertad y es evidente que desde estos presupuestos el método solo puede conjugarse en plural. Así es que, lejos de faltar en la ecocrítica algún tipo de método, se caracteriza más bien por la pluralidad y disparidad de métodos (Opperman, 2010: 18), cosa que desde luego ya se torna condición *sine qua non* en el preciso instante en que el objeto de estudio se amplía tanto que requiere la participación de todas las humanidades.

Ahora bien, ¿podemos hablar de un método general para tan heteróclito conjunto disciplinar? Salvo rasgos muy generales, es difícil admitir esta realidad. ¿Qué rasgos generales? En primer lugar, delimitar el objeto de estudio de acuerdo con las competencias que a cada disciplina humanística corresponden. En segundo lugar, las humanidades ambientales deben evitar conformarse con un esfuerzo meramente multidisciplinar. Deben, en cambio, aspirar a configurarse como una fuerza centrípeta; es decir, una fuerza interdisciplinar. Se procede por disciplinas, pero inútiles serían los esfuerzos si quedaran estos unos aislados de otros. El objetivo de esto es evitar caer en el atomismo y el especialismo. El método de las humanidades ambientales, por tanto, ha de aspirar a la sistematicidad.

Por último, el método de las humanidades ambientales solo puede ser coherente con el humanismo si se decanta por concentrar la atención sobre lo propiamente humano.

Algún tipo de fondo compartido debe hallarse en cada una de las materias humanísticas. De no ser así, no las comprenderíamos todas en una misma categoría. Además, las humanidades no proceden ni deberían aspirar a proceder como la ciencia natural, a despecho de la tendencia a *naturalizar* sus métodos claramente advertida desde principios del siglo XX y cada vez más notable hoy día. ¿Por qué? Porque parte de un punto radicalmente diferente a la ciencia natural, parte del reconocimiento de la singularidad humana sobre el resto de las cosas, radicando el hecho singular en la conciencia⁴⁷ de uno mismo. Las humanidades⁴⁸ exploran consciente o inconscientemente, implícita o explícitamente, los contenidos de la conciencia humana y resulta lo siguiente: la conciencia no es un objeto que los sentidos puedan iluminar —una resonancia magnética no accede a los contenidos subjetivos de la conciencia⁴⁹—, nuestros instrumentos de conocimiento sensible poco puede descifrarnos sobre nuestros mundos del interior. Ahora bien, ¿Significa esto que es el contenido del mundo interior humano es inaccesible? En realidad, la conducta o la expresión en general nos revelan gran parte de ese mundo interior, que nunca puede quedar reprimido. Ahora bien, ¿podemos estar seguros de que la expresión sea un fiel y exacto retrato del interior?, ¿cuánto trecho hay entre lo que verdaderamente *es* dentro y lo que la expresión nos deja entrever fuera? No es posible esa seguridad. Figúrese el caso de la expresión verbal: un buen trecho hay entre lo que dentro tenemos y lo que a la luz de la conciencia pensamos y sentimos, un tramo más habría que añadir entre lo que pensamos y lo que el lenguaje es capaz de expresar del pensamiento y, finalmente, una distancia no poco considerable hay entre lo que nuestro instrumento verbal —la lengua nuestra— nos permite comunicar y lo que yo, hablante particular, estoy capacitado para comunicar haciendo entender y sentir exactamente lo mismo al receptor; es decir, de usar con eficacia el instrumento con el que cuento. En síntesis, las humanidades, a la hora de estudiar los contenidos de la conciencia humana, puede valerse

⁴⁷ Entiéndase por conciencia la “actividad mental del propio sujeto que permite sentirse presente en el mundo y en la realidad” (DRAE, 2020).

⁴⁸ A lo que aquí denominamos *Humanidades o ciencias humanas* es aquello a lo que en algunas ocasiones los ecocriticos se refieren con la palabra *cultura*, por ejemplo, Heise (2006) lo pone de relieve: “*Ecocritical inquiri, most of which adopts a more dialectical perspective on the relation between culture and science, plays itself out in the tensión between these two extremes*” (511). Hemos de suponer que por *cultura* entiende *humanidades*, pues es evidente que la ciencia es también un producto cultural y es esta equiparación entre la cultura y las humanidades algo frecuente, a pesar de ser errónea.

⁴⁹ La ciencia natural inspecciona la conciencia o la mente a partir de su expresión visible. Expresión visible es desde una imagen del cerebro hasta el comportamiento de una persona o lo que esta expresa no solo por su acciones en general, sino también por sus actos verbales; es decir, por lo que dice y cómo lo dice. La relación de la ciencia natural con la conciencia, por tanto, es conductual.

de lo que esta expresa en la conducta, pero siempre hemos de tener presente que nunca llegamos a desentrañar dichos contenidos en toda su profundidad.

En suma, en el caso de reconocer un método general para las humanidades ambientales, este solo puede explicarse por lo que a las humanidades en general caracteriza: el centro de atención es el ser humano y, más concretamente, las ideas, los sentimientos, las emociones que inundan su cuenca interior. Para ejecutar este tipo de estudio se ha recurrido en el ámbito de las humanidades ambientales a la fenomenología (Clark, 2014: 276). A continuación, recogemos algunos de los trabajos en los que más claramente se pone de relieve esta realidad. Manes aplica la fenomenología para alcanzar una nueva concepción de la relación del ser humano-mundo (1996: 17-18). En sintonía con el estudio del chamanismo realizado por Mircela Eliade, afirma, desde una ideología claramente idealista-espiritualista, que el lenguaje humano comparte en el fondo un mismo sustrato con los elementos naturales. Parejamente, el filósofo David Abraham explora la relación entre el lenguaje y la relación ser humano-mundo. Con la mirada puesta sobre la célebre obra del fenomenólogo Merleau-Ponty *La fenomenología de la percepción*, medita sobre la conexión sensorial y perceptual del individuo en su contorno físico. Entre las conclusiones obtenidas en *The spell of the sensuous: perception and language in a more than human-world* (1997) es una destacada la que afirma que la experiencia cognoscitiva del lenguaje escrito es probablemente una de las causas por las cuales se explica en la cultura humana contemporánea la progresiva desatención del entorno. Puede apreciarse, asimismo, el influjo de la fenomenología, en este caso al través de Heidegger, en una de las obras que mayor reconocimiento ha cosechado en la ecocrítica literaria *The song of the Earth* de Jonathan Bate.

Heidegger, en efecto, aparece en boca de numerosos estudiosos de las humanidades ambientales. En esta figura capital de la filosofía del siglo XX han encontrado un precedente del ecologismo filosófico y un ejemplo del método fenomenológico para conocer lo que llamamos *naturaleza*⁵⁰ (Rigby, 2015: 362; Heise, 2006: 511). Recuérdese su filosofía: al sentido del *ser* se llega por el sentido del *lugar*. Llevado esto al ser humano, consistiría su *ser* en un *ser terrestre*, pues es el planeta tierra la morada de su vida. Coincidiría, curiosamente, con el significado etimológico del elemento *eco-*, del griego

⁵⁰ Heidegger, en su intento por conocer el *ser* de una manera diferente a la instalada en la cultura de occidente, renunció al uso de la palabra y el concepto *naturaleza* (Rigby, 2015: 362), lo cual es indicativo de ese esfuerzo fenomenológico consistente en renunciar a los presupuestos interpretativos y descubrir las cosas más puramente.

oikos, cuyo significado es traducido como *morada, casa, lugar de vida* (Howarth, 1996: 69). Otro de los filósofos resuelto a seguir la estela heideggeriana es el noruego Arne Naess (Heise, 2006: 511), fundador de la doctrina filosófica *deep ecology*, cuya tesis principal es equiparable a la tesis propia del ecocentrismo ético. Nace esta doctrina con la intención de alcanzar una manera diferente de relacionarnos con el mundo en torno, un comportamiento alumbrado desde el conocimiento de la interdependencia de los elementos. Aspira, en fin, a una radical transformación de la conciencia que nada tiene que ver con la denominada *shallow ecology*, doctrina opuesta que, desde el prisma de la *Deep ecology*, representa un tibio ecologismo consistente en maquillar la apariencia o practicar modificaciones sobre la base irrenunciable del actual progreso tecnológico y económico. En resumidas cuentas, la *deep ecology* es equiparable al ecocentrismo, mientras que la *shallow ecology* constituye el antropocentrismo.

Siguiendo con la adherencia a la fenomenología como método para inspeccionar la relación ser humano-naturaleza, cabe mencionar al crítico literario Lawrence Buell, quien sugiere el empleo de la fenomenología para lleva a cabo el análisis del denominado *sense of place*. Son las vivencias internas⁵¹ de cada cual las que explican la propensión o la aversión, la ligazón o el desapego del individuo con respecto al lugar —el *place-attachment*—; es menester, por lo tanto, explicar la conducta para con el entorno natural a la luz del contenido de la conciencia individual (2005: 73-76). Para terminar, es el artículo *Phenomenology* de Thimothy Clark una de las más notorias reivindicaciones de la posibilidad efectiva de alcanzar un conocimiento de la naturaleza de modo alternativo al naturalismo de la ciencia natural (2014: 276). Tal método radica en la esencia de las humanidades ambientales. La *conciencia de algo*, o *intencionalidad*, constituye el *leitmotiv* de la fenomenología; o sea, de un lado, ciñe su atención sobre la conciencia, al igual que las humanidades, y, de otro, se desarrolla su análisis en términos de relación —la conciencia y aquello a lo que se refiere—, semejante, pues, al objeto de estudio de las humanidades ambientales: relación ser humano-naturaleza, ser humano-mundo.

⁵¹ De acuerdo con Buell (2005), esas experiencias vinculantes no nacen necesariamente de la experiencia sensible. En algunas ocasiones la imaginación, por ejemplo, la suscitada por la literatura, puede servir de catalizador para acercarnos a los lugares físicos (73), cosa que, como ya hemos dicho, entraría en directa contradicción con la tesis de David Abraham (1997), que no juzga del todo positivamente la transmisión escrita para el acercamiento sensible con el mundo.

Otros estudios podrían citarse con el influjo de la fenomenología⁵², pero creemos que son los arriba mencionados muestra suficiente para reflejar que, si bien hay obstáculos en afirmar la existencia de un método general para las humanidades ambientales, es posible encontrar elementos de cohesión y tendencias comunes que permitan reconocer la existencia de una vía diferenciada respecto de los procedimientos de la ciencia natural.

⁵² Un estudio más amplio y con más autores de la fenomenología medioambiental puede encontrarse en *Eco-Phenomenology: back to the earth itself* (2003).

5. Metodología y objetivos

El método empleado para elaborar esta tesis parte de los principios, comentados anteriormente, de la ecocrítica y las humanidades ambientales, que representan el marco académico donde podría encajar entre las tendencias académicas actuales. Comparte la atención sobre el tema del problema ambiental; sin embargo, creemos que en nuestro caso se ha desarrollado con un enfoque diferente. Por lo general, tanto en la ecocrítica como en las humanidades ambientales preponderan estudios sobre cuestiones muy particulares relativas a la crisis ecológica o biológica del ambiente. Además, también se puede decir que por lo general se trata de estudios con un fin muy pragmático: el de la concienciación medioambiental. Nosotros, en cambio, hemos fijado la atención sobre el ser humano y hemos tomado el problema ambiental como un problema netamente humano sobre el que hay que reflexionar. Dicho de una manera más clara, nos fijamos más en el ser humano que en el ambiente o, en otras palabras, nos fijamos más en quien concibe el problema del ambiente que en el problema ambiental.

No obstante, a pesar de las diferencias con dichos ámbitos, compartimos con las humanidades ambientales la afirmación de que es necesario recurrir a distintas disciplinas y la afirmación de que, en última instancia, el objetivo consiste en reflexionar acerca del problema ambiental. En este sentido, hay que destacar los siguientes aspectos.

Nuestro objeto de estudio ha sido un tema: el tema del ser humano y la naturaleza, con las diversas relaciones que a estos conceptos se les pueda dar. El soporte para indagar sobre este tema han sido las obras seleccionadas de Miguel Delibes, de tal manera que, al estudiarlas, no hemos hecho un análisis íntegro de las mismas, sino que nos hemos limitado a todo cuanto suscitaba una idea que pudiese formar parte del tema principal antes mencionado. Por ello, podría decirse que hemos estudiado el ser humano y la naturaleza a través y gracias a las obras de Delibes. El objetivo ha sido reflexionar, por un lado, acerca del tema señalado mediante las obras de Delibes y, por otro lado, identificar cómo se manifiesta de manera particular dicho tema en las obras del autor. Para ello, hemos procedido, en primer lugar, deductivamente; es decir, partiendo de una hipótesis, que, como más adelante se explicará, se enmarca en la parte denominada *dimensión metafísica* y, en segundo lugar, inductivamente; es decir, extrayendo teorías o hipótesis a partir del análisis de una serie de fragmentos concretos de las obras del autor.

El corpus de obras se ha seleccionado tras una lectura de todas ellas y con el criterio de reunir el conjunto de obras que *a priori* parecían ofrecer un mejor campo de estudio para el tema del ser humano y la naturaleza, concretamente: *El sentido del progreso desde mi obra*, *Diario de un emigrante*, *Los santos inocentes*, *El tesoro*, *Las ratas*, *El hereje* y *El camino*. Hay que decir, sin embargo, que por la naturaleza del método que hemos empleado, cualquier obra podría haber tenido cabida porque, insistimos, nuestro método es válido para estudiar al ser humano, no exclusivamente para estudiar las crisis ecológicas.

Asimismo, hay que advertir lo siguiente: dado que el objetivo es reflexionar sobre el problema ambiental del ser humano, el análisis se ha centrado sobre las ideas, sobre el contenido ideológico. Si en algunas ocasiones se ha llevado a cabo algún tipo de análisis sobre la expresión lingüística o la construcción textual, hay que atribuirle un carácter subsidiario a las ideas de fondo. Conviene hacer notar que cualquier estudio de carácter sociológico o antropológico de la literatura, como la ecocrítica, la crítica marxista, la crítica feminista, aboca irremediablemente a que el análisis de la expresión quede en un segundo plano, dependiente del análisis de las ideas, de ahí que, a nuestro juicio, sea dudoso que este tipo de estudios deba ser clasificado en ámbitos dedicados rigurosamente al fenómeno de la literatura.

El carácter multidisciplinar de nuestra tesis puede observarse en los siguientes puntos. En primer lugar, hemos recurrido a la literatura como fuente de ideas. En segundo lugar, hemos recurrido a autores del campo de la antropología en diversas ocasiones y, además, hemos utilizado las distinciones, propias de este ámbito, *etic* y *emic*, con el fin de evitar malentendidos a la hora de contrastar nuestro pensamiento con el pensamiento de los personajes o narradores. Cabe recordar su uso tomando las palabras de Marvin Harris (1982):

Al llevar a cabo la investigación en el modo *emic*, los antropólogos tratan de adquirir un conocimiento de las categorías y reglas necesarias para pensar y actuar como un nativo. [...]

En cambio, la prueba de la adecuación de las descripciones *etic* es, sencillamente, la capacidad para generar teorías fructíferas desde un punto de vista científico sobre las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales. (129)

En tercer lugar, hemos recurrido a la psicología para explicar algunos fenómenos cognitivos y conductuales acontecidos en los personajes, como la negación, la proyección

y la compensación psíquicas. Además, hemos usado con asiduidad los conceptos de J. B Rotter *locus de control interno y externo*, con objeto de explicar ciertas concepciones y pensamientos y, en último término, ciertos comportamientos. Citamos la siguiente definición de *locus de control* (Castillero, 2020):

Percepción por parte del individuo de la causalidad de los diferentes fenómenos que le acontecen. El sujeto atribuye los éxitos y fracasos a diferentes tipos de causas, pudiendo ser estas estables o inestables, globales o particulares, internas o externas. Esta atribución se vincula con la actitud que toma cada persona ante los diferentes sucesos e incluso se relaciona en gran medida con el autoconcepto y la autoestima.

Además de la antropología y la psicología, hemos recurrido a la filosofía. A lo largo de los capítulos hemos hecho referencia a diferentes doctrinas, tradiciones y conceptos filosóficos, para cuya aclaración hemos empleado fundamentalmente el *Diccionario filosófico* de José Ferrater Mora. Por otro lado, aunque hemos citado diferentes filósofos, tiene un papel destacado José Ortega y Gasset, no solo en lo referido al análisis de la realidad cultural referida al *progreso*, sino también en lo referido a la antropología, la metafísica, la sociología y la ética.

Por medio de este repertorio de disciplinas hemos llevado a cabo un análisis del problema ambiental consignando la atención sobre el aspecto humano encarnado tanto en los personajes como en los narradores. De esta suerte, puede decirse que hemos analizado a los personajes y narradores como si se tratara de sujetos humanos, como si fueran testimonios reales de vida. Ello ha sido posible gracias la fidelidad con que el autor, Miguel Delibes, ha logrado retratar la variada y compleja naturaleza humana, lo cual significa para nosotros la mejor demostración del mérito del autor. Así es que, si tuviéramos que calificar de algún modo esta tesis, no sería del todo incongruente denominarla *crítica de carácter antropológico*, lo cual es plenamente compatible con lo que se persigue desde las humanidades ambientales o, en general, desde las humanidades.

Para ello, hemos partido de un presupuesto fundamental a partir del cual hemos estructurado el desarrollo de los capítulos. La idea capital es que el problema ambiental es un problema humano que, en última instancia, arroja la pregunta de por qué nos comportamos como nos comportamos. Para llegar a este punto, relativo a la conducta o comportamiento humanos, hemos considerado necesario tener en cuenta otros previos que o bien hacen referencia a factores condicionantes de la conducta o bien pueden ofrecer ciertas claves para entenderla. A estos puntos previos los hemos llamado

dimensión metafísica y *dimensión cognoscitiva*. Con la primera hemos querido establecer unos cimientos acerca de la naturaleza del ser humano y la realidad a la que pertenece. Cobra especial relevancia en esta parte la teoría de la antropogénesis orteguiana. Una vez fijados uno puntos sustanciales sobre la ontología humana, damos paso a la *dimensión cognoscitiva* y a la *dimensión conductual*, a través de las cuales damos paso a la indagación acerca del comportamiento humano, reparando en primer lugar, en la *dimensión cognoscitiva*, que engloba la faceta singularmente mental, espiritual, psíquica o intelectual del ser humano. En dicha parte ponemos de relieve cómo la manera de concebir, sentir, conocer y buscar el sentido a las cosas condiciona incisivamente la manera de vivir y actuar. Es, por tanto, una parte en la que tienen especial presencia la psicología, así como los factores epistemológicos. En este sentido, cabe aclarar que hemos desestimado emplear el término epistemología para este apartado por dos razones: en primer lugar, porque integra elementos que salen del margen tradicionalmente asociado a la epistemología, como la psicología, y, en segundo lugar, porque, en efecto, la epistemología tiene un campo muy acotado, el de la teoría del conocimiento, a pesar de que en los últimos años hay una tendencia abusiva a utilizar dicho término dándole una significación y un campo de estudio equivocados o, al menos, muy ambiguos. Por último, ceñimos la atención sobre el comportamiento humano de los personajes delibesianos, personajes que tomamos como testimonio de la época contemporánea y, por tanto, personajes que ofrecen claves de interpretación histórica. Cabe señalar, por tanto, que el tipo de crítica, si se desea llamar crítica, que hemos efectuado no es ni ortodoxamente intrínseca ni tradicionalmente extrínseca o contextualista. Nos hemos ceñido exclusivamente a las obras del autor, al mundo interior de las ficciones, sin ninguna aspiración de tipo biográfico referida al autor. Sin embargo, las obras no han sido analizadas como si fueran entes aislados, sino, todo lo contrario, han sido analizadas como productos característicos de una época, que es, por supuesto, la del autor, pero también la nuestra, dado que hemos tomado referencias temporales muy generales.

Por otro lado, hemos adoptado una posición distinta de la tendencia que toma como modelo principal el de la ciencia natural o incluso aquella que podría llamarse tendencia científicista en el ámbito de las humanidades. Así, hemos considerado más importante el desarrollo de las ideas, como si se tratara de un ensayo, que las conclusiones. Se trata, además, de una tesis más reflexiva que positivista; es decir, en lugar de recopilar datos, supuestamente objetivos, exponerlos o describirlos, hemos dado cabida a la especulación

y la sinceridad subjetiva con el fin de plantear nuevas preguntas, hipótesis e insinuar nuevos campos de conocimiento. No significa, por ello, que hayamos pretendido o que respaldemos el mero impresionismo o el subjetivismo. Para evitar esto hemos recurrido siempre a autoridades reconocidas en la materia, no hemos escatimado en enunciados argumentativos para acompañar a cada una de nuestras afirmaciones y en muchos casos hemos ejemplificado estas, no solo recurriendo a las obras de Delibes, sino también a elementos culturales consabidos de carácter histórico o actual. Ahora bien, no cabe duda de que hemos pretendido hacer primar la originalidad. Cabe recordar que, aunque hoy por hoy el método científico de conocimiento se ha impuesto prácticamente en todos los ámbitos, no es infalible, quizás no sea el más apropiado para estudiar determinados aspectos de la realidad y no habría de ser la vía exclusiva de conocimiento. No en vano las llamadas ciencias del espíritu, las humanidades, existen como alternativa. La razón histórica de Dilthey, la fenomenología de Husserl o la razón vital de Ortega son ejemplos de cómo es posible buscar la verdad sin tener que recurrir forzosamente a las reglas de la ciencia natural, que, como dichos autores trataron demostrar, a veces parece insuficiente para tratar temas como la vida humana, los sentimientos, la ética o la moral.

Capítulo 1. Dimensión metafísica del problema ambiental

El problema ambiental es en última instancia un problema referido al comportamiento o conducta humana, tanto individual como colectivamente. Esta, la conducta, a su vez se halla condicionada por una infinidad de factores cuya dilucidación resulta humanamente imposible. Sin embargo, algunos de estos factores de influencia se hallan dentro del alcance del conocimiento humano. La delimitación y clasificación de estos condicionamientos resulta muchas veces confusa y difícil, pero si nos permitimos cierto grado de generalidad, podemos contemplarlos desde dos grandes perspectivas, una que hemos llamado cognoscitiva y otra que llamamos metafísica.

La *dimensión metafísica* del problema ambiental es la dimensión más abarcadora; es, de hecho, la que integra todos cuantos factores condicionantes del conocimiento y la conducta se puedan identificar. Pero por lo mismo es también la más compleja, así como la que más dudas puede suscitar, partiendo del hecho mismo de que la validez de la metafísica ha sido y es cuestionada a lo largo de la historia de la filosofía y con más ahínco desde Kant en adelante. En cualquier caso, no debemos preocuparnos en este trabajo por las confusiones propias del objeto y el lenguaje de la metafísica porque no es nuestra intención practicar nada semejante a la misma. En realidad, lo que en este apartado vamos a procurar es establecer el marco general en que se desenvuelven la *dimensión cognoscitiva* y la propiamente conductual. Es, tomando las palabras de Kant, como si se tratara de las condiciones *a priori* que necesitamos para partir de unas coordenadas para todos reconocibles y, por tanto, para todos orientativas en lo que respecta a la explicación de los fenómenos de la conducta humana en sentido general. El presente apartado busca, por tanto, recabar en las obras de Miguel Delibes algunos de los muchos aspectos que forman parte de la común y radical realidad humana, aspectos susceptibles de encajar en una categoría de tipo metafísico. Por ejemplo, todos aquellos aspectos relativos a la naturaleza humana o a la naturaleza de su propia realidad pueden circunscribirse en esta *dimensión metafísica*.

Como decíamos, es preciso observar la conducta humana desde una base que ofrezca cierta solidez gnoseológica y en la que todos nos podamos sentir reconocidos. Esta seguridad la proporciona, o eso pretendería, la metafísica. Pero no solo se trata del establecimiento de unas condiciones epistemológicas de seguridad, sino también y sobre

todo se trata de aspirar, aunque sea ingenuamente, a descubrir la verdad, que, como Ortega y Gasset tanto insistió, solo se halla en las raíces, detrás de gruesas capas de superficialidad, tal y como señala asimismo Pigem (2018): “No nos servirá describir los síntomas si no reconocemos la raíz humana de la crisis ecológica” (85). Así, lo que en esta *Dimensión metafísica* se pretende es demostrar cómo las obras de Delibes nos descubren el hecho de que detrás de la crisis medioambiental, circunscrita a la época actual, concebida coyunturalmente, se halla lo que podríamos llamar el *problema ambiental*, mucho más profundo y antiguo, tanto como desde que el hombre abre los ojos al mundo y se concibe a sí mismo rodeado y en medio de las cosas.

Prestar atención a estos aspectos de carácter fundamental puede proporcionarnos pistas valiosas para entender muchos de los problemas humanos reflejados en las obras del autor vallisoletano. Así, un caso que nos remite a la cuestión de la naturaleza humana, a lo que en metafísica cabría llamarse ontología del ser humano, es el grave asunto del progreso. Podría parecer, análogamente a la crisis ambiental, un problema específico de nuestro tiempo, pero, en realidad, esto depende del modo como concibamos el sentido del objeto en cuestión. Y es que, en efecto, caben, como con todos los conceptos, numerosas interpretaciones acerca del progreso. Por esta razón, Delibes recalca en su célebre alegato que no se trata del progreso, sino del *sentido del progreso desde su obra*. Pues bien, también es posible plantearse un sentido metafísico del progreso. Cabe preguntarse, incluso diríamos que es necesario hacerlo, si acaso el progreso no solo es una cosa relativa a este tiempo, sino sustancial y, por tanto, perenne; si acaso el progreso no es solo un producto ideológico-cultural, sino un fenómeno estrechamente ligado a la realidad física humana. Cabe preguntarse, en fin, qué es el progreso, de dónde viene.

Nuestra voluntad dista mucho de ofrecer una respuesta a estas preguntas. Creemos que, en tan enrevesado asunto, es suficiente comenzar por dirigir la atención a los aspectos fundamentales. A partir de ahí el reconocimiento de factores que podrían ser considerados de ámbito metafísico, si se admite dicho ámbito, en las obras de Delibes podría, como hemos dicho, proporcionar ciertas pistas, abrir nuevas preguntas o insinuar ciertas hipótesis, que hemos de reconocer como forzosamente especulativas. Tal vez incluso ahondar hasta las raíces metafísicas del ser humano nos permita, como más adelante veremos, entrever algunas de las motivaciones tras los temas principales que normalmente se reconocen en la narrativa delibesiana: la naturaleza, el prójimo, la infancia y la muerte.

1.1 La condición problemática de la realidad

Quizás el primer problema del ser humano sea que su ser resulta intrínsecamente problemático. Quizás incluso la realidad, toda ella y no específicamente la humana, sea constitutivamente problemática. Porque problema es todo aquello que sea halla por resolver, a la espera de finalizarse de un modo u otro, en proceso de constitución y ¿se halla resuelta la realidad?, ¿se halla resuelto el universo, que sigue creciendo y extendiéndose sin saber ni hasta dónde ni hasta cuándo?, ¿se halla el hombre hecho definitiva y completamente? No hay forma segura de saberlo. Desde la cosmovisión imperante en la realidad, engendrada en las teorías científicas decimonónicas y, en general, en el evolucionismo y el historicismo posterior, tenemos la sensación de que la realidad es efectivamente un proceso, algo en evolución, pero parece que no cabría pensar lo mismo desde otras concepciones del mundo, como la derivada del determinismo naturalista, cuya aceptación se ha extendido profusamente durante siglos.

Independientemente de si la realidad es problemática por una cuestión esencial como esta, lo cierto es que, particularmente al ser humano, la realidad se presenta con problemas específicos. El ser humano parece, como dijeron los existencialistas, descubrirse a sí mismo *arrojado al mundo* y, de súbito, se da de brucos con una serie de necesidades cuya resolución tiene que provenir inexorablemente de él mismo. Así, el hombre, como cualquier otro animal, siente en esencia hambre, de tal manera que de inmediato se encuentra en la disyuntiva de resolver el problema por sí mismo o fenercer. Es probablemente el asunto que se advierte constantemente en el fondo de *Las ratas*. El paisanaje de este pueblo castellano, el conjunto de habitantes de esta pequeña comunidad rural, vive sumido bajo la amenaza de la carestía. Se trata de una preocupación que palpita incesantemente en el ambiente, que condiciona el ánimo y la conducta de los lugareños y que el narrador describe con elocuente simbolismo a través del siguiente símil: “el hambre se alzaba ante ellos como un negro fantasma” (Delibes, 2010: 130).

Aparece, por tanto, el ser humano con un repertorio de necesidades básicas o vitales, que pueden calificarse como problemas, por hallarse sin resolver. Pero resulta, además, que, como ya Ortega hizo ver, los problemas que le son impuestos inopinadamente los ha de resolver él mismo. No le basta con esperar, como al vegetal, sino que primero ha sido arrojado a la existencia y después se da cuenta de que no es gratuita, que ha de luchar por

conservarla, ha de ganársela. Y en este trance de su existencia el hombre se topa con una serie de trabas, dificultades o adversidades que la naturaleza le impone sin entender por qué, pero con el instinto de querer evitarlas o superarlas. Así, *Las ratas* (Delibes, 2010):

Al caer el sol, el hombre y el niño regresaron al pueblo. La calina se adensaba sobre las casas, y los sembrados y los barbechos endurecidos crujían bajo los pies. La perra, aspeada, caminaba tras ellos cansinamente. Las palomas del Justito ya se habían recogido, y apenas cuatro rapaces animaban con sus juegos las yertas calles del pueblo. [...]

—Date cuenta, Nini, si llueve como si no. Cuando el Pruden quiera agua no tiene más que levantar la compuerta y ya está. ¿Te das cuenta? Dejaremos de vivir aperreados mirando al cielo todo el día de Dios.

[...] Fuera era ya oscuro y una luna glauca y enfermiza asomó tras el Cerro Colorado y fue elevándose lánguidamente sobre un cielo alto, extrañamente mineralizado. (46)

El hombre llega al mundo hambriento irremediablemente y solo él puede solventar su situación adversa, so pena de morir. Desde diferentes planos, desde el general o desde los primeros planos, *Las ratas* refleja la desasosegante urgencia de obtener alimento, pero de ningún modo el objetivo se le descubre fácil. De modo que la naturaleza le dicta al ser humano vivir y, simultáneamente, tener que hacerlo sobreviviendo. La supervivencia en este lugar gira en torno a una adversidad principal: la falta de agua y el exceso de sol. Nótese, por ejemplo, cómo esto no solo se halla en el mensaje del fragmento anterior, sino también en la expresión, que parece resaltar, por un lado, un ambiente congestionado, pesaroso y seco y, por otro, un ser humano enfrentado, como si la realidad le ofreciera cierta resistencia, hasta el punto de que, en una proyección de lo que siente, la luna parece “glauca y enfermiza” (2010: 46).

Viene el ser humano con el problema de unas necesidades por resolver, se topa después con una serie de dificultades para ello, descubre que ha de valerse por sí mismo y, al final, descubre que gran parte de la dificultad estriba en que no solo depende de sí mismo, sino también de lo ajeno a él, del entorno, de la circunstancia en que se halla. Se ve forzado, por tanto, a asumir que se encuentra en parte a merced de las cosas, fuera de su control. Así es la historia del tío Ratero y el Nini. Prácticamente su vida entera de desenvuelve con un desafío diario: cazar las ratas del río del pueblo. Pero en su empresa surgen casi también a diario obstáculos que la realidad del campo les impone, como la coexistencia con otras especies depredadoras, la competencia humana, o los ritmos vitales

de la vida, que, por ejemplo, les obligan a suspender la caza durante el periodo de crecimiento de las crías.

En algunas ocasiones el carácter problemático de la realidad se acentúa y el hombre siente una hostilidad incomprendible hacia él, como si no le dejaran descansar en paz, como si se viese forzado a vivir en perpetuo fastidio: “Los hombres del pueblo trataban de acorazarse contra la adversidad y jalonaban el curso del año con fiestas y romerías. Pero el agua, o el nublado, o el pulgón, o la helada negra venían a trastornarlo todo” (Delibes, 2010: 106). El ser humano, sin embargo, no aparece inerme ante su complicada situación y cuenta con la inteligencia, la voluntad o la técnica, como más adelante veremos. Aun así, la adversidad en el horizonte humano nunca parece despejarse (Delibes, 2010):

No había tarea más apremiante y los prohombres decían: “Los árboles regulan el clima, atraen las lluvias y forman el humus, o tierra vegetal. Hay, pues, que plantar árboles. Hay que hacer la revolución. ¡Arriba el campo!”. Y todos los hombres de todos los pueblos de la cuenca se desparramaron ilusionados, la azada al hombro, por las inhóspitas laderas. Pero llegó el sol de agosto y abrasó los tiernos brotes y los cerros siguieron mondos como calaveras. (80)

Nuevamente, es algo que se observa no solo en el contenido, sino también la elección del léxico y la construcción del texto. Concretamente, vemos cómo el texto se construye de tal manera que se logra acentuar el sentimiento de inferioridad del ser humano frente a la naturaleza objetiva, que parece todopoderosa. Fíjese la atención en el hecho de que, cuando se describe la fuerza humana, se tiende a la acumulación de enunciados en un mismo sentido: “Hay que hacer la revolución” y “se desparramaron ilusionados”. Reforzado, además, por la hipérbole, “todos los hombres de todos los pueblos” y la exclamativa, “¡Arriba el campo!”. De las cinco líneas del fragmento cuatro describen el entusiasmo del hombre por hacerse con el control del campo, de tal suerte que, llegados al último enunciado, el ser humano parece ostentar un poder inquebrantable. Sin embargo, ni todas las hipérboles ni toda la exaltación entusiasta del ser humano bastan para competir con la naturaleza. En un solo enunciado adversativo, sentenciosamente, sin necesidad de hipérboles, la naturaleza desploma las ilusiones de reforestación: “Pero llegó el sol de agosto y abrasó los tiernos brotes y los cerros siguieron mondos como calaveras.” (80).

Así es que el ser humano parece existir desde el comienzo inmerso en una paradoja existencial, que es que se le pone en un lugar a vivir y el lugar que pisa le dificulta la misma vida, “no se puede vivir en este desierto” (2010: 36), decían las gentes del pueblo de *Las ratas*. Pero, en puridad, la realidad simplemente es y el hostigamiento hacia el hombre que en ella pueda verse es más reflejo de la condición humana que atributo de la realidad objetiva. Cuando el narrador de *El camino* afirma, tras describir el frenético ritmo del trabajo del herrero, que “la vida era así de exigente y despiadada con los hombres” (Delibes, 1980: 23) atribuye la causa de su problema a una entidad externa a él, pero lo interesante es que desvela el hecho de que se siente problemático y que algún dolor le aqueja en esa circunstancia.

Por ello, retomando la idea del comienzo, no parece descabellado señalar que la crisis ambiental actual, además de ser un fenómeno específico, podría hundir sus raíces en una crisis sustancial vinculada a la naturaleza del ser humano, que se siente fatal y originariamente inseguro ante su propia realidad, tal y como señala Ferrater Mora (1984): “[...] el hombre es un ser constitutivamente crítico. Esto es cierto si se quiere dar a entender con ello que el hombre vive —personal o históricamente— en un estado último de inseguridad, es decir, que el hombre es siempre un problema para sí mismo” (666).

Hay una frase pronunciada por el herrero de *El camino* que resulta sugerente para pensar este sentido de la naturaleza humana. En un momento de cuestionamiento de la vida, tras la muerte de Germán, el tiñoso, pronuncia las siguientes palabras: “los hombres se hacen; las montañas están hechas ya” (1980: 201). En efecto, es posible que el problema del hombre surja en la medida en que su vida no se halla resuelta, no se halla determinada, y se vea obligado, por tanto, a completarse, a realizarse, con la dificultad que ello conlleva.

Desde un punto de vista estrictamente naturalista —en sentido filosófico o científico—, es difícil admitir dicha tesis. Cuando la vida se reduce a la perspectiva puramente biológica, obviando o subordinando otros posibles puntos de vista, el determinismo no parece objetable: la vida, como si se tratara de un camino ya trazado, consistiría en una serie de actos biológicos o fisiológicos con un fin establecido: nacer, sobrevivir, desarrollarse y morir. El hecho de que su existencia se desarrolle con un repertorio de necesidades impuestas e ineludibles sería una prueba en aras del determinismo. Sin embargo, también cabe pensar todo lo contrario desde otras perspectivas, incluso desde la naturalista. Así, bien podría sostenerse que justamente por

el hecho de albergar una serie de necesidades; es decir, por carecer de elementos necesarios para su vida, elementos que no tiene y que ha de buscar y obtener por él mismo, su vida no se halla determinada, con la salvedad, claro está, de esta premisa.

Así es que, hay razones para admitir la posibilidad de que la naturaleza problemática del ser humano obedezca al hecho de que su existencia, como afirma el herrero, no está hecha, como sí lo está la de la *montaña*, sino que está por hacerse, sin saber ni cómo hacerla ni cómo resultará. El pensamiento de Delibes, a diferencia de su personaje, el herrero, parece muchas veces inclinarse hacia el lado opuesto. Una de las afirmaciones más esclarecedoras a este respecto puede advertirse en *El sentido del progreso desde mi obra*, en el cual refleja una concepción estadiza de la naturaleza, a la cual, hemos de entender, pertenece el ser humano: “La naturaleza ya está hecha, es así” (1976: 49). Ahondaremos más adelante en esta cuestión, lo que interesa ahora es resaltar que, parejamente al herrero, la concepción del ser humano predominante en la época contemporánea coincide en afirmar la indeterminación del individuo, así como la inseguridad intrínseca de lo que no se sabe y está por hacer. García Bacca así lo ponía de relieve (1982):

Toda la antropología filosófica moderna culmina, como en última afirmación, en la de que el hombre es el único ser que hace de su propia realidad un problema. No es definición. No es afirmación muy tranquilizadora; sería, al parecer, mucho más amable el que el hombre fuera realidad asegurada, por toda clase de seguros: por esencia, por existencia perfectamente identificada con la esencia, por poseer una sola definición. Pero tal hombre no sería en el fondo hombre; sino simplemente piedra; y, en el mejor de los casos, diamante, realidad cristalizada en razón (188).

Desde esta perspectiva, no puede aseverarse sin caer el reduccionismo naturalista que el ser humano *es así*, de una u otra manera de ser, sino que es *siendo, haciéndose*, sin obedecer a alguna clase de esencia o conjunto universal de características. Otros muchos autores han llegado a la misma conclusión. Antes que Bacca, por ejemplo, la filosofía de Ortega gravita constantemente en torno a este asunto, llegando a afirmar que el ser humano carece de esencia alguna, dado que esencia es una realidad dada, hecha o determinada, nada de lo que, a su juicio, se presenta en el ser humano.

Más adelante también veremos que caben ciertas objeciones a este postulado, como el hecho de minimizar la faceta animal natural del ser humano, y más adelante nos detendremos también en los fenómenos en los que se insiste para probar la

indeterminación de su vida, concretamente, su inteligencia y su libertad. Cabe ahora recoger en síntesis que, si acaso el hombre poseyera algún tipo de esencia, esta parece ser una situación de desamparo original, la misma que la realidad de *Las ratas* nos describe tan crudamente en forma de fenómenos específicos.

Tomando la idea de que el ser humano no se halla completo, puede entenderse que el hombre sufre un vacío existencial de raíz, tal y como algunos religiones propugnan, por ejemplo, el budismo y el cristianismo (Pigem, 2018). No sería este aspecto, por tanto, algo accidental en la vida humana, sino intrínseco, aunque claramente reducible en su sentimiento. Y tampoco habría de entenderse como un rasgo que le define teóricamente pero que le es ajeno en su realidad física. Cabe especular con que, en la medida en que carece de lo que necesita, el hombre se halla abocado a padecer y que los acontecimientos penosos de su vida, de su vida orgánica, son una consecuencia de ello. Por eso se entendería que el dolor en el ser humano es metafísicamente inevitable: “Desde su propio nacimiento, la humanidad viene luchando contra el dolor. Este compañero innato de la vida, que le acompaña desde el origen —tal como legitima la frase «parirás con dolor»— [...] es epicentro de nuestra historia” (Pérez-Cajaraville *et al.*, 2006).

De modo que el ser humano, al igual que otros animales, sufre y sufre quizás porque se halla incompleto. Toma lugar en el mundo con la ausencia de lo que le es fundamental y por ello mismo el hombre siente en su sustrato más profundo una necesidad, una carencia, y puede entenderse que, como señala Laín, se trate de un ser esencialmente de “condición menesterosa y apetente” (Laín, 1999:172). Ahora bien, precisamente las mismas necesidades por las que sufre le señalan el camino por el que dejar de hacerlo. Pueden considerarse las más básicas y elementales pistas para saber qué hacer con esa vida que ha de resolver por sí mismo. El dolor, el que se deriva de esas necesidades inconclusas, es de hecho interpretado habitualmente desde el punto de vista biológico como un mecanismo de aprendizaje cuyo objetivo consistiría en guiar la conducta humana hacia los elementos necesitados, desde el alimento a la seguridad (Mosterín, 2014: 34). Cabe decir, en este sentido, que la sabiduría rural reflejada en las obras de Delibes no es otra cosa sino el aprendizaje obtenido tras milenios y milenios de experiencias de ensayos, errores y lecciones en los que el dolor se halla necesariamente presente, tal y como se aprecia en uno de los funestos acontecimientos de *Las ratas* (2010):

—Se han juntado dos nublados —dijo el niño.

—Dos —respondió el Ratero.

—Como en el cincuenta y tres por San Zenón, ¿no recuerda?

—Lo mismo.

[...]

—La furia del cielo se desató sobre la cuenca y durante cinco horas se prolongaron las luminarias de las exhalaciones, los sordos retumbos de los truenos, el martilleo contumaz de la piedra sobre los campos [...]

Al entrar en el pueblo, el Nini sintió el llanto resignado de las mujeres a través de los postigos (178-179).

Por supuesto, no es esta condición doliente de la vida una característica privativa del ser humano. Así, en este mismo pasaje de *Las ratas* se puede observar cómo otro tipo de animales manifiestan una inquietud que les alerta a la par que les angustia. Es el caso del cachorro Loy, al que “se le erizaron los pelos del espinazo” (2010: 175) al observar el aciago temporal que se avecinaba, o el caso de las crías de golondrina, que, tras perder a su madre durante la tormenta, asomaban “sus cabecitas blanquinegras por la abertura del nido” y “piaban incansablemente” (2010: 179).

Pues bien, una vez que el ser humano, análogamente a otras especies animales, descubre lo que ha de obtener debido a la señal dolorosa de sus propias necesidades, una fuerza en su interior le inclina a moverse con una clara intencionalidad, que puede considerarse consciente o instintiva. Se trata del origen del conjunto de actos del ser humano, aquello que llamamos conducta humana. Es en este instante de su existencia cuando la relación con todos aquellos elementos en derredor, el ambiente, adquiere un sentido capital. Cada uno de sus actos supone un impulso en busca de otras cosas más allá de él mismo, un fuerza centrífuga que le lanza en busca de aquellas cosas que le puedan proporcionar todo cuanto necesita, por carecer de ello. La dependencia con el resto de cosas le confiere así a su existencia el atributo de la relación, de manera que siempre se halla relacionado y es relativo a las cosas. A partir de aquí, sin distinción entre el ser humano y otras especie animales o vegetales, el ser humano reacciona o se altera, en términos de Ortega, ante los estímulos procedentes del exterior, del medio donde se halla. Y una vez esto, a diferencia en este caso de los vegetales, pero en consonancia con el resto de animales, el ser humano comienza a moverse, a explorar el mundo, con la intención guiada por sus necesidades; comienza lo que podría quizás considerarse la

simiente metafísica del progreso, en el sentido de aspirar a cambiar por uno mismo la situación presente con objeto de mejorarla. Es lo que Laín denomina *vida quisitiva* (1999):

Desde un punto de vista meramente descriptivo, acaso la vida quisitiva sea la nota más central y característica de la vida animal. Sin moverse, el vegetal recibe o extrae del medio lo que necesita para vivir (*vida aceptiva*). Desde la ameba hasta el chimpancé, más aún, hasta el hombre, el animal, en cambio, necesita buscar algo para vivir: alimento, pareja reproductora, cuando la diferenciación sexual se ha producido, lugar de descanso o refugio⁵³. (123)

Puede decirse que es en este momento cuando surge la lucha por la supervivencia. El ser humano, antes de llegar a serlo, y como cualquier otra forma de vida animal, lucha por sobrevivir porque le es permitido luchar. Ha adquirido la característica, quizá el privilegio, frente a los vegetales, de poseer un mayor potencial de control sobre sus dependencias. Así, como destaca Laín, el vegetal aguarda pacientemente, mientras que el animal puede salir a por ello. Depende más de sí mismo y, por ello, también es más responsable de sí mismo, concretamente, de su conducta, cuyo origen se explica por esta condición de la vida quisitiva (1999):

Genéricamente entendida, llamamos *conducta* a la realización de la vida a través de las cambiantes y sucesivas respuestas de un ser viviente a los estímulos del medio, cuando, como es el caso de la vida quisitiva, esa respuesta exige buscar lo que no se tiene y se necesita. (131)

Pero, aunque existe hoy en día una tendencia popular a acentuar lo que de común tiene el ser humano con otras especies animales, a la burda equiparación total inclusive, lo cierto es que el *homo sapiens sapiens* es un animal bien diferente, es, como afirma Cipriano Salcedo en *El hereje*, “un animal muy complejo” (El hereje, 1998). Comparte con el mundo animal la posibilidad de actuar con el fin de lograr aquello que le deja incompleto, lo que necesita y no posee, huyendo del dolor y aspirando al bienestar. Sin embargo, la clase de bienestar a la que aspira el ser humano parece diferente. Por ser precisamente distinto, su potencialidad de necesidades también parece serlo, parece necesitar más y necesidades de distinto género.

⁵³ Entendemos; por tanto, la *Vida quisitiva* como la característica que, desde un punto de vista conductual, mejor distingue a los animales de los vegetales; concretamente, la necesidad y capacidad de buscar lo que se requiere para sobrevivir. Se trata de un concepto empleado por Pedro Laín Entralgo.

Así vemos sutilmente reflejada esta idea en una de las frases de *Las ratas*, en la que se advierte cómo el ser humano parece tener mayores dificultades para alcanzar un bienestar. Dice el tabernero al Ratero: “—Cuando los hombres no están contentos con lo que tienen arman un trepe, ¿eh, Ratero? / —Eso. / —Y si están contentos con lo que tienen nunca falta un tunante que se empeña en darles más y arma el trepe por ellos. Total, que siempre hay función, ¿eh, Ratero?” (*Las ratas*, 2010:14). Por una razón o por otra se le presenta al ser humano difícil la tarea de lograr alguna clase de bienestar pleno, parece que, a diferencia del animal, el cual queda satisfecho con la resolución de sus necesidades básicas, la búsqueda de su vida quisitiva resulta más compleja y ambiciosa.

Tenemos la impresión de que la vida humana es muy diferente y es lógico pensar que sea así por aquello a lo que se refiere el rasgo que describe nuestra especie: *sapiens sapiens*. Una vez alcanzada la capacidad cerebral y la clase de inteligencia que nos define, parece que nuestra vida quisitiva ya no se desenvuelve exclusivamente por impulso directo del instinto, sino también por intervención de la inteligencia consciente. Así, es capaz de proyectarse al futuro y de reconocer las diferentes posibilidades de actuación, lo cual le confiere asimismo la capacidad de decisión, que, a su vez, supone admitir en él una situación de libertad —en un marco condicionado—, de elección y acción (Ortega, 1965: 622).

El ser humano parece hallarse caracterizado más que por ninguna otra cosa por esta clase de inteligencia que le hace libre, o quizás más libre. Es algo que uno de los pasajes de *El camino* nos suscita, también de manera muy sutil. En un momento dado de la narración Daniel, el Mochuelo, expresa su admiración hacia su amigo Roque tras comprobar cómo había sido capaz de defenderse de su hermana, que pretendía someterle y anular su voluntad (Delibes, 1980):

Desde aquel día, Daniel, el Mochuelo, situó mentalmente al Moñigo en un altar de admiración. El Moñigo no era listo, pero ¡ahí era nada mantenérselas tiesas con los mayores! Roque, a ratos, parecía un hombre por su aplomo y gravedad. No admitía imposiciones ni tampoco una justicia cambiante y caprichosa. Una justicia doméstica, se sobreentiende. Por su parte, la hermana le respetaba. La voluntad del Moñigo no era un cero a la izquierda como la suya; valía por la voluntad de un hombre; se la tenía en cuenta en su casa y en la calle. El Moñigo poesía personalidad. (20)

Es sobre todo sugerente la frase final, en la cual se asocia la personalidad con la capacidad de mantener la voluntad de uno mismo, voluntad que significa la capacidad de

decidir libremente lo que uno desea, así como de hacer libremente lo considerado para conseguirlo. De esta suerte, diríase que cuanta más capacidad de este tipo mayor es la personalidad, más se acentúa su condición de persona.

Así es que, la inteligencia otorga al hombre la capacidad de decidir sobre lo que quiere y sobre su conducta, lo cual supone, como hemos dicho, entender que, a pesar de que se halla condicionado por unas necesidades y un entorno del que depende, hay en él una espacio de libertad, merced a su inteligencia. Pero la otra cara de la libertad es la responsabilidad. El ser humano goza el don de la libertad, pero ahora recae sobre él la responsabilidad de sus actos y puede sentirse causante directo de los hechos, fruto de la deliberación que ha precedido a sus actos (Ortega, 1988: 13-14). Es posiblemente el origen de lo que más adelante comentaremos con el concepto psicológico de *locus de control interno*.

Tal y como señalábamos, la piedra angular de la libertad y responsabilidad humanas radica probablemente en su capacidad como ser inteligente. Paradójicamente, sin embargo, esto parece imposible si no ha ganado previamente la libertad necesaria como para que, con tiempo libre, con el sosiego de la protección y seguridad vitales, pueda tener lugar el proceso mental que supone la inteligencia, el pensamiento. Es esta, en realidad, la tesis de Ortega y Gasset. A su juicio, lo que hace radicalmente diferente al ser humano de otros animales es que, estos, cuando no sienten la urgencia de las necesidades o la alteración de los estímulos —por ejemplo, la necesidad de protección por el depredador acechante o la necesidad de alimento—, se echan a descansar irremediablemente hasta que nuevos estímulos vuelven a secuestrar su atención (1988: 27). El humano, en cambio, posee la facultad de esquivar dicha alteración —que Ortega califica de constante en el animal—, es capaz de ensimismarse o abstraerse refugiándose en su interior, dejando de “ser esclavizado por las cosas” (1988: 26).

La teoría orteguiana de la antropogénesis genera algunas dudas y es refutable en algunos de sus aspectos. Por ejemplo, cabría decir que acaso no se trata de dejar de ser *esclavizado por las cosas*; es decir, por la alteración producida por los estímulos del entorno, sino dejar de ser esclavizado por las necesidades orgánicas básicas. Si entendemos que los estímulos del entorno sirven de guía para la consecución de las necesidades vitales, podemos inferir que, en último término, lo que altera impidiendo el sosiego y la libertad necesarios para el ensimismamiento propio de la inteligencia no son tanto los estímulos externos como los estímulos internos, las señales del propio

organismo. Lo necesario, por consiguiente, sería tener un control sobre las necesidades fundamentales como prioridad para que, a partir de ese estado adaptación, pudiesen surgir los rudimentos del pensamiento. Como comentábamos, es uno de los aspectos que se podrían rebatir en la teoría orteguiana. Pero, dejando a un lado pequeños detalles, la idea esencial de Ortega es que el hombre lo es en la medida en que logra un control, una seguridad, y, por tanto, una tranquilidad y una libertad desde la cual puede dedicarse a pensar *grosso modo*.

Son aspectos principales de la naturaleza humana. Recordemos que, en nuestro intento por entender la relación ser humano-naturaleza en las obras de Delibes, es preciso no solo reparar en la naturaleza, entendida simplemente como el conjunto de elementos del ambiente, sino en su sentido más amplio, el metafísico, en el cual, por supuesto, el ser humano no queda aparte. Así, recapitulando, hay dudas en lo que respecta a que el ser humano pueda ser calificado de ser rigurosamente determinado. Por un lado, presenta una serie de carencias, en semejanza con otras especies, que se hallan pendientes de resolver. De modo que, aunque hay un repertorio de necesidades bien determinado, no se puede afirmar lo mismo en cuanto a la manera de satisfacerlas ni en cuanto a las adversidades que en este proceso puedan surgir. Por otro lado, es poseedor de una inteligencia, más desarrollada que la de otros animales, que le permite descubrir diferentes posibilidades de actuación y elegir libremente entre las distintas opciones. Por último, dado que es sabedor de que su conducta es fruto de su deliberación, puede sentirse responsable, al menos parcialmente, de los hechos vinculados directamente con sus actos. Desde este momento el *homo sapiens sapiens* se convierte en el responsable de su supervivencia, así como en ejecutor libre e inteligente de los actos necesarios para lograrla. Con esto, no parece extraño aseverar que la vida del ser humano no se halla determinada, sino que, dentro de un marco, él ha de hacerla, él ha de completarla (Ortega, 1988):

La circunstancia —repito—, el aquí y ahora dentro de los cuales estamos inexorablemente inscritos y prisioneros, no nos impone en cada instante una única acción o hacer, sino varios posibles y nos deja cruelmente entregados a nuestra iniciativa e inspiración; por tanto, a nuestra responsabilidad. (50)

El carácter libre de la vida humana, motivado por su inteligencia, ha sido durante mucho tiempo argumento para afirmar la total libertad de este. Es el caso de Ortega, que llevó al extremo dicha condición hasta afirmar la negación de la naturaleza en el ser humano, dando lugar a una controversia filosófica, viva y célebre hoy día, cuyas

diferencias muchas veces se explican por una errónea comprensión de los conceptos orteguianos. Puesto que todo lo natural se halla determinado —es ley, natural, se sobreentiende—, y la vida humana, en el pensamiento de Ortega, radica en la libertad, se colige de aquí que el ser humano no es un ente natural, sino un “ser extranatural” (1987: 338). El principal escollo que plantea la teoría orteguiana es la omisión de la condición animal-biológica del ser humano. En otras palabras, para Ortega el ser humano no es un animal. El hombre empieza a serlo en el momento en que se libera del dictado de los instintos animales, de lo que tiene con ellos de común, y puede, por su inteligencia, por su técnica, obrar libremente. Es cierto que en algunas ocasiones admitirá Ortega la existencia de los instintos, pero les atribuye una escasa influencia, tamizada siempre por el carácter volitivo y cultural humanos. Hay, por tanto, una clara disociación entre el carácter intelectual humano y el carácter más orgánicamente primario e instintivo. Pero el resultado al que esto conduce, claramente semejante al dualismo cartesiano que tanto combatió Ortega, llevó al pensador español a un nuevo replanteamiento no de la naturaleza humana, sino de la naturaleza en general (Lasaga, 2013). Así, sostuvo Ortega que, al igual que el ser humano, como ser libre, era un ser insustancial, indeterminado por ninguna clase de ley⁵⁴, cabría pensar que la naturaleza, en contra de la clásica concepción helénica, renacentista y científica, es igualmente indeterminada. La causa de esta confusión la atribuía Ortega a una equiparación de la naturaleza de los conceptos, de carácter estático, fijo psicológicamente, con la naturaleza de sus referentes (Conill, 2011):

Lo que está queriendo decir Ortega es que, para superar el naturalismo, hay que superar las nociones tradicionales del ser, de la *res* y de la naturaleza. Un ejemplo es el término “naturaleza”, que ha pasado de la concepción aristotélica de la *physis* a significar “la ley de los fenómenos” (VI, 28). Pero Ortega hace ver algo que es común a la posición antigua y a la moderna: entender el ser de una cosa como consistencia fija y estática (la *physis* es el principio invariable de las variaciones) y la regla o ley estable de los inestables fenómenos (la “invariabilidad de las leyes de la naturaleza”). En ambos casos se produce una “intelectualización radical del ser”. “El naturalismo es, en su raíz, intelectualismo (=proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos)”. Por tanto, según Ortega, “tenemos que aprender a desintelectualizar lo real”, porque “lo que en el naturalismo nos estorba para concebir los fenómenos humanos (...) [es] la idea misma de *res*”. Ortega propone, pues, renunciar a “la comodidad de presumir que lo real es lógico” y reconocer que “lo único lógico es el pensamiento”. (269-270)

⁵⁴ Bien que se podría rebatir esta afirmación alegando que su ley o su esencia radica en la indeterminación.

Nos interesa esta pequeña digresión acerca de la antropología orteguiana para poder entender, a la luz de estos conceptos, algunas claves del pensamiento de Miguel Delibes. En cualquier caso, bien sea por una indeterminación que afecte específicamente al ser humano, bien sea porque la realidad en general se halla indeterminada, la idea primordial es que la vida humana se desenvuelve libremente, hay que hacerla o, en términos orteguianos, cada cual ha de inventarla, teniendo en cuenta la circunstancia. Así, la conquista de su plenitud, rehuyendo el dolor de sus necesidades, ya no solo depende de sus fuerzas mecánicas, del instinto que se expresa en los genes, sino que depende de sí mismo por medio de su inteligencia y la cultura de ella derivada.

Ahora bien, como habíamos anticipado, la clase de bienestar a la que aspira el ser humano es diferente, tal vez porque la inteligencia, que le proporcionaba una oportunidad más eficaz de satisfacer las necesidades orgánicas básicas, le descubre ahora otras nuevas, necesidades de carácter intelectual. Ya no solo se trata de cubrir las carencias vitales, sino de aspirar a entender, encontrar un sentido a las cosas o aspirar a actuar cumpliendo con unos deberes morales. Y contemplada así, la vida resulta enormemente más compleja y la supervivencia mucho más difícil. Hasta tal punto que podría pensarse que, mientras no haya una seguridad intelectual sólidamente establecida —cosa que parece imposible, pues acceder a la verdad de las cosas parece no estar a nuestro alcance—, siempre quedará una oquedad en nuestro interior, una necesidad por completar, junto con el dolor que ello conlleva.

Las obras de Delibes contienen algunos pasajes donde queda este poso amargo que nos recuerda que el ser humano busca progresar, cambiar, huir de algo que, quizás, resulte inexorable. Así, parece que el hombre va siempre en busca de seguridad, como Daniel, el Mochuelo, que, habiendo perdido el abrigo de su padre, “se arrimó al Moñigo en busca de amparo” (1980: 37). O el padre que, procurando salvar a su hijo de la inseguridad de la escasez económica propia de una vida en el campo, inicia un estricto plan de ahorro que le producía “un disgusto exagerado” (1980: 37), del que, en realidad, “nadie sacaba provecho”, pues, al final, “su padre sufriendo, su madre sufriendo y él (el Mochuelo) sufriendo” (1980: 38). Asimismo, cuando parece que materialmente uno se halla en condiciones de lograr el bienestar, surgen otros tipos de problemas, como el hastío o el aburrimiento que aturde en *Las ratas* a don Antero, el Poderoso, que, a pesar de tenerlo todo, “no pasaba año sin que [...] armara en el pueblo dos o tres trifulcas, y no por mala fe, al decir del señor Rosalino, el Encargado, sino porque los inviernos en la ciudad eran

largos y aburridos y en algo había de entretenerte el amo" (2010: 47). Y por entretenerte y evitar el aburrimiento, o por simples discrepancias culturales, o por climas adversos, o por caprichosas ambiciones, acaecen muchas de las guerras, tal y como nos describe Lorenzo, en *Diario de un emigrante*, en una de sus conversaciones dadas en su periplo hacia América (Delibes, 2003):

Yo no sé a cuento de qué salió la conversación de las guerras y el griego porfió que las guerras eran cosa de la cultura y que su país hizo más guerras cuando dicen que tenía más cultura. Ya le dije que por eso no, que los generalitos americanos armaban un trepe por un quítame allá esas pajas y eso que dicen que Europa en punto a cultura es la fetén. Terció el señor Iquito y dijo que las suyas eran guerritas de tres al cuarto y que se armaban de ordinario en el trópico, y que no era a causa de la cultura, sino del calor, y que los generalitos de Centroamérica en cuanto llevaban una semana pegando tiros se aburrían o lo dejaban. El alemán metió el cuezo y dijo que ciertamente el señor Iquito llevaba razón y que en Europa somos más tesoneros y cuando la liamos no sabemos dejarla. Total, que el griego terminó por confesar que hacía diez años que se fue de su tierra huyendo de la quema y que no estaba arrepentido. El alemán que cuate, pero que las guerras no eran a causa de la cultura, ni del calor, sino del aburrimiento. A última hora andaba medio barco metido en las porfía y no había Dios que se pusiera de acuerdo (50-60)

Se trata, en resolución, de las dificultades añadidas que el ser humano, por su naturaleza, encuentra en su búsqueda del bienestar, con la posibilidad de admitir que su ser consista en una búsqueda infinita de lo que necesita y, aun así, de lo que le falta amargamente, tal y como se advierte en un fragmento de *Las ratas*, en el cual con cierto dramatismo unos grillos pueden representar la condición carente, *menesterosa y apetente*, del ser humano (2010):

Mas en todo caso el canto de los grillos tenía un volumen y una densidad, se filtraba por todos los resquicios, ponía un fondo estridente a todas las faenas, pero los hombres y las mujeres del pueblo lo desdeñaban; era un algo, como el aire o el pan, que sostenía su ritmo vital sin que ellos se apercibiesen. (118)

1.2 La condición progresiva del ser humano

Somos carentes, *menesterosos y apetentes*, y, además, voluntariosos. No somos, recuérdese, como el vegetal, que resignadamente ha de esperar a que llegue lo que le falta con la única ayuda de la adaptación genética. El ser humano, como describe Laín, representa una forma de vida quisitiva, de manera que le es obligado salir a buscar lo que requiere. Esto, como habíamos señalado ya, podría constituir la raíz metafísica del progreso, entendido *latu sensu*; a saber, aspirar a producir una serie de cambios con la intención —no necesariamente el resultado— de mejorar una situación problemática de inicio. Pero esto podría ser así si el progreso es entendido de tal guisa. Y es que uno de los principales problemas acerca del progreso estriba en la vaguedad, la ambigüedad y la pluralidad de sus sentidos.

El progreso es, desde luego, una realidad cultural; es decir, una cosa que existe porque el ser humano la ha engendrado, en este caso, ideológicamente. Es lo que en términos de Ferrater Mora se llamaría *objetivación*. Pero también cabe la posibilidad de que el progreso exista como realidad física original, como uno de los caracteres constitutivos de la ontología de la realidad o del ser humano. Dicho de otro modo, es posible pensar que algo semejante a la idea que albergamos acerca del progreso se encuentre en la misma naturaleza de las cosas, del cosmos o del ser humano, que es lo que a nosotros ahora nos interesa.

Tanto un sentido como otro pueden observarse en la obra delibesiana. Delibes trata el tema del progreso implícita y explícitamente, en su prosa narrativa y en sus artículos y ensayos. Explícitamente lo trata entendido en el primer sentido que hemos apuntado, el progreso como concepto emanado de la cultura. Implícitamente, algunas de sus obras narrativas contienen fragmentos en los que, atendiendo a este asunto, se suscita el sentido metafísico del progreso, la condición progresiva de la naturaleza humana.

De manera explícita el caso más destacado se halla en *El sentido del progreso desde mi obra*. En 1973 el autor vallisoletano es elegido miembro de la Real Academia Española y dos años después, como bien es sabido, tuvo lugar la ceremonia de ingreso de la cual surgió su conocido discurso. El sentido común habría pensado que, ante semejante acto, Delibes hubiera escogido primero otros temas, como el literario o el lingüístico, antes que el del progreso y el problema ambiental; sin embargo, nada más lejos de la realidad.

Aunque recurre a la exposición de algunas de sus obras para justificar la relación con el mundo de las palabras, lo cierto es que, inesperadamente, se trata de un discurso muy atípico y distinto de todo aquello que suele interesar en dicho ámbito.

Puede considerarse una especie de alegato con la intención de criticar el sentido moderno del progreso, el sentido dominante en la sociedad, así como la intención de ofrecer un sentido alternativo, cuya muestra más clara no se halla en el mismo discurso, sino en sus propias obras de ficción. Hay en el fondo, por tanto, no solo un deseo de compartir públicamente una preocupación, sino, además, probablemente, la voluntad de concienciar en un ámbito normalmente distante de los problemas del terreno o de la tierra. Por esta razón, tal vez, Delibes emplea a lo largo del discurso un estilo claro, pedagógico y sugerente, que se adivina en el uso frecuente de paráfrasis aclaratorias acompañadas de marcadores reformuladores, abundantes ejemplificaciones, citas de autoridades, datos científicos, símiles o metáforas. Por ejemplo, cuando advierte de los peligros que los avances tecnológicos pueden llevar consigo (Delibes, 1976): “todo progreso, todo impulso hacia adelante comporta un retroceso, un paso atrás, lo que en términos cinegéticos, jerga que a mí me es muy cara, llamaríamos el culatazo. Y la física nos dice que este culatazo es tanto mayor cuanto más ambicioso sea el lanzamiento” (24). O cuando procura hacer entender la torpeza o la irracionalidad que hay en el progreso moderno (Delibes, 1976):

La actitud del hombre contemporáneo se asemeja a la de aquellos tripulantes de un navío que, cansados de la angostura e incomodidad de sus camarotes, decidieron utilizar las cuadernas de la nave para ampliar aquellos y amueblarlos suntuosamente. Es incontestable que, mediante esta actitud, sus particulares condiciones de la vida mejorarían, pero ¿por cuánto tiempo? ¿Cuántas horas tardaría ese buque en irse a pique [...]? (22).

En cuanto al contenido, cuyos pormenores discutiremos más adelante, cabe reseñar que se halla impregnado en general de cierto pesimismo, que quizás no permite contemplar el panorama de la realidad en toda su variedad. Es evidente que Delibes se esfuerza por manifestar una actitud realista, cosa que se aprecia en la acumulación positivista de datos procedentes de fuentes científicas. Pero en la lid de las virtudes y los defectos de la era de la tecnología y la economía liberal claramente sobresalen los últimos y se omiten o se minimiza la importancia de las primeras. El final del discurso es la expresión más palpable de este pesimismo, teñido de cierto dramatismo:

Porque si la aventura del progreso, tal como hasta el día la hemos entendido, ha de traducirse inexorablemente, en un aumento de la violencia y la incomunicación; de la autocracia y la desconfianza; de la injusticia y la prostitución de la naturaleza; del sentimiento competitivo y del refinamiento de la tortura; de la explotación del hombre por el hombre y la exaltación del dinero, en ese caso yo, gritaría ahora mismo, con el protagonista de una conocida canción americana: “¡Que paren la Tierra, quiero apármame!”. (59)

Ahora bien, el sentido del progreso sobre el que versa el discurso de Delibes no es el que en esta *dimensión metafísica* hemos planteado. Es el progreso referido a la idea colectiva, surgida fundamentalmente en el siglo XVIII (Bury, 2009), acerca del destino histórico del hombre. Tal sentido encajaría mejor en las dimensiones cognoscitiva, si lo tomamos como idea, o en la conductual, si nos ceñimos al debate de cómo ha de actuar el ser humano con miras al futuro, de modo que será posteriormente cuando examinemos las ideas contenidas en el discurso.

Conviene reparar ahora en todo aquello que nos invita a preguntarnos si acaso el progreso forma parte de la condición natural humana. Si por *progresar* se entiende el deseo y la tentativa por lograr una mejoría en la vida mediante un cambio, mejoría que pretende evitar unas carencias, cubrir una necesidades o remediar un problema doloroso, con independencia del resultado obtenido, entonces, las obras de Delibes reflejan numerosos casos de progreso. Así, por ejemplo, puede citarse el caso de los habitantes de *Las ratas*, que, con la salvedad de los protagonistas, el Nini y el Ratero, aspiran a un bienestar o una mejor situación por medio del cambio, de tal suerte que unas veces albergan la esperanza de la reforestación del territorio, otras aguardan a que las nuevas técnicas agrícolas puedan aportar facilidad y eficacia en las faenas del campo y otras se ilusionan con hacerse ricos gracias a la explotación de un pozo de petróleo, que posteriormente se descubre falso. Del mismo modo, cambiar para mejorar la sociedad es lo que pretenden las buenas intenciones de los tres personajes urbanos que protagonizan la campaña electoral de *El disputado voto del señor Cayo*. Cambiar un lugar por otro con ánimo de mejorar es lo que persigue Lorenzo en su emigración al continente americano y cambiar de vida, con el propósito paternal de la mejoría, es lo que desencadena el relato de los recuerdos de Daniel en *El camino* (1980):

Daniel, el Mochuelo, desde el fondo de sus once años, lamentaba el curso de los acontecimientos, aunque lo acatara como una realidad inevitable y fatal. Después de todo, que su padre aspirar a hacer de él algo más que un quesero era un hecho que

honraba a su padre. Pero por lo que a él afectaba... Su padre entendía que eso era progresar. (7)

Pero no se trata de mejorar por mejorar, sin sentido alguno, no se trata de un simple impulso de ambición. Hay una causa subyacente tras el progreso deseado por el padre de Daniel y, a pesar de la interpretación de Daniel, no parece caprichosa. Daniel afirma que es una mera “cuestión de capricho”, que “los mayores tenían, a veces, caprichos más tozudos y absurdos que los de los niños” (1980: 12), pero su padre, basándose en la experiencia de su vida, justifica su deseo por una causa mayor, que es la imperiosa necesidad de reducir al máximo las posibilidades de sufrimiento de su hijo a lo largo de su vida, anticipándose al resto de ella y pensando mucho más allá del despreocupado y libre periodo de la infancia en el que un niño como Daniel cree vivir eternamente (1980):

—No, el chico será otra cosa. No lo dudes —decía su padre—. No pasará la vida amarrado a este banco como un esclavo. Bueno, como un esclavo y como yo.

Y, al decir esto, soltó una palabrota y golpeó en el entremijo con el puño crispado. Aparentaba estar enfadado con alguien, aunque Daniel, el Mochuelo, no acertaba a discernir con quién. Entonces Daniel no sabía que los hombres se enfurecen a veces con la vida y contra un orden de cosas que consideran irritante y desigual. (13)

El padre siente como imperativo, por amor a su hijo, el proporcionar a Daniel una orientación, un camino, que le pueda abrir a posibilidades de vida diferentes a la suya. De manera que la causa del progreso, de los cambios sobre los que se lamenta Daniel, no es caprichosa, sino necesaria. El padre siente como necesario evitar el sufrimiento de su hijo. Lo exacto, por tanto, sería afirmar que se trata de un causa subjetivamente necesaria, dado que se trata, al fin y al cabo, del sentir que acontece particularmente en el padre de Daniel, sin tener la certeza de que fuese así en general. Ahora bien, tanto en el caso presente como en los casos anteriormente mencionados parece haber una nota concomitante en las causas del progreso, que es huir del dolor o de la angustia, lo cual nos permitiría considerar la causa ya no solo subjetivamente necesaria, sino objetiva o universalmente necesaria.

El ser humano, de esta manera, progresá, aspira a mejorar, con objeto de evitar el dolor de sus necesidades. El padre de Daniel busca no solo evitar el posible sufrimiento de su hijo, sino, probablemente, también el que en él podría desatarse al sentir, por empatía, el dolor en su hijo. Los lugareños de aquel pueblo de *Las ratas* demandan una nueva situación, “matarían por mejorar de condición” (2010: 138) para dejar “de vivir aperreados mirando al cielo todo el día de Dios” (2010: 45). Rafa, Víctor y Laly aspiran

parejamente “a redimir al proletariado, al campesino” (1993: 146) porque consideran intolerable la situación de pobreza y decadencia que, a su juicio, invade un ámbito de la sociedad de la que se sienten parte. En el fondo de todo, la motivación del cambio es la misma: hallar una solución a los problemas que les afectan y les impiden un bienestar.

Y, recuérdese, habíamos afirmado en las páginas anteriores la condición problemática del hombre, el reconocimiento de que, como ser necesitado, se topa indefectiblemente con problemas que ha de resolver. De ahí que sea aceptable agregar a la condición problemática la condición progresiva y admitir que esta deriva naturalmente de la anterior, lo cual nos sugiere la idea filosófica de la *resistencia*, que creemos menester recordar. Tal y como define Ferrater Mora (1984), se trata de un tema, cuya tradición se remonta a la antigua Hélade, cuya tesis fundamental viene a sostener que, en distintos ámbitos —metafísico, gnoseológico, psicológico— la existencia o el conocimiento de las cosas tiene lugar en un fenómeno equiparable al de la resistencia física. Simplificando, dicha resistencia —término poco afortunado para explicar este sentido— se refiere al hecho de que *x* entraña una diferencia, una dificultad para *y*, de tal forma que, de no ser por dicha diferencia, no habría presencia de *y*. Así, por ejemplo, una pelota cualquiera arrojada al vacío no experimentaría un rebote hacia arriba de no ser por la presencia de una fuerza que le ofrece una resistencia, de modo que la existencia del vuelo ascendente de la pelota no podría existir sin la resistencia de la fuerza que le impulsa.

Es, en este sentido, muy esclarecedora la explicación que líricamente aportó Kant al asunto en su *Crítica de la Razón Pura*, recogida por García Bacca (1987):

[...] la paloma, al volar y notar que le resiste el aire, creería, si tuviera razón, que podría volar mucho mejor si no hubiera aire. Pero con gran sentido común, advierte Kant, sin atribuírselo a la paloma, que en semejante caso ni siquiera podría mover las alas, porque no tendría en qué apoyarlas, nada que hiciera resistencia a su vuelo y lo volviera *real*. (118)

Concordemente, podríamos afirmar que la condición progresiva del ser humano tiene su razón de ser en la resistencia que la condición problemática le opone. Es decir, que el progreso nace como impulso generado en los problemas y que, como tal, cabe conjeturar que solo cesaría en la medida que lo hiciesen estos, lo cual hemos de juzgar, por lo menos, dudoso mientras mantengamos la idea de que los problemas otorgan “especial carácter ontológico a la realidad que llamamos vida humana, al ser del hombre” (Ortega, 1987: 337). Tal vez incluso podría extenderse esta afirmación y decir que ya la

aparición de la vida quisitiva, propia del animal, constituye un resultado producto del progreso biológico desencadenado en las dificultades de adaptación. Más lejos todavía, aunque no por ello menos aceptable, sería afirmar que la aparición de la vida —en sentido biológico— está sujeta a este mismo proceso de resistencia entre dos entidades o fuerzas distintas. En todo caso, se entiende como fenómeno radical, principio de las cosas.

Pues bien, si hay algo que nos permite ver con claridad la existencia de una resistencia como principio o fuerza motriz del progreso es, como nos descubrían los personajes antes citados, el dolor. Pocas cosas hay tan ilustrativas de que el progreso, tal cual lo entendemos, no es esencialmente un ideal o una institución cultural o una actitud moderna, sino un atributo de nuestro ser como contemplar la historia de la anestesia y la analgesia. Desde que el ser humano se constituye como tal ha dado muestras de un acerado inconformismo en contra de todo aquello cuanto representaba una causa de dolor y se ha esforzado denodadamente por liberarse de esa esclavitud ensayando innumerables remedios destinados a cambiar y mejorar su situación (Pérez-Cajaraville *et al.*, 2006). Ya en la antigüedad, como apunta Moratín (2014):

Eudoxo de Cnido observaba que todos los animales rehúyen del dolor y tienden al placer. Epicuro “aducía que los animales, apenas han nacido, gozan del placer y huyen del dolor, por instinto natural y al margen del razonamiento”. La función del placer y del dolor como guías para la acción ha sido subrayada muchas veces, por ejemplo por Goethe (en carta a Eckermann) en 1829: “El humano [...] de sí mismo sabe solo cuándo goza y cuándo sufre, y solo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo, le enseñan lo que ha de buscar y lo que ha de evitar” (34).

Los acontecimientos dolorosos de la vida del ser humano “le enseñan lo que ha de buscar y lo que ha de evitar”, le sirven como guía de aprendizaje. Y, además, como comentábamos en nuestro caso, no solo *le enseñan lo que ha de buscar*, sino que podrían constituir la causa impulsora de la misma búsqueda, como faceta de lo que hemos denominado condición problemática del ser humano, el ser carente, *menesteroso* y *apetente* por antonomasia. En este sentido, el del impulso por la resistencia, aunque dejando el dolor aparte, se expresa agudamente el filósofo alemán Gehlen, cuya teoría estriba en reconocer, como Laín o previamente Ortega, “el ser carencial” (1993: 115) que constituye el hombre (1993): “La obra de arte de un ser tan precario para conservarse vivo solo puede consistir, a nivel elemental, en una superación y compensación de su insuficiencia” (115). De esta suerte, el ser humano se ve abocado a lo que agudamente Gehlen interpreta como proceso de compensación, que tiene lugar en el surgimiento de la

inteligencia y, previamente, como ser quisitivo, de la acción (1993): “El hombre depende de la *acción*, de la transformación inteligente de cualesquiera circunstancias naturales que se le presenten” (115). Todo lo cual nos conduce a pensar que este puede ser el origen del carácter voluntarioso que se halla detrás del progreso y delante del dechado de virtudes modernas, así como de los tiempos actuales, que nos dejan traslucir más nítidamente esta realidad, que, insistimos, no es solo cultural, de la civilización actual, sino natural.

No se trata de un rasgo distintivo del ser humano. Cualquier animal, como decimos, es por supuesto un ser activo, pero quizás, como señala Gehlen, el ser humano lo sea más que ninguna otra especie, siendo en este aspecto cuantitativamente diferente. Así, el animal —no humano— actúa en la medida de sus necesidades orgánicas primarias, que procura resolver con las prestaciones derivadas de su fuerza genética, pero, más allá de ello, cesa su actividad: “Por eso, cuando las cosas dejan de amenazarle o acariciarle; cuando le permiten una vacación; en suma, cuando deja de moverle y manejarle lo otro que él, el pobre animal tiene que dejar virtualmente de existir, esto es: se duerme” (Ortega, 1988: 27). En cambio, la capacidad voluntaria del ser humano parece no encontrar una *vacación*, quizás debido a que, como ya comentamos, las necesidades alumbradas en su carácter intelectual nunca le dejan descansar.

La voluntad, en este sentido, se manifiesta de una manera notablemente diferente a aquello que inicialmente considerábamos como *impulso*. La voluntad en el ser humano queda, de alguna manera, intelectualizada y no se agota en la consecución de las finalidades hacia las que los impulsos primarios o instintos se dirigen. Para entenderlo mejor, resulta oportuno introducir la explicación que Ferrater Mora ofrece magistralmente acerca de la evolución experimentada por la voluntad, desde su presencia en la vida quisitiva, del animal en general, hasta su desarrollo y perfeccionamiento cognitivo en el ser humano (1984):

[...] la voluntad es concebida, por lo pronto, como impulso, es decir, como aquella tendencia sin finalidad previamente establecida o comprendida. La vinculación de los impulsos con la vida orgánica hace de ellos la parte menos psíquica de los fenómenos volitivos, pero no pueden eliminarse en ninguna fenomenología de la voluntad que pretenda ser completa. Junto con los impulsos se encuentran los instintos, que son como impulsos que han experimentado un proceso de mecanización o que se originan directamente de la vida psicofísica sin haber pasado por el plano de la conciencia. Cuando al impulso se agrega la conciencia del fin aparece la tendencia o inclinación, que puede tener diversos grados según el conocimiento de la finalidad. Por último, la

plena conciencia aparece en lo que se llama voluntad propiamente dicha [...] (3455-3459).

En síntesis, el carácter voluntarioso no solo se expresa en el ser humano a través de los instintos, sino también a través de la inteligencia, que sitúa su blanco sobre las ideas que representan las finalidades del deseo. Así, la voluntad adquiere un cariz completamente diferente, pues ya no solo responde a una necesidad de supervivencia puramente orgánica, sino que se ha convertido en un asunto de supervivencia mental, siendo aquello llamamos *ideales* la manifestación más clara de ello. Porque si las necesidades orgánicamente primarias pueden consumarse con el ciego ejercicio de la voluntad que es el instinto, los deseos, nacidos del intelecto, del espíritu —como se quiera—, cuentan con el favor de la inteligencia para dirigir más eficazmente la conducta. Ahora bien, las necesidades orgánicas se aglutan en un conjunto limitado y, sin embargo, ¿cuántas necesidades mentales, cuántos deseos puede engendrar el intelecto humano?, ¿cuántos de esos deseos puede realmente lograr y cuántos de esos resultan tan ambiciosos que escapan de sus posibilidades de tal manera que se ve obligado a perseguirlos ilimitadamente?

Parece que desde el mismo instante en que el ser humano se halla limitado, sus posibilidades de conocimiento son efectivamente limitadas, no tiene otro remedio que resignarse a que muchas de esas necesidades mentales, intelectuales o espirituales queden vacantes. Por eso mismo, precisamente, los *ideales*, que pueden considerarse soluciones ficticias a esos menesteres, siempre permanecen en la lontananza, como guías de la voluntad intelectual con el objetivo de orientar un camino cuya meta resulta inexorablemente inalcanzable. Y por eso, tal vez, el ser humano es un ser más carente, *menesteroso* y *apetente* que ningún otro sobre la faz de la tierra. Dicho lo cual, entendemos perfectamente, con argumentos, por qué Ortega afirma con rotundidad que el ser humano “es, esencialmente, un insatisfecho” (1965: 623) y por qué justamente esta forma de ser “es lo más alto que el hombre posee” (1965: 623), porque “desea tener cosas que no ha tenido nunca” (1965: 623); es decir, porque puede desear⁵⁵, que es el ejercicio de la voluntad en la inteligencia, que es lo que le constituye. Y, en fin, por todo lo dicho quizás pueda entenderse que el último fin en el que, bien o mal, se afana el progreso es lo

⁵⁵ Es obvio decir que se desea lo que no se tiene (quizás el origen natural de la envidia).

que modernamente se llama bienestar y siempre se ha llamado felicidad, el ideal supremo (Ortega, 1965):

El hombre nos aparece hoy, por el contrario, como un ser que se escapó de la naturaleza, que discrepó del mineral, de la planta, de los demás animales y se empeñó en empresas imposibles naturalmente. El hombre es el glorioso animal inadaptado. La naturaleza tal y como ella es, le contradice, le niega los medios para realizar sus más esenciales deseos. Él, no obstante, decidió revolverse contra ella. El hombre es un rebelde, un desertor de la animalidad. Esta es su tragedia, pero es también su dignidad. [...] Inadaptado a la naturaleza, no puede el hombre realizar, sin más en ella su humanidad, como el mineral su “mineralidad” y el caballo su “caballidad”. El hombre, como de Hamlet decía Mallarmée, es *le seigneur latent qui ne peut devenir*, el gran señor escondido que no logra llegar a ser. Por eso es el hombre el único ser infeliz, constitutivamente infeliz. Mas, por lo mismo, está lleno todo él de ansia de felicidad. Todo lo que el hombre hace lo hace para ser feliz. Y como la Naturaleza no se lo permite, en vez de adaptarse a ella como los demás animales, se esfuerza milenio tras milenio en adaptar a él la Naturaleza, en crear con los materiales de esta un mundo nuevo que coincida con él, que realice sus deseos. (583)

1.3 La condición técnica del ser humano: *homo sapiens, homo faber*

Acabamos de hacer referencia al origen del ideal, en el ámbito de las proyecciones mentales de la voluntad, y es aquí donde debemos situar *el sentido del progreso* sobre el que diserta Miguel Delibes. Es decir, el progreso como el deliberado deseo de progresar y ya no solo como rasgo de su propia naturaleza. En otras palabras, el deseo de cubrir sus necesidades, también deseadas, y asegurarse un bienestar. Pero, al margen del progreso como concepto cultural⁵⁶, prosiguiendo en la *dimensión metafísica*, caben todavía otras facetas del progreso como fenómeno radicalmente antropológico.

El progreso, entendido como el ejercicio que aspira a una mejoría, y no forzosamente la consecución de esta, puede presentarse, a tenor de lo dicho, en dos formas. Una, que se desenvuelve instintivamente de acuerdo con los imperativos genéticos. Y otra, que se realiza conscientemente según los procesos mentales de la inteligencia. De la primera ya hemos hablado en lo referido a la vida quisitiva. De la segunda trataremos ahora.

El progreso movido por la inteligencia debe su origen a, evidentemente, la inteligencia, al enigmático proceso de sapientización en el homo. Y, posiblemente, la manifestación más inmediata de la inteligencia guiada por la voluntad sea la técnica, fruto de la estrecha conexión y colaboración entre el cerebro y las manos, una vez liberadas del yugo del suelo.

La técnica, pues, surge como una de las primeras reacciones inteligentes del ser humano con el fin, con la voluntad, de mejorar la situación problemática en la que se encuentra y de la que ha de escapar. Se trata de un rasgo constitutivo que tenemos totalmente interiorizado sin reparar en ello, de manera que desvelarlo resulta una obviedad. A pesar de ello, conviene patentizar dicha realidad para procurar entender las raíces de aspectos íntimamente ligados al problema ecológico actual.

Las obras de Delibes reflejan obviamente este aspecto de la condición humana. Puede advertirse que la técnica, origen de la transformación consciente del medio, brota por pura necesidad, respaldada en las razones ya argumentadas. La técnica nace como

⁵⁶ El sentido intelectual del progreso lo comentamos más adelante, en la parte intelectual, que denominamos *dimensión cognoscitiva* del problema ambiental. Lo dicho en esta parte, insistimos, forma parte de la dimensión metafísica con que estamos contemplando el progreso.

medio para cambiar las condiciones de vida, desde las más rudimentarias hasta las más sofisticadas de hoy día. Así, algunas nos parecen, miradas con los ojos de hoy, tan simples que apenas caeríamos en la cuenta de calificarlas como técnicas; sin embargo, en el fondo representan los casos primigenios del uso inteligente de los elementos del entorno. Es el caso de la técnica empleada por la Sime en *Las ratas* para la captura de cangrejos de río (Delibes, 2010):

La Sime pescaba a mano, remangándose las sayas, dejando al descubierto unos muslos blancos y amorcillados. El dedo índice de su mano derecha tenía la yema encallecida y era este el que introducía en las cuevas o entre las berreras y donde el cangrejo se agarraba con voraz fruición. Con una técnica tan simplista hubo años que la Simenona capturó más de quinientas docenas". (165-166)

Entre este caso y el siguiente existe un abismo de progreso intelectual, cultural y tecnológico (Delibes, 1984):

Pedro Cazalla le mostró muy ufano su retaco, la escopeta que había comprado al maestro armero vizcaíno Juan Ibáñez. Mediría poco más de una vara de larga. El propio Cazalla, hábil de manos, había desbastado la culata de nogal y encepado el tubo de hierro en el otro extremo. El cañón se cargaba por la boca, baqueteando la pólvora con un tajo de borra y poniendo encima un puñadito de perdigones. Cazalla le enseñó los perdigones de plomo que unos amigos le enviaban desde Alemania. Al mostrarle el sistema de fogeo puso en ello un entusiasmo pueril. Se trataba de una especie de serpentín, como una ese, en cuya parte superior se colocaba la mecha que hacía de percutor, en tanto la inferior servía de gatillo. Al oprimirlo, la mecha bajaba sobre el agujero del tubo y, al ponerse en contacto con la pólvora, provocaba la explosión, pero el cazador debía seguir a la pieza por el punto de mira durante cuatro o cinco segundos, hasta que aquella se producía, si aspiraba a cobrarla. (176)

Sin embargo, el origen de ambas técnicas, a pesar de ser tan diferentes, radica en el mismo fenómeno: el uso de la inteligencia con el fin de aprovechar las cosas en torno con el objetivo de facilitar la vida humana.

Una vez engendrada la técnica, y si nos atenemos a los usos y finalidades de cada caso en particular, puede y debe someterse a constante discusión. Puede discutirse si la actividad técnica responde a necesidades objetivas, como las básicas, o a motivaciones de otro tipo⁵⁷, como por ejemplo, escapar del estricto régimen de trabajo que se exige en

⁵⁷ Teniendo en cuenta que las motivaciones objetivas son más susceptibles de una aprobación ética general.

una sociedad agrícola poco desarrollada con objeto de lograr cierta libertad y comodidad, tal y como se aprecia en *El tesoro*. Concretamente, cuando Cristino, uno de los arqueólogos enviados a la exploración del yacimiento de Gamones, tolera con condescendencia el hostil comportamiento de los lugareños, los cuales habrían aceptado entusiastamente la explotación de la mina de no ser porque no era una mina, sino un yacimiento arqueológico (Delibes, 1985):

—Y, luego, la mina, venga a hablar de la mina. ¡Qué coños pensarán esos tíos que es un hallazgo arqueológico? Hablaban de la mina como si se tratase de Hunosa, ¡hay que joderse!

—Tampoco les juzgues con tanto rigor. Es gente sin instrucción, sin recursos. Viven en una economía de subsistencia. Nunca cogieron nada que antes no hubieran sembrado. Y para una vez que se presenta la ocasión, zas, llega un listo y se lo birla.

(81)

Por el motivo de querer evitar la incertidumbre y aumentar la eficacia agrícola justifica el Pruden, en *Las ratas*, la aplicación de la técnica (2010): “Y el Pruden, a quien las adversidades afinaban la suspicacia, le contestó que el mal era para los pobres, puesto que utilizando la máquina, como hacían ellos, bien poco costaba hacerlo. [...] / —A voleo no siembran ya más que los mendigos y los tontos” (41-42).

Asimismo, cabe pensar si el uso de una técnica es legal o ilegal, ecológica o antiecológica, como así acontece con el Furtivo, en *Las ratas*, cuya intención diríamos que, no solo es ilícita y antiecológica, sino, además, caprichosa, amparada en razones o pasiones egoístas (2010): “El Furtivo no respetaba leyes ni reglamentos y en primavera y en verano salía al campo como si tal cosa” (58). Puede meditarse también acerca de los efectos o repercusiones que la aplicación de una técnica y una tecnología pueden conllevar, como, por ejemplo, el yacimiento de petróleo que los habitantes de *Las ratas* creían haber hallado y fervorosamente hubieran querido explotar con la ayuda de la tecnología. O como el ya mencionado caso, en *Las ratas*, de la pretendida reforestación con la intención de “convertir la escueta aridez de Castilla en un bosque frondoso” (2010: 88). Y, por supuesto, cabe debatir éticamente los usos de la técnica; es decir, si son buenos o malos objetivamente, en qué medida lo son y por qué. Meditar, por ejemplo, acerca de la siguiente técnica de caza descrita en *Las ratas*, ejecutada por el Furtivo e impedida posteriormente por el Nini (2010):

De este modo los aguiluchos iban emplumando y desarrollándose, hasta que una tarde el Nini descubrió que el más pequeño había desaparecido del nido y el grande había sido amarrado con un alambre al tronco del zarzal. Mientras cortaba la atadura precipitadamente, pensó en Matías Celemin, el Furtivo. (151)

Ahora bien, si dejamos aparte los casos particulares, si nos preguntamos por la causa de la aparición de la técnica, todo indica que esta aparece motivada por la necesidad de resolver la condición problemática del ser humano. Es una respuesta natural de la inteligencia, presente ya, claro está, en el *homo habilis*, así como en otras especies animales, pero claramente llevada a un nivel cualitativo y cuantitativamente mucho mayor en el *homo sapiens sapiens*. Es por ello por lo que podemos hallar muestras de la técnica en cualquier cultura humana, como un universal. Así, por ejemplo, cada una de las profesiones y lugares del pequeño pueblo de *El camino* esconden seculares procesos de perfeccionamiento de antiguas técnicas, reelaboradas multitud de veces, colectivamente, siempre en busca de algo mejor, como “la botica” del pueblo, que aglutina como ninguna otra cosa ese progreso de analgesia y anestesia del que ya comentamos; “la quesería del padre del Mochuelo”, “el tallercito del zapatero”, “el Ayuntamiento”, “la fonda”, la “fuente pública”, el “Banco”, “la fragua de Paco”, “las oficinas de teléfonos”, “el bazar de don Antonio”, etc (1980: 32).

Y claramente es también un despliegue de técnicas de elaboración milenaria lo que lleva a cabo el señor Cayo en su muestra del pueblo a los jóvenes venidos de la ciudad, con un evidente afán reivindicativo de la tradición rural por parte de Delibes. Así, el despliegue de apicultura (1993: 89-96), los conocimientos de botánica y analgesia, “—El saúco es, la flor del saúco. Con el agua de cocer esas flores, sanan las pupas de los ojo” (89); las técnicas de elaboración textil, “—Y esto ¿qué es? /— Una cardancha /—Y ¿para qué sirve? /— ¡Toó, para cardar lino! Antaño estos vallejos no daban otra cosa (97-98); o los conocimientos agrícolas, basados en la experiencia directa, “Laly, a su lado, alargó el brazo y tomó una manzana de la tabla más próxima: /— ¿Puedo comérmela? /— Coma, cómala, aproveche, este año ni las vamos a catar. /— ¿Tan malo viene? —inquirió Víctor. /— Malo es algo. Las heladas de abril quemaron la flor, lo maltrataron todo” (99).

Se trata de técnicas que forman parte de una cultura y una tradición. Y es que la inteligencia humana, que es, al menos aparentemente, individual, pero depende asimismo de lo otro y, más aun, de los otros, de los semejantes, acaba cristalizando no solo como producto individual, particular a la mente de cada sujeto, sino también como producto

colectivo o social⁵⁸; esto es, como objeto cultural. Desde un hacha de sílex hasta el *ánima mundi* de los antiguos constituyen objetos culturales que han sido el fruto de un largo proceso de maduración intelectual y corpóreo elaborado en la interacción social de las distintas generaciones. Por ello, la cultura puede considerarse como el depositario del progreso de la inteligencia —y, por consiguiente, de la técnica— cuya creación y desarrollo se debe exactamente a la misma causa que a los de esta: huir de las carencias, completar las necesidades, buscar un bienestar⁵⁹. Y, por esta razón, se entiende en *El camino* que el padre de Daniel quisiera destinarle a estudiar “el Bachillerato en la ciudad”, porque, en el fondo, suponía hacerle heredero del progreso cultural que, se supone, proporciona la educación escolar, lo que “podía ser, a la larga, efectivamente, un progreso” (1980: 7).

Observamos también un caso, en *Las ratas*, muy representativo de la cultura como fruto de un progresivo proceso de la inteligencia, algo que podríamos denominar técnicas campestres de interpretación climática. Una larga y valiosa tradición de observación atenta del paisaje, del tiempo meteorológico, del tiempo cronológico, de aprendizaje de patrones, de experiencias frustradas y experiencias satisfechas ha posibilitado la determinación del clima de una región, fijado y transmitido oralmente a través de una especie de santoral climático (2010):

Generalmente, el viejo se arrancaba por el santoral, el tiempo o el campo, o los tres en uno: “En llegando San Andrés, invierno es”, decía.

O si no: “Por San Clemente, alza la tierra y tapa la simiente”.

O si no: “Si llueve en Santa Bibiana, llueve cuarenta días y una semana”.

Una vez roto el silencio, el Centenario tenía cuerda para rato. De este modo aprendió el Nini a relacionar el tiempo con el calendario, el campo con el santoral y a predecir los días de sol, la llegada de las golondrinas y las heladas tardías. (30)

Efectivamente, predecir o anticiparse es una de las expresiones más claras de la inteligencia (Gärdenfors, 2006). Ello requiere prestar atención previamente, mantener el resultado mental de lo observado por medio de la memoria y, finalmente, inducir un resultado, como, por ejemplo, un patrón climático. La vida estrechamente vinculada al entorno natural, dependiente de factores externos, como el clima, que condicionan la vida

⁵⁸ Aunque evidentemente radicado psicológicamente en la mente de cada individuo.

⁵⁹ No entramos de momento en el asunto de qué es el *bienestar* o qué implica.

vegetal y animal, parece obligar todavía más a este ejercicio, que no es sino aquel que procura controlar aquello que de partida escapa a su control, como es, en efecto, el clima, del cual depende. Como muestra de la vida quisitiva e inteligente, el ser humano no se conforma con esperar a que llueva o a que frenen las heladas, sino que, si no puede controlarlas directamente, físicamente, aspira a controlarlas intelectualmente; es decir, a saber de ellas, a conocer su comportamiento o incluso también a poder manejarlas físicamente, como el mismo caso de los extremeños dedicados a la reforestación revela: “Los árboles regulan el clima, atraen las lluvias y forman el humus, o tierra vegetal. Hay, pues, que plantar árboles” (2010: 89).

Y parejamente a la anticipación se halla la observación como proceso cognitivo fundamental de la inteligencia. Se ha dicho, de hecho, que es el desarrollo de una atención singular, más aguda y profunda, hacia los elementos del medio, como la piedra que cae y abre la cáscara de un fruto, el fenómeno radical del *homo sapiens* (Maluquer, 1983):

El largo proceso de la hominización solo puede considerarse superado cuando el hombre adquiere por primera vez conciencia de su propio contorno. Mientras, guiado por el simple instinto, se limita a una mera actividad biológica de subsistencia, apenas se distingue de la Naturaleza, en la que se halla inmerso como uno más de los elementos que la integran. Cuando descubre el mundo que le rodea, el hombre se siente diferente, quiere conocerlo y dominarlo, y, mediante un continuo desarrollo de sus posibilidades y su capacidad de observación, comienza un intenso proceso de exploración y de dominio que le llevará a la total conquista de la tierra. (9)

El texto de Maluquer nos pone sobre la pista de algo interesante. Asevera: “guiado por el simple instinto, se limita a una mera actividad biológica de subsistencia, apenas se distingue de la Naturaleza”. ¿Por qué un ser, como el humano, no *meramente limitado a una actividad biológica de subsistencia* se iba a *distinguir de la naturaleza*? Acaso cabría pensar una distinción con respecto a otros homos, animales o especie biológicas, pero ¿por qué de la *naturaleza*? Probablemente porque subyace tras la concepción antropológica de Maluquer la tan predicada idea del dualismo ser humano-naturaleza, en el que el ser humano constituye una escisión de esta.

El dualismo ser humano-naturaleza se ha extendido, consciente o inconscientemente, a lo largo de los siglos, especialmente en la tradición racionalista occidental desde Descartes y su célebre dualismo de la *res cogitans* y la *res extensa*. Hoy puede advertirse claramente en los ámbitos intelectuales y académicos. El mismo Delibes

a veces parece reflejar esta concepción, fundamentalmente en el discurso *El sentido del progreso desde mi obra*, en el cual la naturaleza parece ser una cosa y el ser humano una entidad desgajada de la misma: “¿Por qué no aprovechar este acceso a tan alto auditorio para unir mi voz a la protesta contra la brutal agresión a la Naturaleza que las sociedades civilizadas vienen perpetrando mediante una tecnología desbridada? (12)”. Desde una concepción no dualista, se entendería que la agresión infringida por el ser humano contra la naturaleza supondría una agresión contra sí mismo, tal y como se entendería desde la concepción naturalista de la disciplina ecológica. Es más, desde una concepción no dualista, por ejemplo, una monista, no habría cabido la expresión *el ser humano agrede a la naturaleza*, sino *el ser humano agrede al resto de elementos de la naturaleza* o, simplemente, *el ser humano agrede lo que tiene en su entorno*.

Y Ortega, a pesar de declararse manifiestamente contrario al idealismo, presenta, sin embargo, algunas trazas de esta concepción en su teoría antropológica —al menos, durante cierta etapa de su pensamiento—. Seguramente sea *Meditación de la técnica* la obra en la que más abiertamente se desvela esta disociación del ser humano con respecto al resto de elementos de la naturaleza⁶⁰. Algunos fragmentos apuntan en esta dirección con nitidez (Ortega, 1987):

El animal no puede retirarse de su repertorio de actos naturales, de la naturaleza, porque no es sino ella y no tendría, al distanciarse de ella, dónde meterse. Pero el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino que está solo sumergido en ella y puede en algunos momentos salirse de ella, y meterse en sí, recogerse, ensimismarse y solo consigo ocuparse en cosas que no son directa e inmediatamente atender a los imperativos y necesidades de su circunstancia. (323-324)

A pesar de lucidez de Ortega, es difícil no ver aquí una *res extensa* en la circunstancia, equiparada en este caso a la naturaleza, y una *res cogitans* en el hombre o, mejor dicho, en el hombre ensimismado, el hombre que se ha sumergido en su mundo interior, su pensamiento. Nótese que la *res cogitans* que aquí parece desvelarse no deberíamos atribuirla al hombre, sino exactamente el hombre ensimismado. Por eso, Ortega se cuida de afirmar que el hombre “puede *en algunos momentos* salirse de ella, y meterse en sí”. Es decir, el único momento en que el hombre, para Ortega, no es naturaleza o no es circunstancia se da cuando se ensimisma. En cambio, sin esta condición, el

⁶⁰ Nótese que si hubiésemos afirmado *la disociación del ser humano con respecto a la naturaleza* estaríamos hablando desde las coordenadas de la concepción dualista ser humano-naturaleza.

hombre queda equiparado al animal —que, recuérdese, en Ortega es alteración o echarse a dormir—, a la naturaleza o circunstancia.

Puede resultar una teoría extraña, pero no lo es si recordamos que Ortega rechaza de lleno la idea de sustancia, de ley —natural—, aplicada al ser humano —e incluso, como ya comentamos, a la propia naturaleza y realidad—. Es decir, que, para Ortega, el ser humano no es un ser —tal cual se entiende lo que es un ser de manera habitual y clásica⁶¹— y, por tanto, no es algo/alguien que es en todo momento desde que lo es. Si puede llamársele al hombre ser, su ser no es algo estático, permanente, sino que varía y va haciéndose, haciendo su ser por medio de su vida.

Pero, ¿por qué Ortega sostiene que el hombre ensimismado, el hombre con inteligencia o capacidad de pensamiento, en definitiva, no es un ser animal, no es naturaleza o circunstancia? La razón se halla probablemente, como venimos diciendo, en la concepción dualista y en la idea de la naturaleza como entidad determinada. Porque, mientras que el animal y la realidad natural actúan determinados por leyes, el hombre ensimismado, como hombre racional, puede y debe decidir libremente que quiere hacer y cómo hacerlo. De ahí que Ortega se permita la siguiente aserción (Ortega, 1987):

El animal siente hambre, pero como no tiene otra cosa que hacer sino sentir hambre y tratar de comer, no puede sentir todo esto como una necesidad, como algo con que hay que contar, que no hay más remedio que hacer y que le viene impuesto. En cambio, si el hombre consiguiera no tener esas necesidades y consecuentemente no tener que ocuparse en satisfacerlas, aún le quedaría mucho que hacer, mucho ámbito de vida, precisamente los quehaceres y la vida que él considera como lo más suyo.
(323-324)

Y, por ello, insiste en la separación clara del ser humano —ensimismado, inteligente, según su propia teoría— y la naturaleza, la circunstancia o el animal (Ortega, 1987):

Lo cual inesperadamente nos descubre la constitución extrañísima del hombre; mientras todos los demás seres coinciden con sus condiciones objetivas —con la naturaleza o circunstancia—, el hombre no coincide con esta, sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia, pero no teniendo más remedio si quiere ser y estar en ella que tener que aceptar. (323)

⁶¹ Por ejemplo, el ser humano entendido a la manera naturalista, tal cual es la definición dada por el DRAE: “Ser animado racional, varón o mujer” (web).

Hay algunos aspectos de la teoría orteguiana que presentan objeciones. Por ejemplo, en algunas ocasiones Ortega parece olvidarse, como en este mismo fragmento, de que él mismo establece como condición del hombre y su concepto de vida humana el ensimismamiento, así como que este puede estar presente a veces sí a veces no. Por otro lado, llama la atención que el ensimismamiento, el raciocinio, sea declarado variable, y no sustancial. Es como decir que homo al que llaman *sapiens* no siempre es *sapiens*, solo algunas veces. Es cierto que es algo que encaja en su teoría del hombre como ser sin naturaleza o sustancia, como ser variable, es cierto que la inteligencia de un individuo es variable, así como que el ser humano muchas veces se comporta irracionalmente, movido por instintos primarios; sin embargo, el mismo Ortega afirmará en algunas ocasiones que los instintos iracionales del ser humano son pocos o se hallan muy culturizados, humanizados. Y, en todo caso, ¿supone la presencia del comportamiento instintivo en el ser humano el hecho de que en ese momento es tan solo animal hasta que, recuperado el comportamiento racional, se convierte en ser humano?⁶² Es esto un dualismo adicional, pero esta vez en el propio hombre, que a veces sería considerado ser animal natural y otras ser extraanimal y extranatural. Por último, el ya mencionado dualismo hombre-naturaleza, que colisiona frontalmente con su antiidealismo.

Un ejemplo de posible dualismo ser humano-naturaleza se observa también en Gehlen, heredero de la filosofía de Scheler y Ortega. Concretamente en lo referido a la técnica. Así, comentábamos antes que en su *Antropología filosófica* (1993), concretamente, el capítulo elocuentemente titulado *Sentido de la técnica: sustitución, descarga y superación de órganos*, explicaba el surgimiento de la técnica humana como “una superación y compensación de su insuficiencia” (115). *Insuficiencia* referida en este caso a los órganos físicos del cuerpo humano:

No puede considerárseme inocente de haber contribuido a difundir el concepto de “ser carencial”, no obstante —hay que reconocerlo— la validez solamente aproximada de dicho concepto, que, desde luego, mostraría cómo el ser humano es inapto para la vida en cualquier ambiente natural, por falta de órganos e instintos especializados. Sin un ambiente específico al cual esté adaptado; sin modelos innatos adecuados de movimiento y conducta (y eso significa “instinto”, en los animales); sin órganos e instintos, pobre sensorialmente, desnudo, desnudo, de exterior embrionario; instintivamente inseguro [...] (115).

⁶² No es una pregunta retórica. Sabemos que la manera como entendemos las cosas queda, al menos a veces, lejos de que verdaderamente son.

Al margen de alguna que otra contradicción, como negar la existencia de instintos y, de inmediato, considerar al ser humano “instintivamente inseguro”, lo relevante es que para Gehlen, “como hicieron Alsberg, Ortega y otros” (114), la técnica se deriva “de la deficiencia orgánica del ser humano” (114). Y he aquí la nota incongruente que nos desvela un tácito dualismo. Y es que la técnica humana tiene lugar gracias a, precisamente, los órganos “específicamente humanos” (115), a “la mano y el cerebro” (115), de manera que resulta incoherente afirmar una deficiencia orgánica. Esta incongruencia solo se explica si, como Ortega, lo orgánico se asocia al animal y la inteligencia —como si no fuera orgánica—, de la que deriva la técnica, al ser humano. Pero, en realidad, lo que el cuerpo humano tiene, quizás, de deficitario, si nos atenemos a la considerada debilidad de sus sentidos o la escasa fortaleza de su cuerpo, lo compensa con la presencia del pulgar oponible y, sobre todo, con una mayor capacidad cerebral y, en definitiva, una mayor inteligencia.

Por otro lado, no nos queda del todo claro a qué se refiere exactamente Ortega con la idea de ensimismamiento en el marco de su tesis antropológica. A veces parece considerarlo como una condición de la vida humana, pero una condición sería admitir una sustancialidad que el filósofo niega. A veces, parece, como hemos dicho, un atributo variable del hombre, de manera que cuando se halla presente puede hablarse de hombre humano o de vida humana y cuando se halla ausente, como en la alteración, de hombre animal o natural. En algunas ocasiones nos da la impresión de que el ensimismamiento se refiere al pensamiento como característica desarrolla de la inteligencia humana (Ortega, 1988):

[...] y en la alteración el hombre pierde su tributo más esencial: la posibilidad de meditar, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad detesta. La alteración le obnubila, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo (24).

Y otras parece que se trata más bien del conjunto de condiciones que propician la aparición de la inteligencia humana, capaz del pensamiento, del raciocinio (Ortega, 1987):

[...] supone él [el hombre] una capacidad que es precisamente lo que falta al animal. No es tanto inteligencia lo que le falta —sobre esto ya hablaremos algo, si hay tiempo— como el ser capaz de desprenderse transitoriamente de esas urgencias

vitales, despegarse de ellas y quedar franco para ocuparse en actividades que, por sí, no son satisfacción de necesidades. (322)

En lo que respecta a lo que Ortega llama *animal*, y que nosotros llamamos *animal no humano*, habría que decir que, si por *ensimismamiento* se entiende inteligencia; entonces, lo que separa al humano del resto de animales no es la presencia o no de inteligencia, sino el nivel de inteligencia, como de sus palabras se puede deducir. Si, en cambio, por *ensimismamiento* entendemos el conjunto de condiciones, necesariamente apacibles, para que puedan acontecer las elevadas operaciones cognitivas que constituyen la inteligencia o, en fin, lo que llamamos pensamiento —aunque sea a un nivel primario—, entonces, debemos juzgar dudoso que solo el ser humano posea la capacidad de ensimismamiento. Porque, para Ortega, el animal o bien se halla alterado por los estímulos, por la atención que las necesidades orgánicas depositan sobre ellos, o bien se echa a dormir, lo cual es también susceptible de duda, al menos, para ciertos animales o al menos de una manera tan contundente. Asimismo, Ortega sostiene que el animal se halla determinado por sus instintos, como mecánicamente, y, nuevamente, es claramente objetable considerar que en los animales no hay cierto grado de inteligencia que, muy rudimentariamente, les permite libremente —con una libertad muy rudimentaria también, en función de su nivel de conciencia— elaborar decisiones acerca de cómo actuar e incluso cómo manipular objetos y manejarlos con una finalidad clara. Por último, aunque Ortega hace especial hincapié en el fenómeno del ensimismamiento, en el sentido de “meterse en sí, recogerse, ensimismarse y solo consigo ocuparse en cosas que no son directa e inmediatamente atender a los imperativos y necesidades de su circunstancia” (1987: 324), cabe pensar que no se trata tanto de recoger en sí, como si uno se aislara mentalmente del entorno, como de, una vez cubiertas las necesidades básicas, fijar la atención en otros estímulos del entorno hasta entonces desapercibidos por la urgencia de las necesidades. Y no solo fijar la atención en nuevas cosas, sino hacerlo además de una manera más concentrada, más aguda o profunda, tal y como ya comentamos.

Ahora bien, para ser justos con Ortega, las objeciones que aquí hemos alegado se han hecho desde una concepción de la realidad claramente influida por el naturalismo y la cosmovisión científica actual. La inmensa mayoría de este siglo y el anterior, gente con formación y gente sin formación, de unas religiones y otras, agnósticos o ateos, hemos crecido e interiorizado la concepción naturalista de la realidad. En cierta manera, el materialismo surge más instintivamente, como dijo Platón. Así, nos parece irrefutable la

afirmación de que el ser humano es un “ser animado racional” (DRAE, 2020) y lo tenemos tan integrado en nuestro sistema de creencias que no nos percatamos de que quizás no sea así, que caben otras posibilidades, cuya comprensión exige un verdadero esfuerzo intelectual. Ortega terminó su pensamiento negando el naturalismo. Y, como decimos, puede resultar extraño negar que el ser humano sea un ser animado racional, o un animal racional, o un ser racional cultural que procede de la familia de los homínidos, etc; pero, cuando en nuestro fuero interior nos preguntamos qué somos, ¿nos sentimos más seguros al responder *soy un animal racional* o *soy vida*; es decir, mi vida; esto es, soy una persona que con/en una circunstancia va cambiando continuamente, construyendo, *inventando* una historia compuesta de las decisiones que tomo y de las cosas que me pasan⁶³?

⁶³ Es un intento precario de describir las bases generales del raciovitalismo de Ortega.

1.4 Ser humano: ser libre, responsable e inseguro

Más allá del concepto y la realidad del ensimismamiento, hay razones para pensar, y esta es la idea fundamental de la teoría orteguiana de la antropogénesis, que es menester haberse ocupado primero de las urgencias orgánicas básicas, hallarse libre de su vital presión, encontrar cierto acomodo y tranquilidad para, en estas condiciones, poder observar el entorno de una manera diferente, para poder pensar, inventar y seguir progresando. Cabe destacar, en este sentido, un fragmento de *El camino* que nos descubre algo interesante (1980):

Tumbados sobre el montículo, asomando la nariz sobre el precipicio, los dos grandes rapaces aguardaban la llegada del tren. La hueca resonancia del valle aportaba a sus oídos, con tiempo suficiente, la proximidad del convoy. Y, cuando el tren surgía del túnel, envuelto en una nube densa de humo, le hacía estornudar y reír con espasmódicas carcajadas (30).

Nótese cómo, hallándose Daniel en una situación de sosiego y despreocupación — como en los países desarrollados es normal durante la infancia —, se dedica a la contemplación del paisaje. Y nótese cómo este, cuando es descrito por el narrador, se contagia del mundo interior del personaje, se humaniza, como claramente se advierte en la prosopopeya. Es una muestra de cómo las condiciones en las que se efectúa una observación influyen sobre la manera de percibir las cosas del entorno y, por consiguiente, sobre la manera de pensarlas. O de otro modo, es un ejemplo de cómo los estímulos del entorno nos suscitan unas u otras respuestas en función del estado en que nos hallemos. Es evidente que no vemos con los mismos ojos un bisonte cuando sentimos un hambre voraz que cuando lo hacemos con el estómago lleno, y acaso sea esta una de las condiciones propiciatorias para poder ponerse a pintar bisontes sobre las paredes.

La inteligencia, como todas aquellas cosas que de ella se derivan, por ejemplo, la técnica, requiere este marco de condiciones propiciatorias, tanto para los procesos más simples como para los complejos. Así, difícilmente se podrá reparar en la dureza de una piedra con la que poder construir una herramienta si los individuos se hallan constantemente atosigados por las urgencias básicas o las dificultades del entorno. De la misma manera, si la célebre anécdota de Newton fuera verdad, no hubiese este reparado en la presencia de la fuerza gravitatoria de no ser por la apacibilidad con que podía observar aquel manzano. Y de ahí también la importancia que para el progreso supone la

ayuda de las generaciones anteriores con las posteriores. Porque, por ejemplo, Daniel, de *El camino*, no habría podido llegar a desarrollar todo el potencial de su inteligencia sin la cobertura de las necesidades básicas —que en una sociedad desarrollada y actual se traduce en dinero—, con la que, gracias a sus padres, poder pasar los primeros años de su vida en una escuela, salvándose de tener que preocuparse por encontrar alimento, abrigo, protección frente a los peligros, etc.

Y, hablando de Newton, Ortega propuso un modelo cultural que, en cierta manera, acertaba a representar toda esta tesis: el *gentleman*. La vida humana, lo más propiamente humano, a juicio del pensador, es todo aquello que viene después de la batalla ganada a las necesidades básicas. A partir de este instante, el ser humano puede dedicarse a sus quehaceres más genuinos: a la invención, al ocio, al juego, el deporte, el arte, etc. Pero la batalla elemental hay que darla y ganarla previamente. Así, el ser humano, como el *gentleman*, es aquel que después de un duro periodo de trances y adversidades sobrevenidas, perentorias y vitales, ha logrado mediante la inteligencia y, la técnica derivada —la industria en el caso del *gentleman*—, una holgura, una tranquilidad, una libertad desde la cual poder esparcirse y dedicarse a menesteres superiores (1987: 351-355).

Pero he aquí una paradoja que ya hemos señalado en otra ocasión y que conviene remarcar. Y es que la libertad a la que se aspira parece que solo podría provenir de una libertad previa. Giner, en el capítulo dedicado a la *Naturaleza humana*, afirma: “el esfuerzo por ser libre mediante el ejercicio de la innovación es específico a los miembros de la raza humana” (1976, 37). Es decir, la innovación permite introducir una serie de mejorías en la vida del humano que le sitúan en una situación de menor presión orgánica. Pero, recordemos, habíamos afirmado que innovar, inventar, crear una técnica requiere una previa situación de serenidad y control desde la que pueda desarrollarse el proceso inteligente —el ensimismamiento de Ortega— que engendra la innovación. Solo si se es libre del hambre, se puede inventar una lanza con la que optimizar el proceso de caza y, con más acopio de comida, ganar más libertad con respecto a la necesidad alimenticia. Todo lo cual conduce a pensar que no habría que entender las condiciones de libertad y atrapamiento de las necesidades primarias de manera polar y excluyente, sino más bien como series graduales, de tal suerte que a mayor grado de libertad más probabilidades de poder generar una invención, una técnica, y viceversa. Y, asimismo, cuantas más técnicas acumuladas más probabilidades de alcanzar una mayor libertad y, por consiguiente, más

tiempo y dedicación para sofisticar las mismas técnicas y aspirar, nuevamente, a lograr un mayor control y una mayor libertad.

La libertad, por tanto, va brotando en mayores proporciones a medida que se van sometiendo cada vez más y mejor las necesidades fundamentales y las dificultades que el medio interpone para satisfacerlas. La técnica existe para ello —no solo sobre los objetos corpóreos, sino también sobre los mentales⁶⁴—, para ensanchar las posibilidades de control sobre nosotros mismos y las cosas alrededor, para, con el intrínseco carácter voluntario de la vida quisitiva, depender más de nosotros mismos que de lo demás, depender menos, por lo tanto, de los factores inicialmente fuera de nuestro control. Es el caso de la domesticación, que busca domeñar los instintos del animal en aras de una utilidad para el ser humano (Delibes, 1984):

A media ladera, Cipriano descabalgó, quitó la silla a Pispás y lo dejó pastando libre, en el claro. Su criado Vicente adiestraba bien a los caballos.

Tanto Relámpago como ahora Pispás tenían un comportamiento más propio de perros que de équidos. Jamás perdían de vista al amo aunque se alejase y acudían a su encuentro en cuanto le oían silbar.

Esto daba al animal una gran libertad de movimientos e infundía tranquilidad la jinete.
(260)

Y *tranquilidad* es lo que se pretende con las técnicas agrícolas reflejadas en *Las ratas*, técnicas que no pretenden otra cosa sino controlar lo que hasta entonces, como en este caso, era incontrolado o, más bien, aquello cuyo control obedecía a la naturaleza desconocida, a las estrellas o a dios (2010):

Pero el Pruden esta noche parecía soliviantado. Tomó al Nini nerviosamente por el pescuezo y le explicó confusamente algo sobre un plan de regadío de que hablaba el diario y que alcanzaría hasta el pueblo. Dijo impulsivamente al niño, según se sentaba en el banco del fondo:

—Date cuenta, Nini, si llueve como si no. Cuando el Pruden quiera agua no tiene más que levantar la compuerta y ya está. ¿Te das cuenta? Dejaremos de vivir aperreados mirando al cielo todo el día de Dios. (45)

De manera que, como sostiene Ortega (1987), el ser humano, como ocurre en esta comunidad, procede a través de los actos técnicos “suprimiendo o menguando” (326) todo

⁶⁴ Más adelante lo comentaremos, en la parte dedicada a la *Dimensión cognoscitiva*.

lo que de azarosa tiene la realidad problemática. Así, el tiempo meteorológico es sobre todo causa de zozobra y angustia cuando se le percibe como capricho de la naturaleza o de los dioses, pero no lo es tanto cuando se ha alcanzado cierto conocimiento sobre las leyes climáticas que lo rigen, cuando se ha dado con los patrones que lo explican. Y lo mismo para el caso divino. Acaso dios comienza a ser menos necesario en la vida de estos individuos cuando ya no dependen de él para regar el campo, debido a que han desarrollado la técnica con la que ser autosuficientes. Se trata, después de todo, de sentirse “seguro en lo que respecta a las urgencias elementales del vivir” (Ortega, 1987: 351). Cabe llamar la atención, en este sentido, acerca de la importancia que Ortega vuelca, por ejemplo en este fragmento, sobre el concepto *seguridad* (1988):

Pero la vida humana es siempre la de cada cual, es la vida individual o personal y consiste en que el yo que cada cual es se encuentra teniendo que existir en una circunstancia —lo que solemos llamar mundo— sin *seguridad* de existir en el instante inmediato, teniendo que estar siempre haciendo algo —material o mentalmente— para *asegurar* esa existencia. (13)

Parece ser que una de las condiciones de vida del ser humano es que existe, pero su existencia está desde el comienzo a punto de perderla, de ahí que sea preciso asegurarla. Visto así, el afán de seguridad podría considerarse constitutivo del hombre, dado que ontológicamente, no psicológicamente, siempre hay inseguridad en su existencia. Y, si bien puede haber ciertas épocas históricas más sensibles al sentimiento de inseguridad y, por tanto, al deseo de lograrla, es un error pensar que se trata de algo coyuntural. Así, cuando se lanza una crítica dirigida a la cultura occidental actual alegando que “una cultura centrada en la seguridad es una cultura centrada en el miedo, es decir, en el ego” (Pigem, 2018: 52), no se repara en que en el fondo y raíz todas las culturas se hallan centradas en la búsqueda de seguridad. Y no solo porque se sienta miedo de perder la vida o aquello que le garantiza la subsistencia, sino también por puro instinto de conservación, que no necesariamente ha de juzgarse como impulsado por el “miedo” ni mucho menos por el “ego”.

El humano necesita asegurar su vida por medio del ejercicio de la supervivencia. Necesita estar seguro y no solo estarlo, sino también sentirlo. Porque desde que el hombre posee la inteligencia que le caracteriza no solo se ve obligado a luchar por la supervivencia de las necesidades biológicas más básicas, sino que, acompañando a esta, se hace igual de básica, necesaria y biológica la supervivencia mental, espiritual o

psíquica. La seguridad se convierte, por tanto, en un asunto de dos niveles. Haríamos mal en llamar *físico* y *mental* a dichos niveles, pues estaríamos incurriendo, nuevamente, en el dualismo cartesiano, olvidando que todo lo mental es también físico u orgánico o, al menos, que todo lo mental tiene su correlato o su expresión en la materia —física, claro está— de nuestro cuerpo. Pero, permitiéndonos el uso de estos conceptos, habiendo hecho esta matización, podemos afirmar que el ser humano se ve abocado a sentir, quizás como ningún otro animal, la inseguridad y el miedo y, por tanto, la necesidad de control y apaciguamiento. Y esto adquiere una complejidad aun superior cuando nos percatamos del hecho de que, como dijimos, el humano tiene, por la libertad que le concede la inteligencia, por el atributo voluntarioso de su forma de vida quisitiva, la capacidad de sentirse responsable de hacerse con esa seguridad⁶⁵.

Se trata, en definitiva, de la capacidad de sentirse causante de las cosas que le pasan y le comprometen o no su existencia. Insistamos en que es *sentirse causante* y no que *sea causante*. Porque hay razones para dudar de que verdaderamente pueda la inteligencia humana acertar a descubrir la causa verdadera de las cosas. Vaya por caso una persona que sostiene una botella de vidrio, la deja caer al suelo y acaba por romperse. A todos nos parecería claro que el causante de dicho efecto es dicha persona, pero una cosa es la impresión que tenemos, de ámbito psicológico, y otra lo que verdaderamente es, de ámbito metafísico. Algunas preguntas que apuntan en la dirección contraria de nuestro parecer son las siguientes: suponiendo que la causa de la rotura de la botella sea el acto de abrir la mano que la sostenía, ¿entraña eso que el causante sea la persona o el acto de abrir la mano?, ¿es el acto de abrir la mano o la fuerza gravitatoria que ha atraído el objeto al suelo?, ¿o es la fragilidad del material de la botella?, y, suponiendo que la causa radica en la persona, ¿era la persona consciente de que con absoluta seguridad se desencadenaría ese efecto? Con esto queremos decir que, si bien hay razones para dudar de que sepamos dar con las causas de las cosas, el caso es que somos capaces de percibir subjetivamente que las causas de algunas de ellas se hallan en nosotros. Es lo que en psicología se llama *control de locus interno*; es decir, la capacidad para sentirnos responsables de los acontecimientos que suceden en nuestra vida.

⁶⁵ Cabe preguntarse si lo que llamamos responsabilidad es antes que un sentimiento consciente un instinto, como una característica no exclusiva del ser humano, sino una realidad que se expresa en diferentes grados de conciencia. Porque medítese, por ejemplo, en el instinto maternal de los animales hacia la protección y el cuidado de sus crías. Quizás sería excesivo afirmar que una madre elefante se siente responsable de su cría, pero no el hecho de que es instintivamente responsable.

Pues bien, el ser humano, desde que puede sentirse responsable, se responsabiliza ante todo de sí mismo, tal y como apunta Weischedel (Ferrater, 1984: 2853). Ahora bien, “el fundamento último de la responsabilidad” se debe a “la libertad radical del hombre” (Ferrater, 1984: 2853), lo cual significaría la incompatibilidad de la concepción determinista —al menos en su concepción más rigurosa— de la vida o la realidad con la responsabilidad. El ser que se siente responsable es porque en el fondo reconoce en sí la facultad de la libertad —aunque no repare en ello— y, viceversa, el ser que nunca se siente responsable es porque no se considera o no se siente libre. Así, una persona que alberga una concepción de la vida y la realidad de tipo determinista, que siente que todo se halla determinado por causas de ley natural, y a continuación se declara responsable de algún acontecimiento estaría cayendo en una contradicción que revelaría que no ha entendido bien las consecuencias del determinismo o el concepto de responsabilidad. Imaginemos una persona de pensamiento determinista e imaginemos que dicha persona enferma del coronavirus tras acudir sin mascarilla a un hospital lleno de infectados. Sería incongruente que este sujeto se sintiera o declarase responsable de haberse contagiado. Lo lógico, desde su cosmovisión, habría sido atribuir la causa al universo, a dios o, en definitiva, al curso natural de los acontecimientos de su vida, que se fueron hilvanando desde el principio hasta desencadenar, necesariamente, inevitablemente, fatalmente, el contagio. Una persona de tal guisa nunca se sentirá responsable de su supervivencia, ya que la ha delegado —la responsabilidad— a una entidad externa a él; a saber, las leyes de la naturaleza. Y nunca podrá sentirse responsable de sus decisiones porque no son, a su juicio, decisiones, sino el efecto resultante de innumerables condicionamientos que le han determinado una elección mental y, por extensión, una conducta.

En psicología habría un diagnóstico claro para semejante sujeto: nulo locus de control interno; es decir, tendencia a atribuir las causas de las cosas que le suceden fuera de él mismo y, por tanto, carencia de responsabilidad. Sin embargo, el ser humano, insistimos, no es así, en condiciones normales. Parece que desde que tiene inteligencia puede elegir entre unas opciones u otras. El repertorio le viene determinado pero no el resultado de la elección. Y, en cualquier caso, aunque esto fuera de tal modo, por fortuna el ser humano siente que esto es así, que se siente, en cierto grado, libre y responsable.

Pues bien, acaso el primer sentimiento de responsabilidad sea el de uno consigo mismo, la responsabilidad con su propia vida y supervivencia. Y este saberse responsable de tan compleja tarea de asegurar la existencia en cada momento le produce justamente

el sentimiento de inseguridad mental. Desde entonces, cabe pensar que ese aspirar a cambiar su situación problemática, a conquistar el bienestar o la felicidad, a progresar, ya no solo viene motivado por el instinto quisitivo, ni solo por la inteligencia, ni solo por el sentimiento de responsabilidad, sino también por la necesidad de apaciguar esa inseguridad mental, intelectual, espiritual o psíquica.

La cuestión de la responsabilidad, ligada a la inteligencia y la libertad, es capital para examinar el asunto del problema ambiental desde cualquier perspectiva. Por otro lado, la situación y el sentimiento de inseguridad, así como la necesidad de control material —sería mejor decir corpóreo— y psíquico, son conceptos y realidades naturales del ser humano que debemos tener en cuenta para comprender ciertas formas de pensamiento, actitudes y conductas vitales que son universales, pero que adquieren un cariz particular en las obras de Delibes. No obstante, esto supone abandonar los dominios del *ser* para adentrarnos ahora en un territorio propiamente humano, el territorio de lo que *creemos que es*; es decir, todo aquello relativo al conocimiento del mundo, la realidad, la vida o los múltiples sentidos del bienestar, el progreso, la felicidad que se van forjando y transmitiendo individual y culturalmente; es definitiva, lo que hemos llamado *dimensión cognoscitiva del problema ambiental*.

Capítulo 2. Dimensión cognoscitiva del problema ambiental

En una determinada ocasión en *El disputado voto del señor Cayo Laly*, uno de los tres jóvenes en campaña electoral, afirma lo siguiente (Delibes, 1993): “El cine o la literatura que no exploran el corazón humano no me interesan. Las artes de laboratorio son pura evasión” (80). Pues bien, lo mismo podría aplicarse al caso del problema ambiental: lo interesante, y necesario, es ir directamente a lo propiamente humano, a su forma de sentir, concebir y pensar el mundo que le circunda con el fin de comprender lo que él mismo ha concebido y llamado *problema o crisis ambiental*.

Más aun todavía cuando, de acuerdo con Ferrater Mora, lo que normalmente subyace tras una crisis humana o histórica, como la que parece sentirse actualmente, inclusive en el siglo XX, es una “crisis de creencias” (Ferrater, 1984: 666). Es decir, que para poder entender por qué en ciertos tramos de la historia de las culturas se siente más acusada que nunca la condición problemática de la realidad, se siente que se ha desvanecido la seguridad con que se recogía el testigo del pasado y se afrontaba el presente y el futuro, y se siente cierta desorientación es preciso inquirir las causas en lo que el hombre conoce o siente e incluso en lo que llega a tomar como verdadero, procurando detectar qué clase de cambios se han producido y han suscitado la incertidumbre y el escepticismo y, en definitiva, la inseguridad características de las crisis.

Hasta ahora hemos indagado en el concepto de *naturaleza* en el más amplio y radical sentido de la palabra, el sentido ontológico propio de la metafísica. Así, nos hemos interrogado acerca de la naturaleza de la realidad, pero también, con especial insistencia, acerca de la naturaleza humana. Hemos pretendido definir su perfil con lo que le caracteriza y lo que le distingue con respecto a otros seres biológicos, tratando, sin embargo, de lanzar más preguntas e hipótesis que respuestas concluyentes. El objetivo, como dejamos dicho al comienzo de la *dimensión metafísica*, era poder contar con unos fundamentos sólidos a partir de los cuales poder hallarnos en condiciones adecuadas para comprender el comportamiento del hombre, tomando como testimonio de ello los personajes y narradores de las obras de Delibes. Los fundamentos se corresponden con los capítulos tratados, de manera que puede afirmarse que partimos de la base de una serie de condiciones y, por tanto, de axiomas o aspectos sustanciales que, aun a riesgo de estar

equivocados, tomamos como referencia: *la condición problemática de la realidad, la condición progresiva del ser humano, la condición técnica del ser humano, el ser humano como ser libre, responsable e inseguro.*

Pero al comportamiento del ser humano, desde que es poseedor de la inteligencia que le constituye, habría que agregarle una condición fundamental más, la condición cognoscitiva, cuya importancia, además, le hace merecedor de un apartado propio. Podemos afirmar que el ser humano actúa a veces impulsado por los instintos naturales más orgánicamente básicos, muchas más, nos atreveríamos a decir, que lo que el racionalismo y el intelectualismo han hecho ver en los últimos siglos. Pero no hay duda de que los actos generados por los instintos se hallan también muchas veces tamizados por la cultura humana, que es el resultado, claro está, de la intervención de la inteligencia —humana— y la colaboración entre seres inteligentes. Y tampoco hay duda de que, desde que tiene clara conciencia de sí mismo en un lugar, desde que se concibe problemático y ha de hacer frente a esa inseguridad mental o espiritual, el comportamiento humano viene influido considerablemente por, en términos de Ortega, sus pensamientos o ideas y sus creencias o convicciones. De manera que, aplicando la tesis orteguiana expresada en *Ideas y creencias o Historia como sistema*, aquella que sostiene que el “diagnóstico de una existencia humana —de un hombre, de un pueblo, de una época— tiene que comenzar filiando el repertorio de sus convicciones” (1987: 13), vamos a depositar la atención sobre todos aquellos aspectos presentes en los personajes y narradores de Delibes que aporten valores, concepciones, cosmovisiones o creencias que puedan arrojar algo de luz acerca de por qué actuamos como actuamos.

2.1 Los efectos cognoscitivos del control/descontrol de los factores materiales

Lo que la teoría del ensimismamiento orteguiano pone de relieve en abstracto, más allá de la cuestión de la génesis humana, es que la situación en la que físicamente se halla uno condiciona de una manera u otra, dependiendo de la situación, el estado cognitivo del sujeto con unos resultados u otros a nivel mental. *El camino* nos descubre una muestra clara (1980):

Muchas tardes, ante la inmovilidad y el silencio de la Naturaleza, perdían el sentido del tiempo y la noche se les echaba encima. La bóveda del firmamento iba poblándose de estrellas y Roque, el Moñigo, se sobre cogía bajo una especie de pánico astral. Era en estos casos, de noche y lejos del mundo, cuando a Roque, el Moñigo, se le ocurrían ideas inverosímiles, pensamientos que normalmente le inquietaban:

Dijo una vez:

—Mochuelo, ¿es posible que si cae una estrella de esas nunca llegue al fondo?

Daniel, el Mochuelo, miró a su amigo sin comprenderle.

—No sé lo que me quieres decir —respondió.

El moñigo luchaba con su deficiencia de expresión. Accionó repetidamente con las manos, y, al fin, dijo:

—Las estrellas están en el aire, ¿no es eso?

—Eso.

—Y la Tierra está en el aire también como una estrella, ¿verdad? —añadió—.

—Sí, al menos eso dice el maestro.

—Bueno, pues es lo que te digo. Si una estrella se cae y no choca con la Tierra ni con otra estrella, ¿no llega nunca al fondo? ¿Es que ese aire que las rodea no se acaba nunca?

Daniel, el Mochuelo, se quedó pensativo un instante [...]. (28-29)

Lo cierto es que para ser Roque, el Moñigo, un niño tosco y con “deficiencia de expresión” la reflexión aquí reflejada no tiene nada de ordinaria ni deficiente. Todo lo contrario, más bien diríamos que este niño es un físico en potencia, concretamente un cosmólogo. Y, de hecho, las primeras cosmogonías de la civilización humana no debieron ser muy diferentes de este aparentemente rudimentario planteamiento. En todo caso, es

curioso observar cómo “las ideas inverosímiles”; esto es, aquellas que llevan a ampliar el horizonte mental del hombre, aquellas que trascienden lo ordinario y supuesto, brotan de una situación tan particular como esta: mirando atenta y sosegadamente al cielo. En realidad, el único secreto de este germinar de las *ideas inverosímiles* es que Daniel y Roque se hallan en perfectas condiciones para que acontezca el pensamiento, yendo “lejos del mundo” (Delibes, 1980: 28) y hacia el interior de uno mismo. Así, lejos del mundanal ruido, de la alteración, sintiendo que todo cuanto se necesita con más perentoria inclinación se halla bien atado o controlado, en este caso, por los padres de Daniel y Roque, puede permitirse uno dedicarse, como los ascetas, a la contemplación y, como en este fragmento, lanzarse a la aventura más humana, que es sentir a la par que imaginar, teorizar, especular, *hipotetizar*; en definitiva, crear. Solo así, “ante la inmovilidad y el silencio de la Naturaleza” (Delibes, 1980: 28), pueden surgir los primeros mitos, ideas religiosas, cosmogonías o los inventos.

La teoría expuesta podría sintetizarse tal y como se recoge en el título del presente capítulo: la variación en cuanto al control de los factores materiales implica una variación en lo que respecta a los resultados cognoscitivos. Si admitimos que la teoría cosmogónica del joven Roque es fruto principalmente de la tranquilidad y la atención sobre el entorno —aguda atención y memoria humanas—, es evidente que, de no haberse dado previamente la situación por la que se alcanzan dichas condiciones, no habría sido posible semejante esfuerzo y resultado de conocimiento del mundo. La situación de serenidad propia de la contemplación viene propiciada por el control de los factores materiales o, mejor dicho, los factores ambientales y orgánicos propios. Y el control se entiende como el conjunto de esfuerzos que aciertan a neutralizar o minimizar las presiones ejercidas por las necesidades básicas, así como las adversidades del medio. Lo contrario, una situación natural de descontrol, muy arduamente podría llegar a desembocar en un producto intelectual como el de Roque, dado que los esfuerzos irían instintiva e indefectiblemente dirigidos en otra dirección.

Y de la misma manera que los factores de influencia material, física o ambiental repercuten sobre el acto de pensar, permitiendo o no su activación, debemos tener en cuenta que dichos factores condicionan el tipo de pensamiento o el resultado. Es decir, la preponderancia de unos factores conllevará un resultado cognoscitivo, una forma de conocer, diferente a si hubiesen preponderado otros diferentes. Pueden mencionarse muchos ejemplos de ello. Uno popular es el caso atribuido a las lenguas inuit, en realidad,

el caso del finés. Los hablantes de la lengua finesa no cuentan con cerca de cuarenta palabras para referirse a la nieve por casualidad, sino que se trata del resultado naturalmente derivado del influjo de un factor material omnipresente en su vida: la nieve. Un caso menos conocido pero representativo del mismo fenómeno es de la concepción mecanicista de la realidad y el universo. Es mucha causalidad que el auge y la pujanza de las concepciones mecanicistas del universo surgieran precisamente en el momento de mayor desarrollo de las maquinarias incorporadas a nuevos inventos, allá por época del Renacimiento. Es, desde luego, plausible plantear la idea de que acaso se observó en el universo el reflejo, como una proyección psicológica, de una realidad que comenzaba a ser habitual con los nuevos inventos tecnológicos. Y, como estos ejemplos, podrían mencionarse muchísimos otros bien documentados y estudiados en la antropología social o en escuelas filosóficas como el materialismo filosófico. Vaya por caso, en el ámbito de la antropología social, la teoría de Durkheim, en la cual se afirma, tal y como comentar Lucy Mair (1982), “que la religión es una metáfora de la sociedad misma o, para decirlo de forma más exacta, de las condiciones de la vida en sociedad” (214); es decir, lo que en conceptos psicológicos se denomina *proyección* o lo que sencillamente podríamos llamar un reflejo, o una recreación derivada de un reflejo, inconsciente de lo que nosotros mismos hemos pensado y conocido en nuestra experiencia con las cosas —la experiencia física, se sobreentiende—.

Pues bien, ateniéndonos a la idea de que los factores materiales influyen sobre los resultados cognoscitivos, podemos examinar algunos de los efectos que la contemplación del medio natural, en estado de serenidad, como el de Daniel y Roque, desencadenan sobre el ser humano. Solía decir Ortega, a propósito de Goethe, que entre los aficionados a la botánica es corriente albergar una concepción panteísta del mundo. Y, en efecto, podemos afirmar que la observación del entorno en un estado de tranquilidad y seguridad predispone a sentimientos y, consecuentemente, ideas trascendentalistas o de carácter religioso. Un ejemplo lo encontramos en *Diario de un emigrante*, concretamente, una asociación entre el sol y una figura religiosa muy concreta derivada de la observación tranquila del crepúsculo vespertino (Delibes, 2003): “Ni por ensoñación puede imaginarse una cosa más hermosa. Así es que cuando el sol terminó de esconderse nos miramos todos como panolis, como si acabara de aparecerse la Virgen o cosa parecida” (111). Otro ejemplo lo apreciamos en *El hereje* (Delibes, 1998): “Se hallaba solo, el silencio del campo, salvo el lejano graznar de los cuervos, era total, ¿por qué no

bajaba a su lado Nuestro Señor? ¿Tal vez la luz era excesiva?” (263). Es curiosa la sucesión de hechos aquí dada y cabe preguntarse lo siguiente: ¿por qué llega a la mente de Cipriano la idea del *Señor* tras “el silencio del campo”? Cabe recordar, en este sentido, lo bien que el Romanticismo supo ver la conexión entre el paisaje natural y la espiritualidad. Seguramente sea la corriente artística occidental que mejor refleja el hecho de que el individuo que se halla en soledad ante el entorno natural reconoce su yo, o se ensimisma, más notablemente y, por tanto, reconoce más claramente su libertad, su sentimiento y la idea religiosa de intuir que se es parte de algo superior e incomprensible racionalmente. Cabe añadir, además, que dicha idea no hubiese podido generarse sin la conciencia del yo, que hace de contraste con lo demás, tal y como en ello insistieron Fichte y los teóricos del Romanticismo alemán.

Ahora bien, en un estado diferente, sin ese sosiego ni esa quietud —que el romántico, si bien no sentimentalmente, también tiene en cuanto a necesidad básicas—, el resultado cognoscitivo acerca del entorno natural es también diferente. Así, diríase que, en buenas condiciones, es más probable la concepción de un *buen dios* o la concepción de una entidad superior benevolente. Pero en condiciones no tan benefactoras, es más probable sentirse *temeroso de dios*. Es lo que acontece cuando se acentúa lo que Ortega denomina *el sentimiento religioso*, que nada tiene que ver con los dogmas o doctrinas de las religiones, sino con el sentir que dependemos no solo de nosotros mismos, sino también, y mucho más o no, de algo ajeno a nosotros, fuera del alcance de nuestro control, llámeselo dios o dioses, circunstancias, universo, destino, hado, *fatum*, Moiras, Parcas, etc. Cuando dicho sentimiento se nos presenta en su forma más acusada no solo nos hallamos proclives a desarrollar una idea trascendentalista no muy tranquilizadora, sino que, además, padecemos una situación psicológica caracterizada por un exiguo locus de control interno; es decir, sentimos que las cosas que nos pasan tienen sus causas en cosas que escapan a nuestras posibilidades de control. Sobra decir que las consecuencias intelectuales, psicológicas, emocionales y conductuales de este sentimiento, en su forma extrema, son devastadoras. Y de ahí que *a priori* resulte fácil comprender por qué el ser humano pone tanto ahínco en progresar, en cambiar con la intención de mejorar su situación por medio del control de las cosas, como comentaremos en la *dimensión conductual*.

Pero, en definitiva, el sentimiento religioso de la naturaleza —podríamos decir—, varía, se acentúa o se disminuye en función del grado de control sobre los aspectos

orgánicos y ambientales básicos y, con ello, la idea de la naturaleza o, por extensión, la idea de dios. A mayor control menor sentimiento de dependencia —sentimiento religioso— y viceversa. Y esto trae consigo diferencias contundentes desde el punto de vista intelectual, espiritual o cognoscitivo, así como desde el punto de vista psíquico y, en última instancia, conductual y actitudinal. Así, es lógico pensar que a mayor sentimiento de dependencia menor sentimiento de libertad y responsabilidad, y viceversa. Y quizás también a mayor sentimiento de dependencia más probabilidad de engendrar concepciones ajenas al antropocentrismo y el vitalismo, pero cercanas al espiritualismo, animismo e idealismo. Porque cuando uno siente que no es autosuficiente es fácil pensar que no es el centro del universo ni mucho menos que todo lo puede. Y cuando aquello de lo que depende, por ejemplo, la fertilidad de los suelos, escapa de su control, de su comprensión y su manejo físico, es fácil llegar a concebirlo como que se trata de algo intangible y de poder superior.

Es lo que ocurre en las vidas de muchos de los personajes de Delibes. Cuando la forma de vida y supervivencia exige un ímprobo esfuerzo y, además, aun con el máximo esfuerzo, no parece ser suficiente, el ser humano comienza a sentir que lamentablemente depende en mayor medida de algo ajeno a él y, entonces, puede llegar a sentirse como un esclavo, antítesis de la libertad, tal y como sucede con el padre de Daniel, el quesero de *El camino* (Delibes: 1980): “—No, el chico será otra cosa. No lo dudes —decía su padre—. No pasará la vida amarrado a este banco como un esclavo. Bueno, como un esclavo y como yo.” (13). En estas condiciones, el padre de Daniel, o el mismo Daniel, se halla en la situación idónea para entender que él es algo inferior o que se halla en inferioridad con respecto a otra cosa de cuyo capricho o ley depende y se ve obligado a respetar (1980): “[...] Daniel, el Mochuelo, comprendió que la voluntad del hombre no lo es todo en la vida. Existían cosas que se le imponen al hombre, y lo sojuzgan, y lo someten a su imperio con cruel despotismo” (128). Al margen de la hipérbole pesimista, es interesante notar cómo este fragmento refleja con claridad la negación del antropocentrismo, la afirmación de la *imposición*, que podría considerarse reveladora del determinismo, y la nota curiosa de que aquello que se le impone es referido con la palabra “cosas”, que patentiza lo difícil que es para el hombre determinar qué es aquello de lo que depende, abriendose en este punto la puerta a interpretaciones diversas: las leyes

naturales, dios, las ánimas, etc⁶⁶. Así, por ejemplo, en un contexto de tradición cristiana, como ocurre en *Diario de un cazador*, la cosa se encarna en una figura humana e histórica reconocible, como es el *Señor* (2003): “Uno no sabe más que lo que quiere hacer y lo que no quiere hacer; lo que luego vaya en realidad a hacer o deshacer solo el Señor lo sabe” (159). Y, por supuesto, la novela que más notoriamente refleja el sentimiento religioso de la naturaleza es *Las ratas*, para cuyos habitantes el dueño y señor de los días es *Dios* (2010): “Dejaremos de vivir aperreados mirando al cielo todo el día de Dios” (45). Y por ser Dios el que tiene la mayor potestad para imponer y controlar, él es también el responsable de las cosas incontroladas por el ser humano, lo cual propicia un doble sentimiento de impotencia en quienes albergan la idea de un dios todopoderoso y benevolente. Por un lado, la impotencia por la ausencia del control y, por otro, la impotencia paradójica de que un dios benevolente imponga acontecimiento trágicos y dolorosos, tal y como acontece con Tomás, el hermano del Tiñoso (Delibes, 1980): “—Tomás, llegas tarde. Tu hermano acaba de morir —dijo. / Y a Tomás se le saltaron las lágrimas y juró entre dientes como si se rebelara contra Dios por su impotencia” (200).

Pero, más allá del sentimiento de dependencia, volvamos a la idea central de que lo sentido y conocido; es decir, los resultados cognitivos y cognoscitivos se hallan sujetos a variaciones en función del grado dominio sobre los factores materiales o físicos. Un escaso control nos hace proclives a esta clase de sentimiento que hemos llamado religioso, pero tórnese a una situación de seguridad y reposo, y el resultado será diferente. Uno de los resultados más frecuentes de la experiencia sensorial del entorno natural en estado de tranquilidad es el efecto revitalizante sobre el individuo, como si conectara con las raíces de su vida.

En este sentido, conviene destacar el siguiente fragmento de *El camino* (1980): “En primavera y en verano, Roque, el Moñigo, y Daniel, el Mochuelo, solían sentarse, al caer la tarde, en cualquier leve prominencia y desde allí contemplaban, agobiados por una unción casi religiosa, la láguida e ininterrumpida vitalidad del valle” (26-27). Llaman la atención dos palabras. De un lado, la palabra “religiosa”, que viene a insistir en la idea de que el entorno natural suscita, en serenidad, sensaciones que, al no poderse explicar,

⁶⁶ Nótese que todas ellas son de carácter idealista o semejante. Inclusive las leyes naturales, aunque pueda no parecerlo. Una ley es una abstracción, no es algo material.

suscitan a su vez ideas de carácter trascendental, entre las cuales también podríamos incluir las leyes de la naturaleza.

La inefabilidad y la incapacidad de las categorías mentales para explicar el efecto terapéutico del paisaje natural sobre la persona ha sido lugar común en la literatura. Merece la pena recordarlo con un fragmento de Bécquer (1984):

Después que hube abarcado con una mirada el conjunto de aquel cuadro —referido al paisaje natural—, imposible de reproducir con frases siempre descoloridas y pobres, me senté en un pedrusco, lleno de esa emoción sin ideas que experimentamos siempre que una cosa cualquiera nos impresiona profundamente y parece que nos sobrecoge por su novedad o su hermosura. En esos instantes rapidísimos, en que la sensación fecunda a la inteligencia y allá en el fondo del cerebro tiene lugar la misteriosa concepción de los pensamientos que han de surgir algún día evocados por la memoria, nada se piensa, nada se razona, los sentidos todos parecen ocupados en recibir y guardar la impresión que analizarán más tarde. (136)

Pero sobre todo nos interesa del fragmento delibesiano la palabra “vitalidad”. ¿Por qué la contemplación de un paisaje, como este “valle”, algo aparentemente quieto e inerte sugiere justamente la idea contraria, la percepción y la idea de la vida? El mismo fenómeno se desencadena cuando entramos en contacto con el entorno natural de otras maneras. Vaya por caso el siguiente fragmento de *El hereje* (Delibes, 1998): “Para Cipriano, el baño, el hecho de sentir las aguas tibias sobre la piel, fue como despojarse del viejo cuerpo cansado, como si la fatiga, los piojos, el calor y los nervios del camino no hubieran existido nunca” (270). Se diría que el agua purifica y revitaliza, y no en vano en el agua radica el origen de la vida.

Se trata en ambos casos de la experiencia sensorial con los elementos naturales del entorno. Del segundo caso podría afirmarse que el agua posee propiedades curativas que, al entrar en contacto directo por medio de la piel, produce un efecto. Pero, en realidad, el mismo efecto, aunque en menor grado, podría esperarse del primer caso, el contacto visual de la contemplación, si en definitiva se trata de la experiencia sensorial de los elementos. Así, cabría pensar que la sola contemplación de un paisaje natural podría generar efectos saludables sobre una persona y que, a medida que uno va añadiendo sentidos y percepciones, el efecto va experimentando un crecimiento.

En fin, es un tema muy interesante sobre el que se ha indagado mucho en las últimas décadas y sobre el que todavía se puede indagar más. El brillante filósofo inglés, Russell,

por ejemplo, ya advertía, debido al crecimiento de las grandes urbes, de la necesidad de estar en contacto sensorial directo con el ambiente natural, especialmente durante los primeros años de edad (1969):

Comoquiera que pensemos, somos criaturas de la Tierra; nuestra vida es parte de la vida de la tierra, y nos alimentamos de ella lo mismo que los animales y las plantas. El ritmo de la vida es lento; el otoño y el invierno son tan esenciales para él como la primavera y el verano, y el descanso es tan esencial como el movimiento. Para el niño, aún más que para el hombre, es necesario mantener cierto contacto con el flujo y reflujo de la vida terrestre (45).

Pero Russell (1969) va más allá y acaba considerando la experiencia sensible con el entorno natural una necesidad orgánica fundamental hasta el punto de que “quienes carecen de ella —de la experiencia— rara vez están completamente sanos” (45). Nótese, asimismo, que muchas de las personas que optan por pasar el tiempo libre en el entorno natural e incluso muchas que optan por un modo de vida estrechamente enlazado con el medio y las materias primas justifican su comportamiento y decisión por la razón antes mencionada: la *naturaleza* les hace sentirse más vivos.

De modo que es menester preguntarse por esto y, por supuesto, también cabe especular sobre los motivos. Porque, en la medida en que también somos seres incompletos psíquica y cognoscitivamente, podemos pensar que todo aquello que se halla alrededor, fuera de nosotros, sirve en cierta manera para ir llenando los huecos de nuestro interior. Recuérdese que habíamos planteado, en la *dimensión metafísica*, que nuestra condición incompleta se manifestaba en las carencias orgánicas básicas, en las necesidades. Pero igualmente podemos sospechar que haya carencias cognoscitivas y psíquicas básicas —entre otras razones, porque son también orgánicas— y que los distintos objetos susceptibles de conocimiento puedan servir para llenarlas. Así, podemos pensar que, cuando percibimos, como en la contemplación de un paisaje, dejamos de sentir una posible soledad existencial o dejamos de sentir que estamos solos en el universo. Cabe pensar, además, que acaso dicho efecto sea mayor cuando lo que percibimos, sentimos o conocemos es más semejante a nosotros. Pero podría decirse más. Y es que cada una de las cosas diferentes a nosotros podría suscitar o avivar —de ahí el efecto revitalizante— nuestra particular existencia por medio, precisamente, del conocimiento de esas cosas que, por ser diferentes, podemos identificarlas distintas a nuestro yo, quedando, por tanto, perfilado y resaltado nuestro yo. Se trata del concepto de *resistencia* ya comentado en la *dimensión metafísica*. Si metafísicamente cabe la

hipótesis de que uno adquiera existencia por la presencia de algo diferente, cabe, por extensión, la hipótesis cognoscitiva de que uno, cuando adquiere conocimiento de objetos diferentes, toma conciencia de su lugar en el universo, de su ser, precisamente por ser relativo a cada uno de estos objetos. Uno, desde luego, no puede tomar conciencia de sí mismo si no hay presencia de algo diferente a sí mismo. De ahí que Ortega (1966) llegara a afirmar que antes que un yo hay un tú o que la vida humana “es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor” (291).

Como decíamos, el sentimiento de estar más vivos o de vivir con más intensidad es lo que ciertas personas, quizás con algún tipo de influjo romántico, declaran cuando renuncian rousseauianamente a la civilización urbana para vivir de sus propias manos en el medio natural. Uno de los casos más representativos y populares de este tipo es probablemente el reflejado en la película dirigida por Sean Penn *Into the wild*. Pero que haya una razón metafísica y cognoscitiva que pueda explicar esta conducta no implica la aprobación de ciertos casos, sobre todo los extremos. Todo lo contrario, creemos que es necesario juzgar con atención toda la serie de modas, tendencias, tópicos y utopismos que desde hace un tiempo se vienen pregonando, en gran parte motivados por la publicidad, las bondades edénicas de la vida primitiva, de la vida salvaje o incluso de la vida campestre. Porque, en primer lugar, podemos juzgar falaces todos aquellos mensajes que ofrecen las bondades de la vida en el medio natural sin hacer balance con el repertorio de adversidades y durezas que presenta esta vida. En segundo lugar, es corriente que entre las causas que motivan esta elección, amén del efecto revitalizante, figure el deseo de sentirse más libres o la confirmación de serlo, cosa que hemos de juzgar muy dudosa. En efecto, podría admitirse una libertad de tipo rousseauiano; esto es, ser lo más libre posible —parcialmente de manera inevitable— con respecto a cualquiera de las culturas de las sociedades humanas. Ahora bien, renunciar a la vida en sociedad implica renunciar a los frutos de la colaboración y el esfuerzo compartido y, por tanto, echarse encima inmensas dosis de trabajo y preocupación para poder subsistir, cosa que, lejos de hacer libre al individuo, le hace esclavo de un fatigoso trabajo. Como esto es una realidad que antes o después se hace evidente, quien ha emprendido el camino de la libertad roussoniana pronto comienza a advertir que los productos de la cultura humana, los del milenario progreso, no son tan malos como pensaba y, entonces, a menudo, empieza a regular, a condescender en su relación con esas cosas de las que había decidido huir; es decir, comienza a adquirir objetos, técnicas, tecnología que le podrían hacer la vida y

subsistencia inmensamente más fácil, como una escopeta de caza, escopeta que no inventó él. Y, llegados a esta situación, la idea de huir de la cultura porque esta envenena la vida, la virtud y la bondad del hombre se presenta ya un tanto desdibujada.

En cualquier caso, más allá de si las causas por las que se justifica normalmente este *modus vivendi* son fieles a la realidad o no, el caso es que existen estos comportamientos y unas causas que los explican, causas en las que interviene razones de todo tipo: sociológicas, psicológicas, antropológicas, ideológicas, etc. El intento por explicarlo no corresponde tanto a este apartado como al siguiente: el conductual. Dejemos apuntado, como anticipación, que la obra de Delibes que con más fuerza se aproxima a una reivindicación de estos modos de vida, aunque no exactamente, es el *Disputado voto del señor Cayo*. Tanto en esta novela como en otros pueden observarse trazas de la tradición cínico o rousseauiana.

2.2 En busca del sentido: sentimiento religioso, superstición y pensamiento mágico.

Las razones por las cuales el ser humano busca un sentido a las cosas de su vida difieren dentro de los puntos de vista antropológico y filosófico. Así, ante el hecho de que una persona que antes se movía y ahora no se mueve, que respondía y reaccionaba y ahora parece ausente, que su cuerpo permanece presente pero la vida en él se ha desvanecido se puede llegar a pensar que los cuerpos albergan almas y que estas abandonan el cuerpo. Se puede pensar, asimismo, que las almas pasan a reencarnarse en otros cuerpos o que las almas viajan a un lugar mejor y cada uno de estos sentidos puede explicarse por unas u otras razones. Puede afirmarse, como hace Malinowski, que este tipo de creencias surgen para proporcionar “al hombre valor para afrontar el mundo, y en especial la inevitabilidad de la muerte” (Mair, 1982: 217); es decir, que son una especie de subterfugio, refugio o bálsamo ante el azorante desconocimiento que supone la muerte y, por extensión, la vida. Válido es también decir, como sostiene Durkheim, que creencias como las religiosas sirven primordialmente como aval convencional —lo que denomina “representaciones colectivas”— y, por tanto, como conjunto de razones objetivas para “justificar” un repertorio de conductas, usos y costumbres con el fin “sostener el orden social existente” (Mair, 1982: 214-217); es decir, con el fin de hacer posible la vida en sociedad evitando el conflicto y procurando su progreso; esto es, como moral. Puede afirmarse todo ello y acaso todas sean ciertas o solo una o ninguna de ellas, pero hay algo irrefutable: el ser humano necesita encontrar un sentido para las cosas del mundo y, por supuesto, para sí mismo.

Desde que el hombre posee su inteligencia peculiar sobrevivir es, como ya apuntamos, no solo una necesidad que afecte a las necesidades biológicas más básicas, como las zoológicas, sino también al intelecto o la *psique*. Análogamente a las carencias orgánicas básicas, se hallan las carencias o los vacíos intelectuales, espirituales, psíquicos desde que, como decíamos, el ser humano adquiere clara conciencia de sí mismo en contraste con el lugar donde se halla. De manera que la inteligencia y su expresión colectiva, la cultura, suponen para nosotros una increíblemente valiosa capacidad de adaptación y supervivencia, mucho mejor en ciertos aspectos que la fuerza genética, pero al mismo tiempo viene a sumergirle en un mundo de problemas nuevos, pudiendo afirmar que la condición problemática de su realidad se expresa ya no solo en un nivel externo o físico, sino también en un nivel interno o mental —que en realidad también es físico—.

En esta carrera interior por la supervivencia que supone la búsqueda de sentido y respuestas a las incógnitas humanas, que son vacíos cognoscitivos, emanan del ser humano creativos y muy diversos productos intelectuales y culturales, no meramente caprichosos, sino siempre con la intención de que se correspondan verdaderamente, ontológicamente, con la verdad, aunque, por supuesto, no implica esto que tamaño objetivo acabe lográndose. Es decir, las causas por las que surgen las creencias pueden explicarse, desde fuera —perspectiva antropológica *etic*—, como contingentes y variables en función de la variación de los factores materiales —entre ellos los sociales—. Ahora bien, desde dentro —perspectiva antropológica *emic*—, la creencias necesariamente han de concebirse como una férrea creencia; es decir, como algo en lo que se cree porque no se considera una arbitraría invención, sino una pura verdad.

Los resultados obtenidos en busca de *puras verdades* pueden obedecer a diferentes causas, como las mencionadas anteriormente desde el punto de vista antropológico, que fundamentalmente reparan en aspectos psicológicos, como la necesidad psíquica de hallar razones interiorizadas que puedan evitar la denominada disonancia cognitiva o la necesidad de justificar las propias acciones o hallar lo que corrientemente llamamos *tranquilidad de conciencia*. Pero, al margen de las causas, parece claro que el ser humano no puede evitar esto. Y no necesariamente se trata de manera exclusiva del sentido de las cosas que hoy denominamos trascendentales, como la vida y la muerte, sino también y, sobre todo, de las pequeñas cosas de la vida y el comportamiento de uno mismo y de los demás. De lo contrario, parece que el ser humano, como comentamos en la *dimensión metafísica*, se expone a un dolor, el dolor de las carencias que le desvelan incompleto, como la comida que le falta, el agua que le falta, la seguridad que le falta, etc. Pues bien, “de este deseo de encontrar en él —el ser humano— una norma o un sistema inteligible”, que “es en el fondo una manifestación de miedo” (Russell, 1969: 108), una consecuencia de la inseguridad, surgen ciertos resultados intelectuales que normalmente son considerados universales, nos referimos a la magia, la superstición y la religión.

Lo dicho hasta este punto nos va a permitir entender en mejores condiciones la religiosidad latente en algunas obras de Delibes. Es evidente que *El hereje*, y después quizás *Cinco horas con Mario*, es la novela que más explícitamente trata el tema de la religión y las creencias, pero, en realidad, a nosotros nos interesa más una forma menos aparente o desvelada del tema, una como la que deja traslucir constantemente *Las ratas*. La razón es la siguiente: puesto que nuestro esfuerzo va dirigido a procurar entender la

naturaleza humana con el fin de entender su comportamiento, especialmente en su relación con el entorno, nos interesan más aquellos productos cognoscitivos ligados a la raíz humana y, por tanto, como hemos dicho, los más universales. Es claro que un sistema de creencias como el que se propugna en la doctrina cristiana hunde su raíz exactamente en el mismo sustrato que otros sistemas más rudimentarios, como el animismo o el totemismo, pero sin duda la doctrina católica cristiana es mucho más elaborada y, por tanto, más culturizada, según una cultura particular, que cualquier producto primigenio en los primeros esfuerzos en busca del sentido. Así es que, fijamos la atención sobre el sistema primitivo de creencias reflejado en *Las ratas*, que, en efecto, además de manifestar la creencia católica, refleja buena dosis de un sistema de creencias considerado por algunos estudiosos anterior a la religión, como es el pensamiento mágico propio de la superstición.

La superstición se revela también en otras novelas de Delibes, como es lógico, dado que sus obras reflejan la sociedad de un mismo tiempo y cultura. Es claro el siguiente caso, protagonizado por Tomás, el hermano del Tiñoso, tras su trágica muerte (1980):

Mas Tomás, al volver a colocar la corona fúnebre a los pies del cadáver, reparó en el ave, incomprendiblemente muerta junto a su hermano. Acercó mucho los ojos para cerciorarse de que era un tordo lo que veía, pero después de comprobarlo no se atrevió a tocarlo. Tomás se sintió recorrido por una corriente supersticiosa. (206)

Curioso es también el siguiente caso de *El camino*, que, si bien es discutible considerarlo caso de superstición o de religión, en el fondo y raíz se trata del mismo problema: la necesidad de buscar un sentido a los actos. El sentido aprobatorio de los actos pueden venir de uno mismo, si se posee una excepcional capacidad para creer o interiorizar ideas originales, pero lo normal es que proceda de repertorios de ideas culturales, que, por ser consuetudinarias y convencionales, llevan consigo el atributo psicológico de la objetividad, como ocurre con la moral⁶⁷. Pues bien, es lo que ocurre en este caso. Resulta que Daniel, el Mochuelo, junto con sus amigos, Germán y Roque, deciden colarse en una propiedad ajena, concretamente, en el jardín o huerto del Indiano con la intención de “robar manzanas” (Delibes, 1980: 86); es decir, sin la connotación moral, adquirir unas manzanas. Pero el acto en cuestión entraña ciertos obstáculos

⁶⁷ Recuérdese que lo objetivo convence más, pues suele entenderse que lo es inevitablemente, como ley necesaria y no arbitraria.

mentales, que, como decimos, son de carácter cultural moral. Así, el Mochuelo se ve en la necesidad de ejecutar un acto de supervivencia mental (Delibes, 1980):

En cierto modo, la conciencia del Mochuelo estaba tranquila. Las manías de la Guindilla mayor se le habían contagiado en las últimas semanas. Por la mañana había preguntado a don José, el cura, que era un gran santo:

—Señor cura, ¿es pecado robar manzanas a un rico?

Don José había meditado un momento antes de clavar sus ojillos, como puntas de alfileres, en él:

—Según, hijo. Si el robado es muy rico, muy rico y el ladrón está en caso de extremada necesidad y coge una manzanita para no morir de hambre, Dios es comprensivo y misericordioso y sabrá disculparle.

Daniel, el Mochuelo, quedó apaciguado interiormente. Gerardo, el Indiano, era muy rico, muy rico, y, en cuanto a él, ¿no podía sobrevenirle una desgracia como a Pepe, el Cabezón, que se había vuelto raquíctico por falta de vitaminas y don Ricardo, el médico, le dijo que comiera muchas manzanas y muchas naranjas si quería curarse? ¿Quién le aseguraba que si no comía las manzanas del Indiano no le acaecería una desgracia semejante a la que aquejaba a Pepe, el Cabezón? (86-87)

Como podemos observar, se trata de un caso que ilustra muy claramente la necesidad de hallar un sentido que justifique el acto a fin de evitar una disonancia cognitiva. Es decir, instintivamente Daniel procura encontrar una armonía entre cómo le han dicho que se debe actuar correctamente y su propia actuación o, mejor dicho, la valoración que hace de su propia actuación. Así, Daniel percibe sutilmente que algo va mal, que algo de lo que ha hecho no encaja con su sistema de creencias, de tal modo que una agitación se despierta en su interior y de alguna manera ha de aplacarla. Por supuesto, dado que su sistema de creencias es cultural, en este caso la moral católica, la solución a su conflicto interior solo puede provenir, en su conciencia, del mismo sistema; es decir, de las reglas de la moral católica. Lo que dicha moral le dice es que el incumplimiento del Séptimo Mandamiento, *no robarás*, conlleva una pena impuesta por *Dios*. Pero Daniel encuentra que, por fortuna, puede salvarse de las consecuencias de lo que, para él, es una creencia o, mejor dicho, una realidad y, para otros, acaso una superstición sofisticada. Y es que la moral católica establece una excepción al *no robarás* y Daniel cree encajar perfectamente en ella; es decir, Daniel se salva de las consecuencias de la primera creencia gracias a otra creencia del mismo sistema. Sin embargo, a pesar de ello, de que

“Dios es comprensivo y misericordioso y sabrá disculparle” (86), hay algo que no parece resultar bien (87):

Al pensar en esto, Daniel, el Mochuelo, se sentía más aliviado. También le tranquilizaba no poco saber que Gerardo, el Indiano, y la yanqui estaban en Méjico, la Mica con “los Ecos del indiano” en la ciudad, y Pascualón, el del molino, que cuidaba de la finca, en la tasca del Chano disputando una partida de mus. No había, por tanto, nada que temer. Y, sin embargo, ¿por qué su corazón latía de este modo desordenado, y se le abría un vacío acuciante en el estómago, y se le doblaban las piernas por las rodillas? Tampoco había perros. El Indiano detestaba este medio de defensa. Tampoco, seguramente, timbres de alarma, ni resortes sorprendentes, ni trampas disimuladas en el suelo. ¿Por qué temer, pues? (87)

“¿Por qué temer, pues?” Porque Daniel tiene bien interiorizada la supersticiosa creencia del pecado. Y hasta tal punto es así que la excepción contemplada en el mismo sistema de creencias no produce el efecto que cabría esperar. Daniel, ya en sus primeros años de vida, interiorizó que robar es un mal en sí mismo y, como lo es en sí mismo y no en función de —de hecho el mandamiento no es *no robarás en función de*— es igual si las circunstancias en las que se comete el robo son unas u otras: robar está mal. Daniel no interiorizó la letra pequeña del mandamiento, sino el mandamiento como categoría descontextualizada o abstracta y, por tanto, de aplicación universal. Y con el mandamiento una serie de creencias parejas al mismo, como, por ejemplo, la idea de pecado o culpa, arrepentimiento, penitencia y castigo. Todo ello quedó grabado en la estructura psíquica fundamental del Mochuelo y, como tal, quedó ahí con capacidad para condicionarle el resto de su vida, salvo que, según algunos autores, por ejemplo, Russell⁶⁸, o según algunas teorías neurológicas, como la de la plasticidad cerebral, se sometiera a una adecuada y perseverante terapia cognitiva.

El caso es que ese sistema de creencias que había llegado a la vida de Daniel como solución a la necesidad natural de evitar la angustia del sinsentido y, en definitiva, la inseguridad mental y cognoscitiva acaba trayendo consigo una serie de efectos que podríamos llamar daños colaterales, que, por supuesto, desde una perspectiva antropológica, pueden considerarse penalizaciones psíquicas con el fin de mantener el

⁶⁸ En general, la filosofía ética y moral de Russell gira toda en torno a los efectos que las primeras ideas forjadas en la conciencia del individuo, en su primera etapa educativa, tienen sobre la etapa posterior de la vida. Russell hizo especial hincapié, como es natural, en la moral puritana que conoció en su infancia. Véase, por ejemplo, la magistral obra *La conquista de la felicidad*, donde, por ejemplo, se dedica un capítulo a analizar la idea de *pecado*.

orden social. Es decir, debido a que un individuo experimenta angustia o dolor tras ejecutar una acción que perjudica a otro individuo de la misma sociedad, el individuo se sentirá disuadido de realizarla o volver a realizarla, de tal manera que así se pueda mantener el orden necesario para la convivencia y cooperación social.

Pueden detectarse en otras obras de Miguel Delibes casos similares a este. Por ejemplo, dice Régula, de *Los santos inocentes*, en tono plañidero (2010):

¡ay Virgen, qué calentura!, y que no corre una miaja de brisa ni de día ni de noche, y, después de abanicarse un rato cansinamente con un paipái, moviendo únicamente la falange del dedo pulgar derecho, plano y aplastado como una espátula, añadía, / esto es un castigo, Paco, y le voy a pedir a la Virgen de las Nieves que termine este castigo.
(42-43)

Es este un maravilloso caso desde el punto de vista psicológico y antropológico. Podríamos decir que se trata del desarrollo de una creencia con el fin de lograr situar el locus de control en uno mismo. El dolor, o las situaciones que lo desencadenan, es en principio, aunque controlable en ciertos grados, un fenómeno que inevitablemente desconcierta mental y cognoscitivamente al ser humano. La razón de ello estriba en que el dolor no solo es algo que instintivamente rechazamos, sino que, además, nos viene impuesto inopinadamente. Es decir, aunque está en nuestras posibilidades de control el hacer todo lo posible para evitar el daño a nosotros mismos y los demás, la existencia del dolor en la vida humana y animal escapa totalmente fuera de nuestro control. Esto implica reconocer que el ser humano, en su relación cognoscitiva con el dolor, parte de un estado mental caracterizado por un locus de control externo; esto es, parte de la idea de que la causa de la existencia del dolor se halla fuera de él y que, por tanto, no es libre para manejarlo ni responsable de sus sufridas consecuencias. Por ello mismo, Régula, como ya sucedía en el antiguo Egipto, percibe la ola de calor, y por tanto, la angustia que ella genera como un castigo de Dios, castigo que, en el antiguo Egipto, habría sido de los dioses.

Sin embargo, el ser humano es también un buen superviviente mental y no se resigna, como sucede, recuérdese, en la vida aceptiva del vegetal; no se resigna a esperar cómo Dios lo trata de una manera u otra como si él fuera un cero a la izquierda. Entonces, inventa la técnica e inventa⁶⁹, en la *dimensión cognoscitiva*, el oráculo; es decir, la

⁶⁹ Hay que dejar algo claro: que pueda considerarse una creación del ser humano no quiere decir que dicha creación no exista o sea una falsedad o un espejismo. Puede ser igualmente un conocimiento que ha captado

posibilidad de comunicarse con Dios o los dioses, de trasladarle sus quejas y súplicas, de incidir sobre él y sus decisiones y, por tanto, de tener o, mejor dicho, creer tener una pizca de control sobre el curso de los acontecimientos. La oración que Régula quiere llevar a cabo para pedir a la Virgen de las Nieves el fin del castigo no es otra cosa sino lo que acabamos de explicar.

Pero, dejando aparte *El camino y Los santos inocentes*, la religiosidad, la superstición y el pensamiento mágico pueblan principalmente las páginas de *Las ratas*, muchas veces en claro contraste con el pensamiento empírico de la ciencia, como más adelante veremos. Para empezar, es la obra que más patentemente muestra lo que hemos denominado *sentimiento religioso de la naturaleza*; recuérdese, el sentir que se depende de algo fuera de nuestro control con intensidad variable. Dicha situación, inevitable en el ser humano, aunque muy aminorada en los tiempos actuales, hace proclive el desarrollo de concepciones espiritualistas o de carácter trascendental con el fin de evitar, como ya dijimos, la angustia que conlleva dicha situación de incomprendión e inseguridad mental y cognoscitiva. El caso presente, el de los habitantes de *Las ratas*, ha canalizado el vacío de conocimiento por medio de la incorporación de la tradición cristiana, cuya tradición espiritual se expresa fundamentalmente en la idea de dios, el cielo y las almas. Así, si tuviéramos que sintetizar en un titular contundente dicha obra, diríamos: el ser humano genuflexo o implorante ante la naturaleza —que, en este caso, es esencialmente dominio del Señor—. En efecto, toda la historia de estos personajes es un mirar al cielo en busca de clemencia (Delibes, 2010):

El Pruden, desde San Juan Clímaco, decía cada tarde en la taberna del Malvino: “Si no llueve para San Quinciano, a morir por Dios”. El Rosalino y el Virgilio, y el José Luis y el Justito y el Guadalupe y todos los hombres del pueblo no decían nada, pero cada madrugada, al despertar, alzaban los ojos al cielo y al contemplar el azul infinito barbotaban juramentos y maldecían entre dientes. (105)

Es evidente que se solicita clemencia cuando se necesita algo que uno cree que no puede lograr por sí mismo. Lo que en este caso se necesita es vital, afecta a la supervivencia y genera dolor. Es el dolor de la condición incompleta del ser humano, de lo que necesita y no tiene. Y nótese en este caso particular que no es tan solo el agua con el que obtener el alimento necesario o, en definitiva, el medio de subsistencia, sino

la verdad de la realidad. En absoluto queremos afirmar casos extremos como los dados en el solipsismo o el constructivismo riguroso, que nosotros juzgamos como errores producto de la dificultad para distinguir las perspectiva psicológica y epistemológica de la ontológica.

además la necesidad de tener certeza mental sobre las cosas, seguridad o control. Esa seguridad de la que claramente carece el Pruden, así como los vecinos de esta humilde sociedad agrícola (Delibes, 2010):

El Pruden siempre madrugaba y anticipándose a la última semana de lluvias hizo la sementera [...]. Al concluir el verano, poco antes de que la hoja amarilleara, desmochaba los tres chopos escuálidos de la ribera y guardaba la hoja empacada para alimentar las cabras en invierno. Al Nini, el chiquillo, le traía de cabeza: “Nini, rapaz, ¿viene agua o no viene agua?”, “Nini, rapaz, traerá nube esa piedra o no traerá?”, “Nini, rapaz, la noche anda muy queda y el cielo raso, ¿no amargará la helada negra?”

(15)

Nótese cómo la expresión contribuye a crear la sensación de agitación e impotencia derivada de la incertidumbre. Las concatenaciones de enunciados paralelos suscitan la sensación de insistencia, de pesadez; la acumulación de preguntas sin respuesta indicen sobre la *sin respuesta*; la interrogativas en forma bimembre disyuntiva sugieren el sentimiento de limitación; es decir, que tan solo caben dos posibilidades, lo cual contribuye a resaltar el sentimiento de que todo se debate en una partida y el resultado es decisivo, cosa que, al estar la respuesta suspensa, genera intriga y la zozobra propia de esta. En fin, que el Pruden se halla afectado por un malestar debido a algo que cree no poder controlar.

Y, efectivamente, en una sociedad de escaso desarrollo tecnológico, como la de *Las ratas*, parece que el problema de la falta de agua y la fertilidad de los suelos se halla fuera de sus posibilidades —al menos, en gran parte—. Ahora bien, si parece que nada se puede hacer en cuanto al dominio físico-técnico del problema, no resulta lo mismo en cuanto al dominio cognoscitivo y mental, y los habitantes de este humilde pueblo español cuentan con una herramienta muy poderosa: la tradición cristiana. Con ello, la escasez de lluvias ya no es un problema inexplicable cuya causa se nubla al ser humano, sino que se trata de una circunstancia que depende de Dios. Dios, para los cristianos, es misericordioso y, además, cercano, pues no en vano se manifestó en carne en su hijo Jesucristo. Es decir, Dios abrió un canal de comunicación directo con el ser humano a través de la vida carnal de su hijo, que fue hombre, Dios en la tierra. Y, desde entonces, el cristiano puede terrenalmente comunicarse con Dios, eso hace la iglesia cristiana, que intermedia entre los creyentes y Dios. En fin, que, para bien del Pruden, el problema de las lluvias depende de Dios y, por tanto, ya depende un poco de él mismo —en perspectiva *emic*—. A través

de la oración que el hijo de Dios predicó puede, al menos, formular su queja y súplica (Delibes, 2010):

El Curón no parecía implorar sino exigir y decía: “Señor, concédenos una lluvia saludable y haz correr por la sedienta faz de la tierra las celestiales corrientes” como si se dirigiera a un igual en una conversación confianzuda. [...] don Ciro, ante la Cruz de Piedra, se arrodillaba en el polvo y decía humillándose la cabeza y abriendo sus débiles brazos: “Aplaca, Señor, tu ira con los dones que te ofrecemos y envíanos el auxilio necesario de una lluvia abundante”. (113-114)

Pero esto conlleva, como señalábamos antes, aceptar de vez en cuando ciertos daños colaterales. Así, cuando, a pesar de haber suplicado, orado y realizado una ofrenda, Dios no parece estar de parte del hombre, resulta que la *culpa*, en conceptos cristianos, no la tiene Dios, que se supone responsable de los acontecimientos, sino las mismas criaturas humanas, que interpretan que han obrado mal y merecen un castigo (Delibes, 2010):

El Antoliano accionaba mucho con sus manzanas en la mesa inmediata explicándole al Virgilio, el de la señora Clo, el desastre:

—Las argayas estaban chamuscadas, ¿oyes? Lo mismo que si el fuego hubiera pasado sobre ellas. Lo mismo. Todo carbonizado.

[...]

—Buena está cayendo. Los relejes están tiesos como en enero. En la huerta no queda un mato en pie. ¿A qué viene este castigo? (154)

El hombre, entonces, vive desquiciado (Delibes, 2010):

De todos los rincones se elevó un rumor de juramentos reprimidos. Sobre ellos retumbó la voz del Pruden excitada, vibrante:

— ¡Me cago en mi madre! —Chilló—. ¿Es esto vivir? Afana once meses como un perro y, luego, en una noche... —Se volvió al Nini. Su mirada febril se concentraba en el niño, expectante y ávida—: Nini, Chaval —agregó—, ¿es que ya no hay remedio? (155)

“¿Es que no hay remedio?” Sí, hay remedio. En los huecos, en los vacíos, en las fisuras que no llena la religión, pueden caber la ciencia, la filosofía o algo mucho más primitivo: la superstición. El pensamiento mágico —llamado comúnmente así, pero; sin embargo, es simple y llanamente pensamiento— es otro de los resultados cognoscitivos que emanan de la inteligencia del hombre en busca del sentido de las cosas. Mucho antes que el pensamiento llamado filosófico y científico, antes, a juicio de algunos autores, de

las primeras religiones el pensamiento mágico ya servía para explicar cosas aparentemente inexplicables y, en último término, para controlar mentalmente aspectos fuera de control de inicio. Es decir, el esfuerzo por situar el locus de control en uno mismo y no en las cosas ajenas, tal y como puede apreciarse en el siguiente caso de *Las ratas* (Delibes, 2010):

Todo aconteció de repente. Primero fue un soplo tenue, sutil, que acarició las espigas; después, el viento tomó voz y empezó a descender de los cerros ásperamente, desmelenado, combando las cañas, haciendo ondular como un mar las parcelas de cereales. A poco, fue un bramido racheado el que sacudió los campos con furia y las espigas empezaron a pendular, aligerándose de escarcha, irguiéndose progresivamente a la dorada luz del amanecer. Los hombres, cara al viento, sonreían imperceptiblemente, como hipnotizados, sin atreverse a mover un solo músculo por temor a contrarrestar los elementos favorables. (159)

Desde la mentalidad y conocimiento científicos de nuestro tiempo puede resultar disparatada la idea de que, por mover un músculo, vaya uno a influir sobre los fenómenos meteorológicos. Pero hemos de ponernos en la piel del que piensa mágicamente, adoptando la perspectiva *emic*. De esta manera, nos percatamos de que es un caso semejante al comentado anteriormente, el de la idea de castigo en el Pruden. El Pruden sentía la sequía como un castigo de Dios; es decir, situaba, en última instancia, la causa del acontecimiento en él mismo, aunque sometido al designio de Dios. En este caso encontramos que los hombres, ante los primeros signos de la tormenta de agua que necesitan para sus campos, sienten que cualquier cosa que hagan, como mover un músculo, está sujeta al arbitrio de Dios o la caprichosa naturaleza. Así, pueden sentir que sus acciones no son las correctas de acuerdo con la moral divina, pueden enfadar a Dios, y que finalmente, por su *culpa*, la tormenta no termine de desencadenarse.

Y sobre el mismo aspecto incide otro de los habitantes del pueblo, la señora Clo (Delibes, 2010): “La señora Clo lo vio entonces, se apoyó en la escoba y le dijo moviendo la cabeza de arriba abajo y mordiéndose el labio inferior: /—Nini, hijo, ¿Qué te parece este castigo? /—Ya ve. /— ¿Es que somos tan malos, Nini, como para merecer esto? / — Eso será, señora Clo.” (180). Nuevamente, se da el paradójico caso de que, siendo Dios el que tiene la potestad para determinar los acontecimientos climáticos, los habitantes sienten que la causa de las adversidades del mismo clima no se deben a Dios, sino a su actuación —a la de ellos—, que, a su entender, está siendo penalizada por Dios. Es curioso porque si reparamos en ello detenidamente, observamos que podría explicarse

como una consecuencia psicológica natural. Nótese que dichos individuos, cuando creen poder influir sobre las decisiones de Dios, están procurando situar el locus de control en ellos mismos; es decir, están intentado sentirse libres y responsables para manejar algo que antes creían imposible. Y, con ese sentimiento de libertad y responsabilidad ya instalado en ellos, puede efectivamente sentirse responsables de que los acontecimientos no resulten como desearían, sintiendo esa responsabilidad y mal resultado a la manera cristiana, como culpa y pecado. Lo paradójico, psicológicamente y no teológicamente, es que, siendo así, esperen un castigo de Dios, que había quedado fuera del locus de control.

Una mezcla de superstición religiosa y superstición pagana, podríamos decir, es lo que se descubre en el siguiente caso (Delibes, 2010):

Los caballejos que tiraban de las carrozas eran animales dóciles, incapaces de una mala acción. A pesar de todo, don Alcio les respetaba la correa dorada y el plumero negro de la cabeza por si acaso al prescindir de estos aditamentos extrañaban la anomalía y se alborotaban. Y los campesinos, al cruzarse con él de esta guisa, se santiguaban porque presumían que un animal tan lúgubramente enjaezado no podía acarrear más que desgracias (94).

Véase lo irracional que resulta dicha costumbre desde la mentalidad científica de nuestros días y; sin embargo, el pleno sentido que adquiere, precisamente, desde la mentalidad científica de nuestros días, en concreto, desde la psicología. Nótese cómo con el fin de contrarrestar la idea de que “un animal lúgubramente enjaezado” entraña el augurio de futuras “desgracias” aparece la acción salvífica del santiguamiento; es decir, el sistema de creencias cristiano. En palabras un poco más técnicas, ante el sentimiento y la idea de que la causa de un determinado hecho negativo es incontrolable *a priori*, trata de aplacarse la angustia de dicho sentimiento con un sistema de creencias que permite pensar que sí es posible el control o, al menos, que sí es posible contrarrestar la sensación de lo incotrolable; o sea, hacer interno el locus de control externo.

Supersticiones ajenas a la religión cristiana pueden citarse muchas. Por ejemplo, el siguiente caso (Delibes, 2010):

Amagaba la primavera y los morrales eran cada vez más exiguos y laboriosos. Ningún año ocurrió así. Las ratas abundan en el arroyo —a veces hasta cinco o seis en una hora— y raro era el día que el tío Ratero no conseguía un morral de tres docenas. Ahora, a duras penas lograban la tercera parte. [...]

Entre las pajas se movían dos minúsculos cuerpos sonrosados. Tenían aún los ojos cerrados pero, en cambio, abrían unas bocas desproporcionadas:

—Ya ve, dos crías —añadió el niño—. Nadie tiene la culpa.

De ordinario, las camadas de las ratas eran de cinco a ocho. Dijo el Ratero, luego de observarlas atentamente:

—Son de esta noche.

El niño cubrió el nido, cuidando de no aplastarlas. Insistió:

—Es año bisiesto. Nadie tiene la culpa (104-105).

Nótese cómo en este caso, que se halla fuera del sistema cristiano de creencias, “nadie tiene la culpa”. Porque, en efecto, sin la interferencia cultural de las paradojas cristianas, uno no puede sentirse culpable cuando no se atribuye a sí mismo la responsabilidad de los acontecimientos. En todo caso, el responsable es el “año bisiesto”. Cabe hacer notar, por otro lado, que, en cualquiera de los casos, el pagano o el religioso cristiano, la entidad responsable o causante de los actos es abstracta, espiritual, ideal o trascendental. Recuérdese lo dicho en lo que se refiere a este punto. El hecho de que cuando el ser humano se ve incapaz de hallar sentidos o respuestas acerca de los acontecimientos físicos o materiales —como es el clima o la falta de alimento—, tiende a explicarlo volcando la causa sobre entidades no físicas ni materiales.

Otro caso que revela un híbrido entre religión cristiana, la superstición y, además, el aprendizaje secular y transmitido de generación en generación es el siguiente (Delibes, 2010): “El señor Rufo, el Centenario, solía decir: «Después de todos los Santos, siembra trigo y coge cantos», y los campesinos ponían un cuidado *supersticioso* en no rebasar esa fecha” (41). Y cuando esos cuidados supersticiosos no resultan bien, otra superstición puede salir a la salvación. Es lo que acontece en el siguiente hecho, en el que, parejamente al del “año bisiesto”, la causa de los problemas con los cultivos no radica en los campesinos ni tampoco estos se resignan a considerarlo incomprensible, sino que la causa radica en el mes de abril (Delibes, 2010):

El año del hambre el “ojo de gallo” arrasó los sembrados y dos más tarde el “cyclonium” no respetó una espiga. [...] el cyclonium se ensañaba con ellos, o, al menos, amagaba todos los años por el mes de abril. El tío Rufo decía: “Si no fuera por abril no habría año vil”. Y en el fondo de sus almas los hombres del pueblo alimentaban un odio concentrado hacia este mes versátil y caprichoso (112-113).

De nuevo, puede observarse el carácter abstracto de la entidad, el mes de abril, al cual se adjudica la causa de un fenómeno físico no controlado física o técnicamente. Véase, además, la prosopopeya o humanización del “cyclonium” en el nivel expresivo. Viene a resaltar el hecho de que el mes de abril no solo es concebido como una abstracción, sino también como una entidad con propiedades volitivas, con libertad y responsabilidad para decidir cómo actuar, siendo la opción elegida “no respetar una espiga y ensañarse con los hombres”. Desde el punto de vista psicológico, podría explicarse como una proyección, que es lo que en el fondo constituye una humanización. Es un fenómeno típico y complejo desde el punto de vista cognoscitivo. Cuando tenemos ante nosotros, mentalmente, un objeto que escapa a nuestra comprensión, como cualquier cosa abstracta, no podemos conocerlo, definirlo o describirlo sino es con los elementos de nuestro conocimiento. Dicho de otro modo, dado que no podemos identificar sus características, tratamos de definirle con las que ya forman parte de nuestro bagaje cognoscitivo, con aquellas que conocemos de nosotros mismos u otras pertenecientes a otras cosas ya conocidas. A nuestro juicio, es por eso por lo que muchas veces las divinidades son representadas antropomórfica o zoomórficamente. Y hay que pensar que se trata de un fenómeno cognoscitivo natural si tenemos en cuenta que las cosas abstractas no se manifiestan físicamente, lo cual significa que no pueden ser conocidas sensorialmente, cosa que, a su vez, conlleva una limitación considerable en las posibilidades de conocer ese objeto. Un ejemplo clásico es la descripción de la estructura del átomo llevada a cabo por Demócrito. En dicho tiempo el átomo solo podía ser un objeto abstracto, de tal manera que, como describe Cassirer, Demócrito “tuvo que recurrir a analogías sacadas del mundo de nuestra experiencia sensible” (1968: 184). Por todo ello, por el mismo procedimiento en este caso, el mes de abril posee, en la conciencia de estos campesinos, capacidad de comportamiento y se comporta como si fuera un ser animado e inteligente. Y por eso, los campesinos le tratan justamente como tal y pueden decir que es un mes “versátil” y “caprichoso”.

Y, al igual que puede humanizarse un *año bisiesto* o un *mes de abril*, puede asimismo suceder con el fuego (Delibes, 2010): “El tío Ratero escuchaba con su sonrisa socarrona, escépticamente, porque sabía, primero, que el fuego era su amigo y no podía jugársela” (67). Al Ratero le han advertido de que “encender fuego dentro de la cueva” (66) donde habitan él y el Nini puede llevarle a “la tumba” (66), por la peligrosidad que entraña. Pero el Ratero, aunque es bruto y rudimentario, es en todo caso *homo sapiens*

sapiens y su aparato mental pone en marcha un recurso por el cual logra apaciguar la inseguridad sin tener que prescindir del fuego, que le es menester como primera necesidad orgánica. El fenómeno consiste, como se puede ver, en dotar al fuego de rasgos humanos, como la capacidad de decidir comportarse de una u otra manera. Y el fuego, al parecer, es amigo del Ratero, luego no hay ningún peligro de que su comportamiento vaya a perjudicarle —en perspectiva *emic*—.

Y hablando de *perspectiva emic*, aquella en la que nos ponemos en la piel de ser estudiado, cabe hacer notar el siguiente caso, en el cual el propio narrador adquiere y se expresa en la perspectiva *emic* de los personajes de su historia. Cuenta el narrador que en una determinada ocasión los campesinos se vieron obligados a poner en práctica una técnica que podríamos llamar el *espantacórvidos*, consistente en la exhibición del cadáver de un cuervo en cada una de las parcelas sembradas con el fin de ahuyentar a otros cuervos. La técnica parece surtir efecto, pero, a cambio, algo sale mal (Delibes, 2010):

Los grajos merodearon dos días desconcertados por las inmediaciones y finalmente levantaron el vuelo en dirección norte. Virgilín Morante, el de la señora Clo, se reía en la taberna:

—Los de Torrecillórigo nos lo van a agradecer —decía.

Pero se fueron los cuervos y, a cambio, la lluvia empezó a demorar (41).

El narrador se identifica con los hombres de este pueblo campesino y asume con normalidad el supersticioso hecho de que, “a cambio” de expulsar a los córvidos, la lluvia dejó de venir. Puede catalogarse, como hemos hecho, como un hecho supersticioso, pero, en realidad, es simplemente que, puesto que desconocen que nada tiene que ver la causa de la presencia o ausencia de lluvias con la presencia o ausencia de córvidos —al revés cabe la posibilidad—, contemplan la posibilidad de que efectivamente pueda ser así. El razonamiento es simple: si se esperaban las lluvias para una determinada fecha, según la experiencia de otros años, y resulta que ese año no es así, cabe pensar que la causa se halle en un factor novedoso o diferencial aparecido por esas fechas, como es la aplicación de la técnica del *espantacórvidos*.

2.3 En busca del sentido: el método científico

A lo largo de *Las ratas* encontramos, como hemos mostrado, numerosos casos del ser humano en busca del sentido por medio del llamado pensamiento mágico y por medio de las creencias trascendentales, ideales o espirituales. Es la acción que el ser humano ejecuta con el fin de expandir sus posibilidades de control sobre las cosas y, así, asegurar su existencia, su bienestar y, metafísicamente, quizás con el fin de completarse. De este modo, ante la necesidad de agua y el hecho de no poder encontrarla, surge la pregunta impotente, “¿Qué demonios haríamos para llover” (Delibes, 2010: 42), e *ipso facto* el hombre trata de hallar una respuesta; es decir, trata de hacerse con el control. En sociedades no tan desarrolladas tecnológicamente como la nuestra la solución a veces parece imposible desde el punto de vista físico-técnico. Los campesinos de este humilde pueblo no imaginan que un cohete provisto de nitrato de plata disparado a las nubes puede hacerlas precipitar en forma de lluvia. De manera que la solución solo puede darse a nivel mental, que, por supuesto, de alguna manera tiene que manifestarse externamente, conductual y culturalmente, por ejemplo, a través de las rogativas, las ofrendas o los sacrificios de la religión cristiana. De ahí lo siguiente (Delibes, 2010): “Por San Fidel de Sigmaringa, en vista de que la sequía se prolongaba, doña Resu propuso sacar el santo para impear la lluvia de lo Alto” (113).

Pero la vía externa de la comunicación con dios o los dioses, con la madre naturaleza o con el universo puede presentar diversas manifestaciones culturales. Así, entre las entidades divinas y los creyentes de estas suelen aparecer agentes intermediarios, como los oráculos o los profetas. Y es en este punto donde debemos detenernos al respecto de un personaje sumamente interesante de *Las ratas*: el Nini.

La frase previamente citada, “¿qué demonios haríamos para llover?”, va dirigida explícitamente al Nini, como patentiza el vocativo (Delibes: 2010): “—Nini, no llueve, ¿qué demonios haríamos para llover?” (42). Pero, ¿por qué pedir consulta a un niño ante semejante situación? El Nini es un niño, pero no es un niño normal. Todo él está envuelto en una atmósfera profética, sapiencial, que le confiere, efectivamente, un carácter religioso o místico. Como si se tratara del chamán o jefe religioso de una tribu acuden a él todos los lugareños del pueblo donde habita con el fin de obtener las respuestas que la naturaleza guarda en secreto. Buscan en él un conocimiento inaccesible para ellos pero,

sobre todo, buscan una esperanza y un alivio ante la condición problemática de su realidad. Así, por ejemplo, el pequeño Nini suele ser objeto de consultas en lo que al tiempo meteorológico se refiere, como la ya citada del Pruden (Delibes, 2010): “—Nini, no llueve, ¿qué demonios haríamos para llover? /—Esperar —dijo el niño gravemente. Y el Pruden bajó los ojos porque la serena mirada del Nini le confundía” (42). Pero las peticiones no se cifran exclusivamente en lo meteorológico, sino que alcanzan también a todo lo que tiene que ver con las labores del campo, la ganadería, la apicultura y la vida rural (Delibes, 2010):

[...] y el Nini, el chiquillo, no daba abasto para atender las demandas de sus convecinos:

—Nini, chaval, mira que quiero formar nuevas colonias. Si no cojo trigo siquiera que coja miel.

—Nini, ¿es cierto que si no destruyo las celdillas reales el enjambre se me largará? ¿Y cómo demontre voy a conocer yo las celdillas reales?

Y el Nini atendía a unos y otros con su habitual solicitud. (111-112)

Es de suponer que las personas mayores que han dedicado toda su vida a la actividad agrícola poseen un conocimiento mayor que el Nini sobre asuntos como la fertilidad de los suelos. Sin embargo, también en este caso el Nini es objeto de consulta, como es la de Antoliano, a cuya pregunta el Nini sabe responder bien (Delibes, 2010): “—Ahora has de preparar una cama caliente», «—Primero una capa de estiércol; luego otra de tierra bien cernida” (27). Y lejos de tomárselo Antoliano a la ligera, le pide detalles y corroboración: “— ¿Estiércol de vaca o de caballo?”, “— ¿Dices que la capa de tierra sobre la capa de porquería?” (28). Así, vista la eficacia con que el Nini soluciona las demandas de los vecinos, Antoliano aprovecha el momento para añadir una cuestión más: “—Digo yo que si el champiñón ese se diera bien en la bodega, he de poner más en las cuevas de arriba” (28). Y el Nini, como si poseyera una astucia privilegiada, con una seguridad extraña, “desaprobó con la mirada” (28) y, a continuación, espetó: “—No debes hacerlo —dijo. Esas cuevas se caen cualquier día” (28). Y la misma seguridad impropia de su edad se descubre cuando el Pruden recurre a él a raíz del problema de los cuervos (Delibes, 2010):

—Nini, hijo —le dijo en tono plañidero—, los cuervos no me dejan quietos los sembrados; escarban la tierra y se llevan la simiente. ¿Cómo me las arreglo para ahuyentártolos?

El Nini recordó al abuelo Román, que para espantar pájaros de los sembrados colgaba boca abajo un cuervo muerto. Las aves huían del lúgubre espectáculo; del inmóvil, atrabiliario luto de la tierra por florecer.

—Déjalo de mi mano —le dijo el niño (15).

Creemos que son suficientes estos ejemplos para percatarnos enseguida de que el Nini no es un niño normal, un aire enigmático de tipo religioso le caracteriza. No en vano desde el principio ya puede advertirse este hecho en la misma frase que Delibes emplea para introducir la narración, que es, concretamente, un extracto del Evangelio de San Marcos: “Si alguno quiere ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos. Y tomando un niño lo puso en medio de ellos...”. Pues bien, hasta tal punto no parece normal este niño que el mismo narrador ha de recalcar que, aunque no lo parezca, es un niño (Delibes, 2010): “[...] y el Nini, el chiquillo, no daba abasto para atender las demandas de sus convecinos” (111). No es casualidad que el narrador haya introducido la aposición “el chiquillo”, sino que viene a incidir en ese carácter enigmático de que, siendo niño, no lo parece.

Y, por supuesto, para los habitantes del pueblo no pasa desapercibido el carácter insólito de este infante. Aunque le tratan con naturalidad la mayor parte de las veces, como si se hubiesen acostumbrado, todavía en ciertas ocasiones dan señales de perplejidad. Es el caso de la señora Clo, que acaba atribuyendo al Nini la ciencia infusa o el caso del Pruden, que, tras solicitar el vaticinio climático, obtiene la siguiente respuesta (Delibes, 2010): “—No lloverá más, ¿verdad, rapaz? / Ha arrasado. El tiempo se pone de helada —respondió el niño” (19). Respuesta por la cual el Pruden no puede menos de sentir cierta incredulidad, que acaba asociando a una sabiduría superior, sobrehumana incluso: “Digo que el Nini ese todo lo sabe. Parece Dios” (19).

El carácter enigmático de este niño se expresa no solo en el contenido de sus respuestas, sino también en sus actos, inclusive los actos de palabra. En general, tanto su expresión verbal como su expresión gestual son notables por un aplomo, una confianza y una solemnidad que desentonan en un niño. Así, es corriente en su expresión la respuesta escueta y sentenciosa (Delibes, 2010): “—El tiempo está de cambio, Nini. ¿Cuándo matamos al chon? / El niño la miró reflexivamente. Dijo: —Aún es temprano. / —Mira que tu abuela no lo pensaba tanto. / El Nini movió decididamente la cabeza: /—Deje, señora Clo, antes de San Dámaso no es bueno hacerlo. Ya avisaré.” (25). O el caso siguiente: “—Nini, no llueve, ¿qué demonios haríamos para llover? / —Esperar —dijo el

niño gravemente” (42). O el siguiente: “El chiquillo desaprobó con la mirada: —No debes hacerlo —dijo—. Esas cuevas se caen cualquier día” (28). La seguridad con que actúa el Nini viene asimismo reflejada en las acotaciones descriptivas del narrador, como puede advertirse. Así, el niño mira a la señora Clo “reflexivamente” (25) o bien “decididamente” (25), o el niño responde al Pruden “gravemente” (42), o desaprueba “con la mirada” (28), o con su “serena mirada” llega a intimidar al Pruden hasta el punto de hacerle bajar los ojos (42).

Se trata, por tanto, de un personaje y un niño que rompen con el llamado horizonte de expectativas propio del concepto prototípico del niño que tenemos en mente. Es, por consiguiente, un claro elemento generador de intriga. Y, además, una intriga acentuada por el añadido de que todo cuanto le hace extraño pertenece a un ámbito siempre misterioso como es el de la religión. A veces puede observarse de una manera tan explícita como los casos ya comentados, pero también puede apreciarse de manera más sutil. Vaya como ejemplo el siguiente caso en el que *prima facie* cualquiera diría que se trata de una conversación ordinaria entre un abuelo y su nieto; sin embargo, ateniéndonos a lo ya sabido, cabe ver en ella una especie de ceremonia o ritual (Delibes, 2010):

Ya en el campo, el Nini veía negrrear los sarmientos entre los terrones y cada vez le producían la impresión de algo vivo y doliente. El abuelo Abundio cortaba, empero, sin compasión y, según saltaban las ramas inútiles, por encima de su hombro le aleccionaba:

—Podar no es cortar sarmientos, ¿oyes?

—Sí, abuelo.

—Cada cepa tiene su poda, ¿oyes?

—Sí, abuelo.

—Un majuelo de verdejo de treinta años llevará dos varas de empalmes, dos nuevas, dos o tres calzadas y dos o tres pulgares, ¿oyes?

—Sí, abuelo.

—Con el jerez o el tinto no lo harías así. Con el jerez dejarías dos varas pulgares, dos yemas y un sacavinos, ¿oyes?

—Sí, abuelo. (32)

Como si se tratara de una especie de rito de trasmisión de sabiduría campestre el intercambio de palabras se manifiesta de manera semejante a las letanías. Puede

observarse en los paralelismos y en la repetición de palabras al comienzo de los enunciados, lo que en poesía denominamos anáfora: “Sí, abuelo”. Cada agente parece revestir un papel diferente, uno activo, el abuelo, como si fuera un sacerdote, y el otro pasivo, el nieto, como si fuera el aprendiz, que se limita a escuchar la retahíla de saberes que su abuelo conoce probablemente por una experiencia similar con su padre o su abuelo.

Pero resulta que esta especie de rito religioso nos pone sobre la pista de algo bien diferente. Hasta ahora no sabemos exactamente si el Nini es una especie de niño-profeta, niño-oráculo o niño-chamán, pero, desde luego, la impresión en general es que se trata de un niño totalmente extraordinario y casi podríamos afirmar que ultraterrenal. Ahora, sin embargo, empezamos a percibir otra cosa. El rito de transmisión al que acabamos de aludir nos empieza a descubrir que la sabiduría precoz del Nini tiene una causa menos sobrenatural de lo que podíamos pensar. La causa parece hallarse en las buenas dotes y predisposición del Nini para aprender de los mayores y lo que tiene delante de sí. Cabe añadir otro fragmento en el que se desvela esto de manera muy clara (Delibes, 2010):

Junto al abuelo Román, el Nini aprendió a conocer las liebres; aprendió que la liebre levanta larga o se amona entre los terrones; que en los días de lluvia rehúye las cepas y los pimpollos; que si sopla norte, se acuesta al sur del monte o del majuelo y, si sur, al norte; que en las soleadas mañanas de noviembre busca la amorosa abrigada de las laderas. Aprendió a distinguir la liebre de los bajos —parada como la tierra de la cuenca—, de la del monte —roja como la tierra del monte—. Aprendió que la liebre ve lo mismo de día que de noche e, incluso, cuando duerme; aprendió a distinguir el sabor de la liebre cazada a escopeta, del de la cazada a golpes y del de la cazada a galgo, un si es no es incisivo y ácido a causa de la carrera. Aprendió, en fin, a descubrirlas en la cama con la misma rotundidad que si se tratara de un cuervo, y a definir, en el espeso silencio de la noche, su llamada áspera y gutural. (36).

El Nini es evidentemente un niño muy inteligente, mucho más de lo normal, pero su apariencia misteriosa no se debe a otra cosa más que a eso: su elevada capacidad para aprender. La fuente de sus aprendizajes proviene de su abuelo y su tío, que son herederos de la milenaria tradición rural que, como ya dejamos dicho, representa el esfuerzo humano por progresar, ensayando intentos, cometiendo errores y sintetizando lecciones. Ellos representan su escuela y es, por ello, por lo que el Nini se resiste a ser escolarizado a pesar de la obstinada insistencia de la señora Clo, como más adelante veremos. Y de sus abuelos adquiere dos aprendizajes fundamentales. En primer lugar, la vida sujeta a la inmediatez de las cosas; es decir, que se vive en el aquí y en el ahora, de modo que queda lejos de

tener sentido una educación escolar que supone una preparación o una propedéutica para x años vista. Y, en segundo lugar, el entorno natural ofrece cuanto se necesita para sobrevivir, pero ello requiere una condición importante; por cierto, la misma en la que ya insistimos en el capítulo dedicado a comentar la antropogénesis, nos referimos a la observación. El Nini aprende que tanto para la caza como para el cultivo es menester una buena dosis de observación. Con ella se aprende a conocer el comportamiento de los elementos naturales, se accede a sus leyes y, con suerte e inteligencia, se aprende a sacar el máximo partido y sobrevivir donde a veces parece difícil hacerlo. Es el caso del medio donde habita, Castilla, podemos imaginar. Gracias al espíritu observador inculcado por el abuelo Román, el Nini es capaz de ver alimento en un lugar donde los demás ven “desierto” (Delibes, 2010):

Pero también aprendió el niño, junto al abuelo Román, a intuir la vida en torno. En el pueblo, las gentes maldecían de la soledad y ante los nublados, la sequía o la helada negra, blasfemaban y decían: “No se puede vivir en este desierto”. El Nini, el chiquillo, sabía ahora que el pueblo no era un desierto y que cada obrada de sembrado o de baldío alentaban un centenar de seres vivos. Le bastaba agacharse y observar para descubrirlos. Unas huellas, unos cortes, unos excrementos, una pluma en el suelo le sugerían, sin más, la presencia de los sisones, las comadrejas, el erizo o el alcaraván. (36-37)

Evidentemente, no solo se trata de una pura y sola observación, sino de un conjunto de procesos cognitivos superiores, asociados a la corteza prefrontal humana, sin los cuales la observación carecería de eficacia, como, por ejemplo, la capacidad memorística o la capacidad deductiva-inductiva. Pero, en definitiva, lo que en un principio podíamos juzgar como un conjunto de virtudes o dones mágicos o divinos en el Nini, es en realidad una hábil destreza para observar, leer el paisaje y saber anticiparse a los hechos, lo cual le permite, por ejemplo, prever la llegada de las cigüeñas (Delibes, 2010): “La cigüeña casi siempre inmigraba a destiempo, lo que no impedía que el Nini anunciase su presencia cada año con varios días de antelación” (109). Fíjese que no solo prevé la llegada de las cigüeñas, lo cual representa un patrón y puede inducirse y aprenderse fácilmente, sino que es capaz de predecir cambios o alteraciones en el patrón de comportamiento de las cigüeñas. Hemos de pensar que el descubrimiento obedece a algún tipo de señal o cúmulo de señales que habrían propiciado la inducción del cambio.

Lo que todo esto representa no es sino los atributos característicos del proceder científico, o de la mentalidad y el método científicos, que distan claramente de los

sistemas de creencias antes comentados, aunque no en su raíz. El método científico constituye, como el pensamiento mágico, uno de los resultados cognoscitivos obtenidos en el esfuerzo que el ser humano hace con el fin solventar el vacío de conocimiento y comprensión del mundo. Es, asimismo, como la superstición, una manera de lograr un control sobre aspectos que inicialmente escapaban al mismo, control mental, en primer término, y físico, en último término, si hay desarrollo de la técnica a partir del primero. Pero el método científico difiere claramente en su forma de operar, así como en sus efectos técnico-prácticos en comparación con el pensamiento mágico y religioso. El Ratero, en su intento por controlar el fuego, llega a creer que el fuego es una especie de ente animado, con libre voluntad para decidir una cosa u otra, y, *casualmente*, el fuego ha decidido ponerse de parte del mismo y ser su amigo, de modo que la situación se halla controlada y no hay nada que temer —en perspectiva *emic*—. Pero, en realidad, para quienes son ajenos a esa creencia, para quienes, todos nosotros, contemplan esta anécdota desde la mentalidad científica, el Ratero bien puede creer eso para lograr una tranquilidad mental, que es necesaria, pero eso no impide verdaderamente que el fuego pueda descontrolarse y acabar como al Ratero no le gustaría acabar. En ese caso el Ratero pensaría que el fuego le ha traicionado, pero nosotros pensaríamos que había altas probabilidades de que un fuego, en esas determinadas condiciones materiales, pudiese desatar una tragedia.

Pues bien, este método de conocimiento, basado en la experiencia física-sensorial de los fenómenos y la deducción-inducción, es, a rasgos generales, el método científico que caracteriza mayoritariamente la forma de pensar, la mentalidad, en los países cultos de Occidente hoy en día. El Nini es, a pesar de las apariencias religiosas, el mejor representante de esta clase de pensamiento, de tal forma que podría decirse que, detrás de la máscara chamánica que le recubre, hay un biólogo o un físico en potencia. Desde la perspectiva del resto del pueblo, que vive todavía sumergido en un pensamiento de tipo religioso, no se entiende que el Nini sea poseedor de semejantes destrezas y virtudes y, dado que el ser humano no puede resistirse al desconocimiento y el sinsentido, trata de hallar una razón que lo explique. La razón se obtiene, claro está, según las coordenadas del pensamiento por el que se rigen, la religión cristiana, de ahí que el Nini, a los ojos de estas gentes, resulte un ser profético, que no obra racionalmente, como el científico, sino mágicamente. Obsérvese el siguiente fragmento (Delibes, 2010):

Por San Celestino y San Anastasio concluyeron las rogativas. El cielo seguía abierto, de un azul cada día un poco más intenso que el anterior. No obstante, al caer el sol, el Nini observó que el humo de la cueva al salir del tubo se echaba para la hondonada y reptaba por la vertiente del teso como una culebra. Sin pensarlo más dio media vuelta y se lanzó corriendo cárcava abajo, los brazos abiertos, como si planeara. En el puenteclillo de junto al arroyo divisó al Pruden encorvado sobre la tierra:

—¡Pruden! —voceó agitadamente, y señalaba con un dedo la chimenea, a medio cueto—: El humo al suelo, agua en el cielo; mañana lloverá.

Y el Pruden levantó su rostro sudoroso y lo miró como a un aparecido, primero como con desconcierto pero, de inmediato, hincó la azuela en la tierra y sin replicar palabra se lanzó como un loco por las callejas del pueblo, agitando los brazos en alto y gritando como un poseído.

—¡Va a llover! ¡El Nini lo dijo! ¡Va a llover!

Y los hombres interrumpían sus tareas y sonreían íntimamente y las mujeres se asomaban a los ventanucos y murmuraban: “Que su boca sea un ángel”, y los niños y los perros, contagiados, corrían alborozadamente tras el Pruden y aquellos gritaban a voz en cuello: “¡Va a llover! ¡Mañana lloverá! ¡El Nini lo dijo!”. (115-116)

“¡El Nini lo dijo” y les basta con eso. Los paisanos del Nini no hacen el más mínimo esfuerzo por corroborar racionalmente si el Nini está en lo cierto. Su razón es simplemente que “el Nini lo dijo”. No implica esto que sea simplemente una cuestión de fe inquebrantable sobre el Nini. La fe, si lo queremos llamar así, se ha forjado en el éxito de la experiencia. Los vecinos de *Las ratas* creen en el Nini porque en repetidas ocasiones ha hecho demostraciones de su *poder*, lo cual no entraña ninguna diferencia con respecto a la mentalidad científica. Tanto la ciencia como la religión se ven obligadas a demostrar su poder físicamente, pragmáticamente. El método científico exige la reproducibilidad y la repetibilidad de los fenómenos y nadie creería en un profeta que no mostrara su capacidad para las profecías y los milagros. La diferencia, por tanto, se halla en que, desde la mentalidad de estos vecinos, o bien no se cuestionan las causas de ese poder, el del Nini, o bien se explican según el sistema de creencias de la religión cristiana, que admite la posibilidad del milagro. El milagro no conlleva que se trate de algo irracional, sino que la razón, insistimos, se halla en el sistema de creencias de la doctrina cristiana, que, si bien resulta irracional desde nuestra mentalidad científica, es, fuera de ella, un sistema cognoscitivo plenamente válido para dar sentido a las cosas, es toda una trabazón de razones, toda una historia, a partir de la cual el milagro, como algo mágico, resulta coherente o congruente, al menos en cierto grado.

Y lo mismo acontece con el Nini. Aunque, desde nuestra perspectiva, la de la mentalidad racionalista científica, el poder del Nini radica en su aguda capacidad observadora e inductiva, desde la mentalidad religiosa de este pueblo, el Nini va camino de convertirse en santo. Nótese, por ejemplo, el uso de las palabras tanto del narrador, contagiado de los personajes, como de los propios personajes, palabras connotadas con aspectos mágicos y religiosos. Así, “el Pruden levantó su rostro sudoroso y lo miró como a un aparecido” (2010: 115), o bien “sin replicar palabra se lanzó como un loco por las callejas del pueblo, agitando los brazos en alto y gritando como un poseído” (2010: 115), o bien “Y los hombres interrumpían sus tareas y sonreían íntimamente y las mujeres se asomaban a los ventanucos y murmuraban: «Que su boca sea un ángel»” (2010:115). Es patente, además, el tono hiperbólico de la narración en este fragmento, que expresa la sorpresa, la agitación y la grandeza propias de los milagros. En definitiva, lo que para unos es una adivinación para otros es simplemente que “el Nini observó que el humo de la cueva al salir del tubo se echaba para la hondonada y reptaba por la vertiente del teso como una culebra” (2010:115); es decir, la observación de una serie de señales que, en relación con experiencias del pasado, le permiten identificar un patrón y llegar a la siguiente conclusión: “El humo al suelo, agua en el cielo; mañana lloverá” (2010:115). Por supuesto, entre las experiencias del pasado se encuentran las enseñanzas de su abuelo o el tío Rufo (2010):

Generalmente, el viejo se arrancaba por el santoral, el tiempo o el campo, o los tres en uno: “En llegando san Andrés, invierno es”, decía.

O si no: “Por san Clemente alza la tierra y tapa la simiente”.

O si no: “Si llueve en Santa Bibiana, llueve cuarenta días y una semana”.

Una vez roto el silencio, el Centenario tenía cuerpo para rato. De este modo aprendió el Nini a relacionar el tiempo con el calendario, el campo con el Santoral y a predecir los días de sol, la llegada de las golondrinas y las heladas tardías (30).

Las ratas, por tanto, nos ofrece un contraste de mentalidades y cosmovisiones que nos sugiere dos comentarios. En primer lugar, cabe llamar la atención sobre el uso del contraste en el arte y en la estética. A pesar de su importancia, creemos que es un aspecto sobre el que no se ha profundizado lo suficiente. Se sabe, por ejemplo, de la importancia del contraste de luces y colores en la estética, se sabe de la importancia que ciertos contrastes han tenido en la historia de la literatura, como el dado entre don Quijote y Sancho; se sabe asimismo que el contraste ha sido un recurso fundamental de ciertos

movimientos artísticos, como el claroscuro pictórico del Barroco o en general todo el Barroco, o el contraste entre el yo y el mundo y la sociedad del Romanticismo y las corrientes sucesoras, o el contraste entre lo vanguardista y los tradicionales, o, por supuesto, la importancia del contraste de la dialéctica que se produce en curso de la propia historia, en la cual el Barroco contrasta con el Neoclasicismo, este con el Romanticismo, este con el Realismo y así sucesivamente. Se sabe de su presencia y de su importancia, pero quizás no se haya ahondado teóricamente lo suficiente acerca del porqué de esto. Hay, por lo pronto, una razón puramente gnoseológica-psicológica, que es que *x* no puede conocerse si todo es *x*; es decir, *x* requiere el contraste de *y* para darse a conocer *y*, dado que el ser humano necesita conocer, comprender, dar un sentido a las cosas, es lógico pensar que pueda obtener una satisfacción psicológica en cualquier contraste que le pueda proporcionar un nuevo conocimiento. Pero, en fin, es de suponer que haya también otras causas, causas que podrían sobrepasar el ámbito puro de la acción psíquica y cognosciente del ser humano, causas ontológicas, como las que apuntamos a propósito del concepto de *resistencia en la dimensión metafísica*.

Y en segundo lugar, el contraste de sistema de creencias y formas de razonar reflejado en *Las ratas* nos permite contemplar con claridad la idea central de este capítulo: que el ser humano necesita dar un sentido a las cosas, a su vida y su realidad, tanto como necesita el alimento o el abrigo. Los resultados de esta empresa pueden ser, como hemos reflejado, variados: el pensamiento científico, religioso, mágico, etc. Y la variación de los resultados está sujeta a su vez a los cambios acaecidos en las circunstancias de vida de las personas, determinadas por el grado de control sobre el medio y las necesidades orgánicas. Pero una cosa parece sustancial a nuestra especie *sapiens*: no podemos quedarnos de brazos cruzados ante la incomprendión o el sinsentido y resulta que, en nosotros, el campo de la incomprendión es enormemente más amplio que el de cualquier otro ser en la Tierra, de manera que podemos esperar la misma proporción de esfuerzo en busca de la comprensión. Desde lo más pequeño y equiparable a muchos otros tipos de animales, como es tratar de comprender el recorrido de una manada a fin predecir sus movimientos y dar captura a la presa, hasta lo más complejo y distintivamente humano, como es procurar comprender el sentido del universo, de la vida o la muerte. Lo primero parece que viene impuesto por el dictado de las necesidades fisiológicas más básicas, pero lo segundo parece igualmente imperativo. Pensar en la vida o en la muerte no va a sernos de ayuda a la hora de buscar un refugio, comida o agua, pero, una vez que el ser humano

ha dominado estas urgencias y la inteligencia que ha adquirido le permite pensar, surge en él, como se observa en la niñez, “el deseo de encontrar en él (el mundo) una norma o un sistema inteligible” (Russell, 1969: 108) que le permita evitar la idea “el mundo es un lugar de confusión en el que las cosas agradables y desagradables se suceden al azar” (Russell, 1969: 108),, así como el subsiguiente sentimiento del “miedo” (Russell, 1969: 108), que queda magistralmente reflejado esta vez no en el Nini, sino en Daniel, el Mochuelo, en *El camino* (1980):

Daniel, el Mochuelo, pasó la noche en vela, junto al muerto. Sentía que algo grande se velaba dentro de él y que en adelante nada sería como había sido. Él pensaba que Roque, el Moñigo, y Germán, el Tiñoso, se sentirían muy solos cuando él se fuera a la ciudad a progresar, y ahora resultaba que el que se sentía solo, espantosamente solo, era él, y solo él. Algo se marchitó de repente muy dentro de su ser: quizá la fe en la perennidad de la infancia. Advirtió que todos acabarían muriendo, los viejos y los niños.

Él nunca se paró a pensar y al ahcerlo ahora, una sensación punzante y angustiosa casi le asfixiaba. Vivir de esta manera era algo brillante, y a la vez, terriblemente tétrico y desolado. Vivir era ir muriendo día a día, poquito a poco, inexorablemente. A la larga, todos acabarían muriendo: él, y don José, y su padre, el quesero, y su madre, y las Guindillas, y el Quino, y las cinco Lepóridas, y Antonio, el Buche, y la Mica, y la Mariuca-uca, y don Antonio, el marqués, y hasta Paco, el herrero. Todos eran efímeros y transitorios y a la vuelta de cien años no quedaría ni rastro de ellos sobre las piedras del pueblo. Como ahora no quedaba rastro de los que les habían precedido en una centena de años. Y la mutación se produciría de manera lenta e imperceptible. Llegarían a desaparecer del mundo todos, absolutamente todos lo que ahora poblaban su costra y el mundo no advertiría el cambio. La muerte era lacónica, misteriosa y terrible. (203-204)

A partir de esto quizás haya que reconocer que al ser humano no le importa tanto la verdad como contar con un sistema de creencias o una capacidad cognoscitiva que le permita creer que es posible alcanzar la verdad. Es decir, no es que al ser humano le sea indiferente la verdad, no es que las religiones, las filosofías o la ciencia tengan un sentido meramente apaciguador, cuya función se limite a mitigar el “miedo” que hay en el fondo, sin importar si lo que logran se ajusta a la verdad o no. El ser humano no cree si no es verdaderamente y la verdad es el ingrediente capital de todas las creencias. Lo que sucede es que nunca puede tener la seguridad de que haya dado en la diana de la verdad, lo cual le conduce a un proceso cognoscitivo, quizás infinito, en busca de la misma, sucediéndose unas creencias y otras, creencias que cuando eran creídas, se creían por su verdad. En el

fondo de todo se halla, como señalábamos, la necesidad de encontrar respuestas a las preguntas, sentido en lo que inicialmente se presenta como caos, y lograr el control psíquico de la situación problemática en que se halla el hombre.

Ortega y Gasset incide en esta idea, aunque no exactamente, en su obra ya citada *Ideas y Creencias* y algunos autores, especialmente desde el ámbito de la antropología y el materialismo, han hecho hincapié en esto que podríamos llamar *desenmascaramiento de los sistemas de creencias del ser humano*. Es el caso de Gustavo Bueno, en cuya obra *El sentido de la vida* sostiene que, en efecto, el ser humano necesita dar un sentido a las cosas y que, dándoselas a estas, le da un sentido a la vida. El filósofo llega a establecer una clasificación en torno al concepto fundamental de *relación-religación*, de tal manera que el sentido de la vida se construye en la relación de uno mismo con los objetos culturales —*cultural* es todo lo creado por el ser humano—, con las personas, con el cosmos y con lo que Bueno denomina, *númenes*; a saber, “sujetos vivientes, centros de percepción y apetición no humanos, pero que pueden tomar contacto efectivo con los hombres”, como, por ejemplo, aquellos animales con los que se establece un “nexo trascendental” (1996: 410). Pues bien, Bueno viene a decir que, para el sentido de la vida, lo importante no es, por ejemplo, si una persona ante un talla de Cristo o una escultura de Zeus se está relacionando efectivamente con Dios, con una entidad abstracta y superior, cosa que Bueno niega, sino que lo importante es que se está relacionando y que, con ello, está dando sentido a su vida. Ese fiel cree, ante a la escultura, estar relacionándose con Dios, pero, en realidad, de acuerdo con la teoría de Bueno, se está relacionado con un objeto corpóreo, lo cual no le resta importancia o trascendencia porque, insistimos, “la religación de los hombres a los númenes finitos ha dado sentido a sus vidas, si no ya de un modo supremo y exclusivo, sí al menos de un modo positivo y, en todo caso, imprescindible” (1996: 411).

Aunque la teoría de Bueno es susceptible de objeciones, siendo la primera de ellas la de no admitir que las cosas no tienen por qué ser como las entendemos, ni mucho menos como se nos muestran materialmente —a pesar de la pluralidad de los géneros de materia—, la idea fundamental es, para nosotros, inapelable: el ser humano, por su inteligencia, busca un sentido a las cosas, trata de entenderlas y así trata de controlarlas. El primer paso para el desarrollo de la técnica que le caracteriza empieza por aquí, por tratar de entender, por ejemplo, qué efecto causa el golpeo de una piedra sobre la cáscara de un fruto. Si los esfuerzos por desarrollar una técnica no dan sus frutos a nivel material,

el ser humano no se resigna y, como ya comentamos, procura encontrar una solución a nivel mental, por ejemplo, a través de la magia. En nuestro tiempo, el tiempo del mayor desarrollo técnico, la magia puede parecer baladí, pero, como destaca William J. Thomas, “hace más de diez milenios era uno de los «centros» de la conducta humana” (Gehlen, 1993: 116), cuya función no era otra que sentir que las cosas incontroladas podían llegar a ser serlo o, al menos, que podrían ejercer algún tipo de influencia sobre ellas, tal y como apunta Maurice Pradines en *Esprit de la religion*: “la magia era una tentativa de «provocar cambios en provecho del hombre, desviando las cosas de sus propias sendas hacia nuestro servicios»” (Gehlen, 1993: 116). Porque, en efecto, el sentimiento de dependencia de las cosas, lo que Ortega denominaba *sentimiento religioso*, era, como podemos imaginar, inmensamente superior al actual, dado que la mayor parte de las cosas escapaban a las posibilidades de control técnico (Gehlen, 1993):

La técnica, en una evolución prolongada, pasó a ocupar el espacio donde antes — cuando la técnica solo era fabricación de herramientas — imperaba la magia; es decir, el espacio que separaba lo que nos es dado hacer mediante la acción inmediata de aquello cuyo éxito o fracaso ya no depende del hombre. La fórmula mágica era, por decirlo así, la herramienta para distancias espaciales y temporales. Ese espacio lo ha reducido decididamente la técnica moderna. (116-117)

Vestigios de ese pensamiento mágico son las muestras de superstición expresadas en las obras de Delibes que han sido comentadas anteriormente. Pero al pensamiento mágico hay que añadirle el pensamiento científico o, en última instancia, racionalista, que es el que se halla detrás de la técnica, del dominio físico, y el que encumbra la historia de la humanidad durante nuestros días. La función es exactamente la misma. Así, afirma Cassirer (1968):

La ciencia es la que nos proporciona la seguridad en un mundo constante. [...] En un universo cambiante, el pensamiento científico nos fija los puntos quietos, los polos en reposo, inmóviles. En la lengua griega el término *episteme* se deriva, etimológicamente, de una raíz que significa firmeza, estabilidad. El proceso científico nos conduce a un equilibrio estable, a una estabilización y consolidación del mundo de nuestras percepciones y pensamientos. (178)

Y, aunque en este fragmento Cassirer parece otorgar la capacidad de *proporcionar seguridad* a la ciencia de manera exclusiva, acaba finalmente haciéndolo extensible a todas las cosas que forman parte del pensamiento (1968): “En el lenguaje, en la religión, en el arte, en la ciencia, el hombre no puede hacer más que construir su propio universo

simbólico que le permite comprender e interpretar, articular y organizar, sintetizar y universalizar su experiencia” (190).

2.4 El sentido materialista de/en nuestro tiempo

El ser humano, dada su condición problemática, dada su innata inseguridad, se siente impelido a progresar y busca, con el ejercicio de su inteligencia y libre voluntad, la forma de controlar sus necesidades orgánicas —que son también mentales— por medio del dominio físico y mental de las cosas. Ha ido ensayando, para ello, distintas vías o métodos de conocimiento y ha ido cosechando, por ello, distintos resultados, distintas cosmovisiones, distintos sistemas de creencias y concepciones de la realidad, la vida y la verdad. *Las ratas*, por ejemplo, nos ha desvelado en la mayoría de personajes una concepción de la realidad que, aunque no calificaríamos del todo idealista, a pesar de la doctrina cristina, desde luego no se corresponde con el realismo característico de nuestro tiempo, tal y como puede advertirse en la profusa presencia del propio pensamiento mágico. Pero las obras de Delibes, también *Las ratas*, son testimonio de nuestro tiempo y, como tal, no son ajenas a la transformación acontecida en cuanto a las creencias, cuyo sistema reinante, a nuestro juicio, viene dado por la influencia de la ciencia y puede calificarse de tipo materialista. *El camino* nos ofrece una muestra que, para alguien que vive sumergido en semejante sistema de creencias, puede pasar desapercibida, pero que, más allá de él, resulta muy ilustrativa. Así, Sara, la hermana de Roque, trata de atemorizar a su hermano con la idea de la muerte, pero resulta en vano (Delibes: 1980):

—¿Oíste a la Sara?

Daniel, el Mochuelo, no se atrevió a mentir:

—La oí —dijo.

—Te habrás fijado que es una maldita pamplinera.

—A mí me metió miedo, la verdad —confesó aturdido, el Mochuelo.

—¡Bah!, no hagas caso. Todo eso de los ojos vidriados y los pies que no se mueven son pamplinas. Mi padre dice que cuando la diñas no te enteras de nada.

—¿Cómo lo sabe tu padre? —dijo.

A Roque, el Moñigo, no se le había ocurrido pensar en eso. Vaciló un momento, pero en seguida aclaró:

—¡Qué sé yo! Se lo diría mi madre al morirse. Yo no me puedo acordar de eso. (20)

Al margen del recurso humorístico empleado aquí por Delibes, la contradicción expresada por Roque, lo revelador en este fragmento se manifiesta en la idea que el padre de Roque alberga sobre la muerte y ha transmitido a su hijo: “mi padre dice que cuando la diñas no te enteras de nada”. La frase evoca nítidamente la típica concepción epicúrea de la muerte, cuya referencia por antonomasia es la *Carta de Epicuro a Meneceo*, que, por cuya claridad, merece la pena citar (García, 1981):

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto, el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida; no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de la inmortalidad. Nada hay, pues, en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir. De modo que es necio quien dice que teme a la muerte, no porque al presentarse, sino porque le angustia esperarla. Pues lo que al presentarse no causa perturbación vanamente afligirá, mientras se aguarda. Así que el más espantoso de los males nada es para nosotros, puesto que, mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, entonces no existimos. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y estos ya no son... El sabio, en cambio, ni rehúsa la vida ni teme el no vivir. Porque no le abruma el vivir, ni considera que sea algún mal el no vivir.

La frase de Roque es la versión vulgar de la enseñanza esencial de este texto: “el más espantoso de los males nada es para nosotros, puesto que, mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, entonces no existimos”. Roque no se arredra ante los lugubres comentarios de su hermana acerca de la muerte porque, como si se tratara de un epicúreo, parece haber entendido que detrás de ese sentimiento de temor hay tan solo un defectuosa forma de concebir la muerte, defectuosa por irracional o incongruente, y, habiendo entendido esto, ha logrado dominar la emoción relativa a dicho concepto, ha conseguido la serenidad. Ahora bien, si Roque, como su padre, ha acertado a concebir la muerte de tal manera es porque maneja el mismo sistema de creencias que el epicureísmo; es decir, el materialismo, que, en efecto, ha sido tradicionalmente asociado a la escuela epicúrea desde la época moderna hasta tal punto que en ocasiones los epicúreos reciben el nombre de los *materialistas de la antigüedad*.

No sabemos si Roque, como su padre, siente temor ante el hecho de la muerte, parece que no, pero sabemos con seguridad, por su pensamiento, que cree que no hay motivo racional para sentirlo. La explicación es sencilla y no se puede expresar mejor que tomando las palabras sentenciosas de Epicuro: “Porque todo bien y mal reside en la

sensación, y la muerte es privación del sentir". Fíjese el fondo de lo que esta aserción representa, que es lo siguiente: en primer lugar, que no hay bien ni mal terminada la vida; en segundo lugar, que ello es así porque terminada la vida no hay sensaciones; y en tercer lugar, que las sensaciones y, por tanto, el bien y el mal dependen de un sujeto animado con capacidad para sentir. En último término todo se hace depender de la existencia de un sujeto viviente y la vida queda circunscrita al tiempo biológico, pero en ningún momento se plantea la posibilidad de que la existencia no solo dependa de un sujeto, de que no solo dependa de la vida biológica o de que se pueda sentir sin vida biológica o de que se pueda existir como sujeto incorpóreo. Se trata, por tanto, de un pensamiento en el que prevalecen los hechos y la experiencia sensorial como criterios de conocimiento para juzgar aspectos metafísicos, cosa que igualmente podemos atribuir a otro ilustre pensador de la antigüedad, en concreto, Sexto Empírico, de la escuela escéptica. Pero, en resolución, lo que queremos poner de relieve es que el sistema de creencias de Roque puede considerarse de tipo materialista, que no es casualidad que así aparezca reflejado en las obras de Delibes, puesto que dicha mentalidad impera en los países desarrollados actuales desde el siglo pasado, en ámbitos intelectuales y ya populares, y que su eco puede encontrarse en la tradición de la filosofía helenística.

Ahora bien, no todas las interpretaciones sobre la muerte desde el punto de vista materialista son tan afortunadas, en sus efectos emocionales, como las de Roque, su padre o Epicuro. El ejemplo se nos muestra en la reacción del Mochuelo. Daniel, lejos de sentir indiferencia o considerar el tema una serie de "pamplinas", siente "miedo" (Delibes, 1980: 20). A los ojos de Roque podría decirse que se trata de un miedo irracional, puesto que no hay nada en ese preciso instante de la vida de Daniel que suponga una amenaza para la misma; sin embargo, es justamente lo contrario, es un miedo absolutamente racional: el miedo al sinsentido de la vida. Porque ni Roque ni Epicuro reparan en que si la existencia consiste en el sentir, en la conciencia, en definitiva, y se da por hecho que esta se disuelve en una especie de nada tras la muerte, el sentido de la vida parece quedar igualmente disuelto en esa nada. Podemos observar, por tanto, cómo en este caso la concepción materialista de la vida y la muerte conduce a un resultado diferente con, a su vez, diferentes consecuencias emocionales y, consecuentemente, conductuales. Por supuesto, al razonamiento del *nihil nihil* presente en el fondo de Daniel podrían sumarse otros, también desde una perspectiva materialista o al menos realista. Así, ante la idea de que la vida pierde el sentido cuando tras la muerte no hay nada un vitalista como

Nietzsche refutaría que no hay porqué, que semejante idea se engendra por la sencilla razón de que no se otorga a la vida el verdadero valor que posee, que es el supremo, y que ello ocurre porque no se vive bien, porque no saca el máximo partido de ella, porque se vive en una estado de resignación a la espera de algo mejor. Si la vida, que es lo más valioso, se vive, en cambio, como se merece, la muerte resulta una cuestión indiferente.

Más allá de las doctrinas filosóficas, pueden ponerse algunos ejemplos más cercanos a la vida cotidiana. Cuando conocemos una de esas historias en las que alguien busca quitar la vida de otra persona como venganza por un crimen cometido, podemos llegar a pensar que es absurdo. La razón de ello es que creemos que no se hace justicia porque el muerto, como dice Epicuro, se halla privado de sensación. Concluimos, entonces, que el castigo tiene que darse en vida. Pues bien, tal conclusión nos descubre en el fondo un sistema de creencias, al menos, tendente al materialismo. Un cristiano, por ejemplo, podría pensar perfectamente que la justicia la arbitra Dios, de modo que el criminal, pasada la vida, será juzgado y tal vez castigado en el infierno. Otro ejemplo más cercano aún puede mencionarse a colación del acontecimiento histórico que caracteriza estos días: la pandemia del coronavirus. No son pocos los casos en los que se oye explicar el advenimiento de la pandemia con declaraciones del tipo *el planeta ha hablado, nos está enviando un mensaje y nos está diciendo basta*. Dando por hecho que en este tipo de comentarios la humanización del *planeta* es simplemente un recurso retórico para dejar más claro lo que se pretende expresar, podemos observar el trueque de conceptos y lo que otrora se atribuía a dios o los dioses, hoy se arroga al planeta Tierra.

Este conjunto de creencias, aunque dispares, pueden aglutinarse en un campo común, que es el del materialismo, si bien, por ciertos matices, habría quienes lo considerarían más bien realismo. A nuestro juicio, hay una clara inclinación natural, podríamos decir casi instintiva, del sentido común hacia este tipo de pensamiento, inclinación propiciada por la poderosa fuerza cognoscitiva que suponen los sentidos. Pero, aparte de ello, creemos que es claro el hecho de que el auge y la pujanza de la ciencia en la época moderna han contribuido considerablemente a la mentalidad y concepción de corte materialista. Desde tiempos del Renacimiento hasta el siglo XX, podía considerarse una tendencia dominante en buena parte de la intelectualidad y el ámbito académico. Hoy en día, sin embargo, la secularización es mayoritaria en todos los estratos sociales de los países cultos y desarrollados. Podemos decir que, en gran proporción, el pensamiento científico se ha popularizado y los caracteres de la ciencia se

identifican muy a menudo con el método de conocimiento que la gente da por válido. No obstante, esto requiere señalar algunos matices al respecto del materialismo. La ciencia no implica necesariamente una concepción materialista de la realidad y las cosas. La ciencia abre distintas posibilidades de interpretación del ser de las cosas como método de conocimiento, entre las cuales puede hallarse el materialismo, que no debería solaparse con la ciencia. El concepto mismo de materia, lo que se creía que era esta, ha sufrido numerosas mutaciones y queda lejos de lo que de ordinario la gente identificaría con lo material, corpóreo o tangible, debido a que, por lo general, la gente no alcanza a conocer ni comprender las profundidades de los avances científicos, como, por ejemplo, lo relativo a la física cuántica o la lógica de las matemáticas. Por esta razón, estimamos más adecuado afirmar que, a nivel popular, como el de Roque, impera una concepción materialista o realista y no naturalista ni siquiera científico.

Ahora bien, de la ciencia se ha integrado en el sistema de creencias popular un rasgo fundamental, que es el empirismo. El materialismo o bien realismo característico de la mentalidad actual ha sido favorecido, en nuestra opinión, por este. Se da por conocimiento válido, a nivel popular, como en las doctrinas empiristas, todo aquello que se muestra en la experiencia, que, como apunta Ferrater Mora (1984), suele cifrarse en la experiencia “sensible” o de los sentidos (920). De esta manera, se cree verdadero aquello que se descubre a los sentidos y falso o de dudosa credibilidad aquello que no. Así, todo aquello que nuestros sentidos son capaces de captar, como lo que llamamos objeto corpóreos, se halla en una posición favorable para poder juzgarse como verdadero. Y viceversa. El padre de Roque no se plantea que tras la muerte uno puede darse cuenta de ella porque no contempla la posibilidad de que al cuerpo le pueda sobrevivir algún tipo de entidad espiritual o ideal con memoria de su pasado mundial, y no lo contempla porque nunca ha *visto* aquella cosa que llaman espíritu o conciencia o, por ejemplo, algún tipo de entidad abstracta de conciencia omnipotente. A lo sumo podría reconocer, si posee un conocimiento científico mayor, que acabaría transformándose en energía, pero no en una entidad espiritual.

Pero la ciencia, como decíamos, aunque haya podido propiciar este tipo de pensamiento general, resulta mucho más aperturista que este simple planteamiento del materialismo. La inmensa cantidad de misterios y paradojas que desde ella se han ido poniendo de relieve, especialmente en el último siglo, es la prueba más clara. El problema es que la cara más profunda de la ciencia suele quedar lejos del conocimiento popular,

que se restringe a aspectos superficiales o meramente intuitivos, como el empirismo sensible. Ni siquiera sería del todo acertado asociar el materialismo a la gente corriente. El materialismo integra variantes y, en el ámbito filosófico, se desarrolla con sofisticaciones que, por lo general, tampoco alcanzan la conciencia colectiva, muchas veces ni siquiera la de los propios científicos. Más exacto sería decir que la mentalidad imperante en nuestros días viene constituida por una influencia simple del materialismo, del realismo, el empirismo e incluso podríamos decir del positivismo, como más adelante veremos en los personajes de Delibes.

Por último, cabe aclarar que lo dicho hasta aquí al respecto del materialismo se ciñe a lo gnoseológico y metafísico. No deberíamos confundirlo, por tanto, con lo que corrientemente se designa con el concepto *materialismo*, que se refiere al ámbito de los valores. En efecto, parece haber también un materialismo dominante sobre los valores de las culturas actuales o, dicho de otro modo, hay una tendencia a preferir lo material y, por extensión, lo sensorial —recuérdese que vivimos en la era de la imagen— sobre otro tipo de cosas, como, por ejemplo, el conocimiento, la inteligencia, los sentimientos, los afectos o los mismos valores morales. Este tipo de materialismo axiológico podría entenderse como un derivado histórico del materialismo gnoseológico y metafísico, pero también podría ser históricamente al revés. En cualquier caso, es un aspecto que Delibes también refleja en sus obras, en este caso explícitamente, como, por ejemplo, cuando en *El sentido del progreso desde mi obra* caracteriza nuestro tiempo como el tiempo de “la entronización de las cosas” (1976: 76), donde por *cosas* se sobreentiende *objetos materiales*. Implícitamente lo podemos encontrar a lo largo de sus narraciones, en el sistema de creencias de sus personajes, como, por ejemplo, el siguiente caso, en el cual se descubre cómo ya desde la infancia, acaso por esa preferencia instintiva hacia el conocimiento sensible, el aspecto físico de una persona constituye el valor superior y definitorio del hombre (Delibes: 1980):

Daniel, el Mochuelo, no se cansaba nunca de ver a Paco, el herrero, dominando el hierro en la fragua. Le embelesaban aquellos antebrazos gruesos como troncos de árboles, cubiertos de un vello espeso y rojizo, erizados de músculos y de nervios. Seguramente Paco, el herrero, levantaría la cómoda de su habitación con uno solo de sus imponentes brazos y sin resentirse. Y de su tórax, ¿qué? Con frecuencia el herrero trabajaba en camiseta y su pecho hercúleo subía y bajaba, al respirar, como si fuera el de un elefante herido. Esto era un hombre. (9)

Consideramos las cuestiones relativas a los valores como un factor condicionante del *ethos* en general, de manera que, en lo que resta de esta parte cognoscitiva, nos referiremos al materialismo desde el prisma epistemológico y trataremos los valores materialistas en la *dimensión conductual*.

Como comentábamos, la concepción materialista de la realidad y el empirismo como método de conocimiento se han extendido y establecido por influjo de la ciencia, así como por influjo del racionalismo, a despecho de lo contradictorio que esto pueda parecer con respecto al empirismo⁷⁰. Sin embargo, no siempre ha sido así. El punto de inflexión suele situarse, como bien es sabido, en tiempos del Renacimiento. Sus orígenes reales, por tanto, se remontan a la antigua Hélade, lugar nativo la ciencia, pero el Renacimiento revivifica el pensamiento griego y lo hace triunfar hasta el día de hoy. No sin arduos obstáculos, los de la moral cristiana, va poco a poco integrándose en el sistema de creencias de la gente, dando lugar a resultados cognoscitivos, cosmovisiones y concepciones diferentes que acabarán desembocando en un proceso de secularización de las sociedades religiosas de occidente, así como de oriente cada vez más hoy en día.

El cambio de paradigma se efectúa de manera muy paulatina, pero en el Barroco del siglo XVII ya hay claras señales, racionales y emocionales, de este cambio de pensamiento y en el siglo de las luces adquiere ya una clara contundencia. Una de las obras que más claramente manifiestan este nuevo *Zeitgeist* es la filosofía de Nietzsche, en el siglo XIX, con la célebre frase de *Así habló Zarathustra*. Véase el *Hombre loco*, resumido por García Bacca (1987):

En una ciudad innominada se presentó al mediodía un hombre, con una linterna en la mano, gritando: ¿Dónde está Dios? Todos los del mercado, de la plaza pública, se extrañaron de que anduviera en pleno mediodía con una linterna en la mano y que preguntara ¿existe Dios? ¿Dónde está Dios? Lo tomaron por loco, por crío extraviado, por pillo que preguntaba eso para disimular otra cosa. Cuando vio el hombre loco que no le hacían caso, se plantó ante ellos, y les dijo: ¿no os habéis enterado de que Dios no existe, y de que vosotros le habéis matado; no caéis en la inmensa hazaña que habéis matado? ¿Cómo es posible que el hombre haya matado a Dios? (23)

El vitalismo nietzscheano es una consecuencia histórica de la evolución del pensamiento occidental desde el Renacimiento. Dios comienza a *morir* desde el instante

⁷⁰ A pesar de que sea habitual la contraposición del empirismo y el racionalismo, creemos que no hay razón para ello. El empirista puede anteponer la experiencia sensorial a la razón y, al mismo tiempo, admitir que los sentidos muchas veces se muestran engañosos y requieren el concurso de la razón.

en que la razón objetiva comienza a imponerse a las creencias meramente consuetudinarias, en este caso las del cristianismo, así como a la fe religiosa, sustentada en las Sagradas Escrituras. El proceso, como decíamos, no acontece súbitamente. Tal y como la misma fábula de Nietzsche deja entrever, durante cierto tiempo coexistió la mentalidad cristiana, ya sea como religión idealista ya sea como religión positiva, con la mentalidad racionalista y naturalista, dando lugar a resultados cognoscitivos característicos de esta coexistencia. Así, el descubrimiento de las leyes de la naturaleza por medio de la razón objetiva no era óbice para la existencia de dios, que podía identificarse con la legalidad del universo o con el creador de la misma. Basta pensar en algunas figuras egregias de este tiempo —tiempo de coexistencia—, como Descartes o Newton. La coexistencia y la combinación de estos dos tipos de pensamiento ya estaban, en realidad, presentes durante la Edad Media, al menos en el ámbito intelectual, como puede advertirse en la escolástica. Lo significativo de esta nueva etapa es que el pensamiento científico, así como el racionalismo, van ir superponiéndose progresivamente al pensamiento religioso del cristianismo.

Esta situación caracterizada por la mudanza, por el paso de un paradigma de pensamiento a otro, se mantiene durante el tiempo hasta hoy en día y puede observarse igualmente en la sociedad rural de la España del siglo XX, como se muestra en obras de Delibes. Es gracioso el siguiente caso de *Las ratas*, en el cual se contrasta con claridad la mentalidad cristiana y la mentalidad realista —realismo en sentido filosófico— del Nini (Delibes, 2010):

En ese instante se filtró por las rendijas de la ventana un alarido agudo y quejumbroso.

La Sime se quedó inmóvil, guiñando levemente los ojos en un nervioso parpadeo y, de pronto, se cubrió el rostro con las manos y se arrancó a llorar histéricamente:

—Nini, ¿oíste? —dijo entre sollozos—. Es el diablo.

El niño se aproximó.

—Es el búho, Sime, no te asustes. Caza ratones en el tejado

Entonces ella se tumbó de espaldas, soltó una risotada y se puso a decir cosas incoherentes. (169-170)

Otro caso, ahora de *El camino*, ilustra con clarividencia la incidencia de la razón objetiva sobre la mentalidad heredada de la tradición cristiana, así como sobre la fe. Así, la Guindilla Mayor acude al sacerdote del pueblo (Delibes: 1980):

A don José, el cura, que era un gran santo, le traía de cabeza.

—Mire usted, don José —le decía, cualquier día, un minuto antes de empezar la misa—, anoche no pude dormir pensando que si Cristo en el Monte de los Olivos se quedó solo y los apóstoles se durmieron, ¿quién pudo ver que el Redentor sudase sangre? (42)

Aunque no podemos tomar el caso de la Guindilla como un caso típico, pues no es corriente una curiosidad tan incisiva como la suya, sí podemos tomarlo como muestra del efecto del racionalismo, que confía en la autosuficiencia de la razón como instrumento de conocimiento, lo cual supone, por tanto, dudar de todo aquello que, sin pruebas racionales, se da por sentado. Es justamente lo que fundamentalmente representa la filosofía cartesiana. Pero la duda parece que ya no solo alcanza la sociedad seglar, sino que también al estamento eclesiástico. Puede observarse en este caso cómo, en vez precipitarse a una interpretación intuitiva, el cura hace uso comedido de la razón a través de la duda (Delibes: 1980):

—¡Qué! ¿Es un milagro o no es un milagro, señor cura?

Don José intentó apaciguar los ánimos, cada vez más excitados.

—Yo no puedo pronunciarme ante una cosa así. En realidad es muy posible, hijos míos, que alguien, por broma o con buena intención, haya depositado el tordo en el ataúd y no se atreva a declararlo ahora por temor a vuestras iras. [...] De todas formas yo daré traslado al Ordinario de lo que aquí ha sucedido. Pero os repito que no os hagáis ilusiones. En realidad, hay muchos hechos de apariencia milagrosa que no tienen de milagro más que eso: la apariencia. (108)

Otro ejemplo que refleja claramente la coexistencia de pensamientos diferentes se descubre en el siguiente caso, también de *El camino*. Esta vez encontramos dos concepciones del mismo género, de carácter idealista; no obstante, una de ellas se desvía del cristianismo y adquiere un cariz racionalista, más abstracto, más helénico (Delibes: 1980):

De repente, el valle se había tornado gris y opaco a los ojos de Daniel, el Mochuelo. Y la luz del día se hizo pálida y macilenta. Y temblaba en el aire una fuerza aún mayor que la de Paco, el herrero. Pancho, el Sindiós, dijo de aquella fuerza que era el Destino, pero la Guindilla dijo que era la voluntad del Señor. (200)

Es evidente la reminiscencia estoica en el pensamiento de Pancho, cosa que contrasta con el pensamiento del narrador en el siguiente caso, en el cual los

acontecimientos humanos no son simplemente la consecuencia de las acciones humanas, no son la interacción del acto humano y las circunstancias que lo rodean, sino que, en el fondo, son consecuencia de las decisiones de Dios (Delibes: 1980): “Los mayores atribuían las desgracias a las imprudencias de los niños, olvidando que estas cosas son siempre designios de Dios y que los grandes también cometan, a veces, imprudencias” (203). Sea Dios sea el destino, en ambos casos hay un idealismo o un espiritualismo en el que se interpreta que la causa de los hechos radica en entidades abstractas; es decir, no solo hay un idealismo, sino que también hay, en conceptos psicológicos, un escaso locus de control interno. Como es propio de las sociedades agrícolas escasamente desarrolladas, se tiende a interpretar que aquellas cosas que escapan de sus posibilidades de control técnico están sujetas al control de otras entidades, como dios o el destino. Hay, sin embargo, una importante diferencia entre creer en el dios cristiano y el destino. De acuerdo con el cristianismo, uno puede comunicarse con Dios —no en vano se encarnó en el hombre—, de tal manera que, ante la necesidad de algo que no se puede controlar, cabe al menos la posibilidad de trasladar una demanda, mediante la oración o la rogativa, a Dios —en perspectiva *emic*— o, en definitiva, crear un cierto grado de control mental sobre la situación —en perspectiva *etic*—. Esto, en cambio, no puede ocurrir cuando, en vez de ser Dios, es el destino la causa de los acontecimientos. No solo porque con el destino, concebido tal cual, uno no puede comunicarse, sino porque el destino implica una concepción determinista inamovible que solo cabe esperar y aceptar. Sobra decir qué pensamiento es más beneficioso desde el punto de vista psicológico.

Lo que estos casos ponen de manifiesto es una situación de cambio de paradigma en la que durante cierto tiempo coexisten y se mezclan el antiguo y el nuevo paradigma, que viene caracterizado por el materialismo —o bien realismo—, por el empirismo, por el racionalismo y por otro *ismo* hasta ahora no mencionado y que también se pone de manifiesto en el resumen del *Hombre loco* de Nietzsche antes citado, concretamente: “[...] ¿no caéis en la inmensa hazaña que habéis matado? ¿Cómo es posible que el hombre haya matado a Dios?” (García, 1987: 23). Nos referimos al antropocentrismo. Véase, por ejemplo, en el siguiente fragmento de *El camino* cómo el dechado de virtudes de un hombre viene a coincidir con las características distintivas del hombre moderno (Delibes: 1980):

Le gustaba demasiado Quino, el Manco, para abandonar el campo sin quemar el último cartucho. Le gustaba porque era todo un hombre: fuerte, serio y cabal. Fuerte,

sin ser un animal como Paco, el herrero; serio, sin llegar al escepticismo, como Pancho, el Sindiós, y cabal, sin ser un santo. (103)

Grosso modo puede observarse la connotación antropocentrista cuando se afirma “fuerte, sin ser un animal”; la connotación racionalista al decir “serio, sin llegar al escepticismo” y la connotación de la moral secular, que en el fondo deriva asimismo del racionalismo, cuando se asevera “cabal, sin ser un santo”. Pero la pregunta en este momento es qué acontece para que el teocentrismo comience a dar paso al antropocentrismo; es decir, “¿Cómo es posible que el hombre haya matado a Dios?”, tal y como se preguntaba Zarathustra (García, 1987: 23). Pues bien, la ciencia y, su extensión, la técnica *han matado a Dios* o, siendo rigurosos, la mentalidad científica popular con el realismo, el materialismo y el empirismo sensorial. Más allá de un plano epistemológico y metafísico, habría que agregar otras razones, esencialmente, la mejoría del nivel del vida y bienestar hecho posible gracias al desarrollo técnico y tecnológico, pero, desde el punto de vista de la creencias, la causa diríamos que radica en los ismos antes señalados. En cualquier caso, el auge del avance tecnológico es una consecuencia del avance en la ciencia y de la mentalidad científica en la gente, que se ha ido haciendo cada vez más tolerante a la presencia de los avances y el pensamiento científico en su vida cotidiana.

En efecto, hay razones para pensar que el antropocentrismo sea una consecuencia natural del pensamiento científico. Collingwood, en su estudio acerca de la *Idea de la naturaleza*, afirma, por ejemplo, que Giordano Bruno se percata de que lo revelador de la astronomía copernicana es que no hay “diferencia cualitativa entre la sustancia terrestre y la celeste” (1950: 99). Se concibe todo como un mismo universo, el universo material visible a los sentidos y comprensible por medio de la razón. Comienza a percibirse, por consiguiente, que el ser humano se halla sujeto a las mismas leyes que rigen el universo al que pertenece. Surge de este modo la concepción del ser humano a la luz de la ciencia natural; esto es, el ser humano como una creación natural. Esto, claro está, entraña diferencias significativas con respecto a las concepciones que el ser humano había engendrado de sí mismo hasta el momento, tal y como brillantemente muestra Juan David García Bacca en su obra *Antropología filosófica contemporánea*. El filósofo explica cómo hasta época del Renacimiento el ser humano, al menos en Occidente, se entendía a sí mismo como un ser hecho por dios o los dioses. Era un ser hecho y no haciéndose o por hacerse, y, además, un ser hecho por entidades superiores. Hecho por los dioses en el caso de la antigua Grecia, en concreto, por Epimeteo y Prometeo, según cuenta el mito

platónico. Y hecho por Dios en el caso de hebreos y cristianos. Por otro lado, no solo nos creíamos hechos por divinidades, sino que además creíamos que nuestras mejores dotes eran dones, privilegios, concedidos por dios o los dioses. En Grecia “la sabiduría, la técnica y el fuego” que Prometeo roba a Minerva y Vulcano y, de otro lado, el judeocristianismo, en el cual el hombre está constituido en *imagen y semejanza* de Dios. Ahora bien, el hombre moderno que empieza a forjarse en el Renacimiento, el que representa el Nini o la Guindilla, presenta una cara muy diferente. El hombre moderno, por lo pronto, se concibe como un resultado de las leyes naturales (García, 1987): “El hombre moderno, y aquí entramos todos nosotros, no creen en el fondo que los dioses nos hayan formado del barro de la tierra, de barro y de fuego. Creemos ser todos nosotros un producto natural, hecho de elementos naturales; por una evolución absolutamente natural y espontánea” (14). Como consecuencia de ello, el hombre moderno tampoco cree que su ser obedezca en nada a dios, de tal manera que lo que le hace especial, diferente frente a otros animales, es resultado de la naturaleza y nuestro propio esfuerzo a lo largo de la historia por progresar (García, 1987):

No creemos que la técnica moderna nos la hayan regalado ni Prometeo ni Epimeteo, ni dios ninguno; y nuestra ciencia la hemos conquistado con gran trabajo, con gran gasto de nuestro cerebro.

Hemos perdido un segundo componente. Nuestro ser ya no es notado como don de los dioses; nuestras dotes, resumidas en ciencia, técnica y energía, tampoco las notamos, ni las vivimos como don recibido de los dioses. El hombre está atenido a sí mismo; es un producto natural, ha tomado en sí mismo y sobre sí su responsabilidad.

(16)

De esta suerte, el hombre moderno va llegando a la conclusión de que no debe nada a ningún dios, se lo debe a sí mismo, a su inteligencia y su inventiva, hasta el punto de que llegará a creer que ha vivido en un espejismo⁷¹, el de la teología, ingeniosamente creado por él, una escapatoria al dolor y la miseria en los que vivía sumido antes de que el progreso científico, tecnológico y moral se generalizara y transformara las condiciones de vida, mejorándolas, de las sociedades occidentales. El filósofo alemán Feuerbach es una de las mentes que más agudamente reparó en este aspecto. No desestima la

⁷¹ Recuérdese que en el anterior capítulo hemos tratado esto en profundidad. La tesis de Feuerbach es uno, como lo es la religión, de los muchos resultados cognoscitivos en el esfuerzo por dar sentido a las cosas.

importancia de la religión, pero insiste en reconocer en ella una función puramente psicológica. Así, lo comenta Ferrater Mora (1984):

El hombre crea sus dioses a su imagen y semejanza; los crea de acuerdo con sus necesidades, deseos y angustias. Las formas de divinidad en cada una de las culturas y en cada uno de los hombres son signos de sus tendencias íntimas, modos de su secreta autenticidad. Pero justamente por ello, el contenido de las religiones no debe ser simplemente criticado, sino comprendido. La reducción de la teología a la antropología es la condición fundamental para la comprensión de la historia y el hombre. (1157)

Feuerbach, como Nietzsche, revela muy claramente el giro hacia el antropocentrismo, cuya principal expresión académica y científica será, efectivamente, la antropología, como la de Juan David García Bacca antes citada. El punto coincidente no es casualidad, sino que, insistimos, viene motivado por el pensamiento científico o, más propiamente, el naturalismo, que, a nuestro juicio, propicia el materialismo o bien el realismo (Ferrater, 1984):

Frente a la tesis de la producción del mundo por el espíritu, Feuerbach sostiene que este último no es sino el nombre que designa el conjunto de fenómenos históricos y, en último término, el nombre que designa el universo, esto es, la Naturaleza, la cual es la realidad primaria. (637)

El hombre moderno, por tanto, sitúa el centro de la atención en sí mismo. Se concibe como parte de un mundo en el que radica la fuente de su naturaleza. Ahora bien, no por ello se siente insignificante, se siente, por el contrario, especial, elevado con respecto a los seres que le rodean. La superior inteligencia, la ciencia y la técnica le caracterizan y todo lo que con ellas ha conseguido lo siente como la constatación de su poder. Así, dada esta situación, el ser humano no solo es que sienta que *ha matado dios*, sino que parece ir encaminándose a suplantarle, tal y como insinúa García Bacca (1987):

¿Para qué pedir a los dioses semejante don (el de la energía y la técnica), cuando basta con un Einstein, o un Oppenheimer, o un Fermi? ¿Es que no estará el hombre, y va la última interrogación, no estará el hombre actual inventado, no solamente no depender de los dioses, sino en el fondo hacerse él mismo dios? (23)

Cuando leemos estas palabras es inevitable que se nos venga a la mente el superhombre de Nietzsche, la arrogancia del ser humano contemporáneo y el ambicioso estilo de vida de nuestro tiempo. *Las ratas* nos ofrece un pasaje que apunta en esta

dirección. Doña Resu trata de persuadir al Ratero a fin de que el Nini sea escolarizado y reciba el conocimiento necesario para resolver los *problemas* (Delibes: 2010):

[...] Pero antes debes saber que con un poco de voluntad el Nini podría aprender muchas cosas, tantas cosas como pueda saber un ingeniero. ¿Te das cuenta?

El Ratero se rascó ásperamente bajo la boina:

—¿Esos saben? —preguntó.

—¡Qué cosas! Cualquier problema que le sometas a un ingeniero te lo resolverá en cinco minutos.

El Ratero dejó de rascarse y levantó la cabeza de golpe:

—Y ¿los pinos? Mira, Ratero, ningún hombre por inteligente que sea puede nada contra la voluntad del Señor. El Señor ha dispuesto que las cuestas de Castilla sean yermas y contra eso nada valen los esfuerzos de los hombres. ¿Te das cuentas? (137)

Aunque doña Resu todavía da señales del cristianismo, su sistema de creencias no es el del viejo cristiano, más bien es el del extremo del hombre moderno, caracterizado por la ingenuidad y la férrea creencia en el poder del ser humano, la misma que desde el éxito de la Ilustración y a lo largo de todo el siglo XIX fue extendiéndose fervorosamente por todo el mundo. Por descontado, la creencia en el hombre significa —perspectiva *emic*— la creencia en el hombre científico y técnico, de tal forma que “cualquier problema que le sometas a un ingeniero te lo resolverá en cinco minutos”. La fe o la confianza de doña Resu en el ser humano no llega a ser tan intensa como para olvidarse de dios, como para no recurrir a él cuando no acierta a controlar lo que desearía —perspectiva *etic*—; sin embargo, se observa cómo dios queda cada vez más relegado a los ámbitos y *problemas* que el ser humano todavía no puede dominar, y cómo este margen, a la vista de las palabras de doña Resu, es cada vez menor: “cualquier problema que le sometas a un ingeniero te lo resolverá en cinco minutos”. Cabe preguntarse, en este sentido, si es casualidad que la secularización y el laicismo se hayan extendido como nunca antes desde que el ser humano comenzara a expandir, también como nunca antes, su poder y control sobre el medio y sus necesidades orgánicas a partir de la Revolución científica y la Revolución industrial del siglo de las luces. Cabe cuestionarse, parejamente, si el sentimiento de superioridad que se suele atribuir al hombre moderno como causa de los *males* ecológicos y políticos se halla en este acontecimiento de la historia. Porque, como sostiene García Bacca, “mientras el hombre crea que todo es don de los dioses, como todo

don, debe ser recibido agradecidamente; mas no lo puede ampliar sino por robo. Y ¿quién puede robar a los dioses?" (1987: 24), pero (1987):

Ahora creemos realmente que la técnica no la hemos recibido de los dioses como don; es conquista nuestra. La técnica moderna no tiene límites; ni en espacio, ni en tiempo, ni hacia lo pasado, ni hacia lo futuro; no se limita a la tierra; pronto vamos a poder viajar por el universo. Nos hemos desbocado técnicamente hacia la infinidad. (22)

Si seguimos ahondando en *Las ratas*, podemos hallar signos de este viraje o esta evolución de la historia contemporánea fijándonos en los valores, que, como en la *dimensión conductual* veremos, vienen condicionados tanto por el control de los factores materiales o físicos —el medio o las necesidades orgánicas—, como por los sistemas de creencias. La religión, en la sociedad de este humilde pueblo español de *Las ratas*, sigue teniendo todavía, a nivel popular, una gran presencia, pero es, como hemos observado con doña Resu, algo más consuetudinario que realmente una factor rector de los valores y la concepción de la realidad. Si nos fijamos en la jerarquía de valores por la que se rige el pueblo en sus estimaciones, observamos que el sacerdote del pueblo sigue siendo una persona importante y de cierto prestigio. Sin embargo, cada vez más —insistimos en que se trata de un periodo de transición— figuras que no tienen nada que ver con lo religioso, sino con el racionalismo, con la ciencia y la tecnología, comienzan a ostentar los puestos más venerables y solicitados. Un ejemplo puede advertirse en el momento en que doña Resu se esfuerza por convencer al Nini de que se escolarice. Para ello, trata de incentivar su imaginación haciéndole ver las cosas que podría conseguir y el estatus social que podría adquirir en caso de formarse en la escuela (Delibes, 2010):

—¿Y no te gustaría a ti cuando seas grande tener un auto como el de don Antero?

—No —dijo el niño

Doña Resu carraspeó:

—Está bien —dijo seguidamente—, pero sí te gustaría saber de plantar pinos más que Guadalupe, el Extremeño.

—Sí

[...]

—¿Conoces al ingeniero de los extremeños?

—¿A don Domingo?

—Sí.

—Pues tú podrías ser como él.

—Yo no quiero ser como don Domingo.

—Bueno, quien dice don Domingo dice otro cualquiera. Quiero decir que tú podrías ser un señor a poco que pusieras de tu parte.

El chiquillo alzó la cabeza de golpe:

—¿Quién le dijo que yo quisiera ser un señor, doña Resu? (98)

Como puede observarse, doña Resu no repara en ningún momento en el ámbito religioso y ello nos revela el fondo de su sistema de creencias, así como el de la sociedad a la que pertenece. Recomienda antes ser un hombre de ingeniería que un hombre que profese y predique la fe religiosa. Estima en el fondo más la inteligencia y el conocimiento racional del mundo o bien estima las cosas que con ello se puede lograr, como el estatus de “señor” o los objetos materiales, como el “auto”. Ello descubre, como decíamos, el sistema de valores de la sociedad, que recompensa más el ser ingeniero que el ser sacerdote.

Pero la importancia de la ingeniería y la ciencia en la jerarquía de valores de esta sociedad en mudanza se pueden encontrar también en otros pasajes. Es el caso de uno de los acontecimientos que más júbilo y esperanza traen al pueblo, nos referimos al descubrimiento del supuesto yacimiento de petróleo. El pueblo entero se ve sumido de repente en una explosión de alegría que puede resumirse con el anuncio precipitado del alcalde (Delibes, 2010): “mañana seremos ricos” (126). El hallazgo quedaba, sin embargo, pendiente de corroboración por un experto. Es de suponer, por tanto, que la persona encargada de tan expectante, esperanzadora e importante corroboración sea una persona considerada igualmente importante. Pues bien, esa persona no es evidentemente el cura, sino el “técnico” (Delibes, 2010): “—Bueno, bueno... —dijo al fin con un nervioso guiño de complicidad—, esto tiene que verlo un técnico. Esto puede ser un hallazgo”. Nótese, además, el tipo de inclinación que suponen los deseos del pueblo, que no es resignarse a la espera de una mejor y más plena vida ni peregrinar a un lugar sagrado, sino dejar de ser pobres y enriquecerse; es decir, mejorar su vida. Y, al igual que se confía en la ingeniería, se confía en la ciencia. Véase el siguiente caso en el que se busca la manera de demostrar que el Ratero se niega a abandonar la calamitosa cueva donde vive debido a una deficiencia mental (Delibes, 2010):

—Al ratero le falta de aquí. Si no rebuzna es porque no le enseñaron.

El José Luis terció:

—¿Y por qué no le hacemos un test?

—¿Un test? —Dijo doña Resu.

—A ver. Esas cosas que se preguntan. Si hay un médico que dice que está chaveta o que es un retrasado, se le encierra y en paz.

—Al justito se le iluminó la cara. (138)

La frase “Si hay un médico que dice que está chaveta o que es un retrasado, se le encierra y en paz” refleja la misma confianza en el ser humano que la frase “cualquier problema que le sometas a un ingeniero te lo resolverá en cinco minutos”. José Luis y doña Resu necesitan certificar una hipótesis y no dudan de que dicha tarea le corresponde al hombre de ciencia, que tiene la última palabra, para ellos y para las instituciones. Puede comprobarse, en definitiva, cómo la ciencia ostenta o va camino de ostentar el valor más elevado, lo cual no solo se manifiesta en las profesiones, sino también, por ejemplo, en las palabras. Así, a pesar de tratarse de un pequeño pueblo, de mayoría campesina, arraigado a una forma tradicional de hablar, va abriéndose hueco la conciencia científica a través de términos como “cyclonium”, que es la voz científica para referirse a lo que los campesinos del pueblo denominarían parásito o, como en este caso, “parásita” (Delibes: 2010):

Los hombres de pueblo decían “cyclonium”, entrecruzando los dedos mecánicamente, como veían hacer a don Ciro cada vez que soltaba cuatro latines desde el púlpito de la iglesia. A los más religiosos se les antojaba una blasfemia que se llamara “cyclonium” una parásita tan cruel y devastadora. No obstante, fuese su nombre propio o impropio, el “cyclonium” se ensañaba con ellos [...]. (112)

Como bien es sabido, las palabras, su uso o desuso, su nacimiento o eclipse, son indicadores del sustrato ideológico de una sociedad. En este caso la preferencia viene determinada por los valores. No hay necesidad de cambiar a otra palabra que designa la misma realidad si no es porque la última, por su procedencia y connotaciones, se estima de mayor valor, como acontece en este caso con el vocablo “cyclonium”.

Son ejemplos que muestran un cambio de paradigma de pensamiento, que viene impulsado por la ciencia. La gente en general, en ámbitos populares o intelectuales, no se adhiere o adopta el pensamiento científico y técnico porque sea el curso natural de la historia, sino porque se demuestra eficaz, tanto cognoscitiva como, sobre todo,

pragmáticamente. Entre tratar de influir en el designio de Dios por medio de la oración o las ofrendas con el fin de que este se resuelva a regar los campos o tratar de hacerse con el pleno control de ese problema por medio del conocimiento científico y el desarrollo tecnológico, por ejemplo, llevando a cabo la explotación de un acuífero subterráneo, el ser humano se decanta por lo último. Y resulta que la ciencia y la tecnología han ido ensanchando cada vez más el margen de su control, creyendo con ello cada vez más innecesario acordarse de dios y cayendo en el espejismo de que apenas nada escapa de las posibilidades de su dominio. Así, en la época moderna y la época contemporánea *theos* ha dado paso a *anthropos* y este se ha convertido en *theos* (García, 1987):

Y la tentación moderna es en el fondo del fondo el programa de *ser dioses*. En el fondo del fondo la humanidad está haciendo un supremo *experimento*: no el de ser *semejante* a los dioses, que no da para gran cosa, sino ser en el fondo dioses en persona. *Experimento*, no simple teoría como hasta ahora.

[...] Cuando se intenta *ser Dios*, puede pasar una de las dos cosas: primero, que se lo consiga, y es el máximamente real acatamiento que pueda hacerse a Dios; o bien puede suceder que se lo consiga, y en semejante caso, ¿qué es lo que podremos temer?

(25)

2.5 *Theos, anthorpos, theos*: antropocentrismo, vitalismo, voluntarismo

Lo que el fenómeno histórico que acabamos de describir representa en el fondo es la evolución del esfuerzo humano por conocer y entender las cosas, así como por dominarlas materialmente. Motivado por su condición problemática, la del ser menesteroso y apetente que se tiene que valer por sí mismo; por los rasgos que le caracterizan, su forma de vida quisitiva, su elevada inteligencia, que le hace más libre en su capacidad de decisión y volición, el ser humano busca progresar, mejorar, material y mentalmente, la vida o, mejor, la forma de vivir. Durante la mayor parte de la existencia humana el hombre, a pesar de su carácter inteligente y voluntarioso, ha tenido que albergar en buena parte un sentimiento de dependencia de las cosas, del medio o ambiente, cosa que culturalmente puede haber adquirido todo tipo de ropajes —en perspectiva *etic*—: dios, los dioses, el destino, el universo, los animales sagrados, etc . El sentimiento religioso de la naturaleza, como lo hemos llamado, ha sido siempre elemento característico de toda cultura humana, pero hoy es diferente. El hombre moderno, por supuesto, sigue dependiendo del medio, del universo o de un entramado inextricable de circunstancias universales; sin embargo, no es algo que sea sentido con la misma intensidad que antaño. Ha sido tal la demostración de poder de la ciencia para lograr lo que el ser humano necesita, para huir del dolor y aproximarse al bienestar, que hemos empezado a creer que no solo somos dueños de la ciencia, sino también de las leyes naturales, del medio y de nuestro destino. Este gigantesco cambio de paradigma acontecido en el sistema de creencias contrapone dos etapas en la historia humana y abre una nueva época que, en realidad, acaba de comenzar. El ser humano, una vez que se ha desprendido de dios, se siente libre de manejar su destino, no se siente dependiente, sino libre y, como consecuencia, también responsable. García Bacca insiste en recalcar el aspecto de la libertad y la responsabilidad (1987):

Para bien o para mal el hombre moderno se ha considerado como ser perfectamente natural; que no ha recibido nada de nadie, que está atenido a sus propias fuerzas, y bajo su responsabilidad. Y en este plan de un hombre que no debe nada a nadie, que todo lo tiene en su poder, se ha verificado entre otras cosas, voy a hacer alusión a una sola, un desbocamiento hacia lo infinito [...] (21)

Y, análogamente, Bertrand Russell (1969), que pone de manifiesto cómo el nuevo sentimiento antropocentrista se acentúa con el uso de la máquina, lo cual significa que no

se da con la misma intensidad en las sociedades agrícolas primarias, como todavía ocurre en la sociedad descrita en *Las ratas* (2010):

Cierto que el trabajo del campesino que trabaja su propia tierra es variado; labra, siega, cosecha. Pero está a merced de los elementos, y no se le oculta su dependencia, mientras que el hombre que trabaja en un mecanismo moderno tiene conciencia de su poder y adquiere la convicción de que el hombre es dueño y señor, y no esclavo de las fuerzas naturales. (92)

El antropocentrismo, al trasluz del teocentrismo anterior, supone una revalorización del ser humano. Dicha revalorización es, como ya hemos comentado, producto de un nuevo sistema de convicciones. Entre ellas hemos hecho hincapié en el materialismo o el realismo, que no solo conlleva la negación o la duda sobre el idealismo, con lo que eso conlleva para las religiones, como el cristianismo, sino que, además, conlleva una concepción del ser humano que, axiológicamente, comienza a fijarse más en lo físico y natural que en lo ideal y lo cultural. *El camino* nos muestra un caso muy esclarecedor, de nuevo encarnado en el joven Roque, el Moñigo. Así, se nos cuenta que la hermana de Roque, nuevamente tratando de causar miedo en su hermano, recurre a ciertas leyendas tenebrosas del acervo popular (Delibes: 1980):

Desde muy niño, el Moñigo fue refractario al Coco, al Hombre del Saco y al tío Camuñas. Sin duda fue su solidez física la que le inspiró este olímpico desprecio hacia todo lo que no fueran hombre reales, con huesos, músculos y sangre bajo la piel. Lo cierto es que cuando la Sara amenazaba a su hermano, diciéndole: “Que viene el Coco, no hagas tal cosa”, el Moñigo sonreía maliciosamente, como desafiándole: “Ale, que venga, le aguardo”. (16-17)

No es que en este caso, como sí ocurría con el tema de la muerte, no crea en la existencia de dichas criaturas, aunque no lo podemos saber seguro. Lo que sí podemos apreciar, en cambio, es la confianza desbordante que Roque tiene en sí mismo. Desconoce por completo qué clase de criaturas son esas, que, por lo que concierne a su hermana, son más que temibles, y, sin embargo, se muestra impávido y su seguridad incólume. Nótese, además, que su seguridad se cifra en “su solidez física”. No en su inteligencia, sabiduría, o conocimiento, sino en su fuerza física. Asimismo, nótese que su jerarquía de valores en lo que a un ser humano respecta viene dominada por factores puramente físicos, más correctamente, aspectos físicos y visibles a los ojos, como corresponde al empirismo sensorial: “Sin duda fue sus solidez física la que le inspiró este olímpico desprecio hacia todo lo que no fueran hombres reales, con huesos, con músculo y sangre bajo la piel”. Y,

por último, cabe llamar la atención sobre la presencia del concepto de realidad y lo que con ello se refiere: los “hombres” son “reales” por lo que tienen de fenómeno; es decir, de física apariencia. Pero, curiosa y paradójicamente, como es propio del dualismo cartesiano, de lo físico queda desplazado lo mental, de tal manera que se destacan “los huesos”, “los músculos”, la “sangre” y “la piel”, pero no precisamente el cerebro, mucho menos la mente. Es, en síntesis, un caso que revela tanto el realismo como el antropocentrismo, que viene contagiado del anterior. Y es claro el contraste con lo que podría ser una concepción del ser humano desde el idealismo, como el platónico, en el cual lo *real verdadero* no es, como bien se sabe, lo físico aparente, sino los *seres*.

Por otro lado, de la misma manera que la concepción moderna del ser humano se ciñe cada vez más a la faceta física-sensorial o la idea de producto natural, va aconteciendo lo mismo con la concepción de la realidad. Así, la realidad del ser humano, que se rige por las leyes naturales, se ciñe cada vez más a la vida física-biológica. De este modo no solo tiene lugar una revalorización del ser humano, sino, además, de la vida que le sustenta. El reflejo cultural que más claramente representa este cambio es el vitalismo. Podemos hablar de *vitalismo* en dos sentidos: el vitalismo reflejado en el ámbito intelectual y artístico, como son las filosofías vitalistas e historicistas del siglo XIX o las vanguardias artísticas, especialmente el Futurismo, a comienzos del siglo XX, y, por otro lado, el vitalismo como modo de vida instalado en la gente corriente, así como en su fondo de creencias. La tendencia a depositar la atención sobre el concepto de *vida*, a valorarla desde una perspectiva diferente, reconociendo en ella un supremo o principal valor metafísico y epistemológico, puede encontrarse en el ámbito intelectual decimonónico expresada en dos vertientes: el vitalismo científico, en el que, si bien se admite que la vida procede de la naturaleza física, se entiende como un ser y una categoría específica; y el vitalismo filosófico, que, a su vez, presenta dos variantes (Echegoyen, 1997). En primer lugar, aquellas doctrinas en las que la vida se interpreta fundamentalmente como vida en sentido biológico, sentido que revela claramente el influjo del materialismo y el empirismo. Y en segundo lugar, el conjunto de doctrinas en las que la vida se toma con un sentido biográfico o histórico, que incluye el sentido biológico, como puede advertirse en la *razón histórica* de Ortega. El filósofo español, como decimos, es normalmente asociado a esta vertiente, así como podemos encontrar casos en los que Nietzsche quedado ligado al sentido biológico de la vida. En realidad, ninguna de las dos asociaciones se corresponde exactamente con sus pensamientos, se trata de

simplificaciones que se dan en la dificultad para entender el vitalismo. Quizás cabría decir que lo que tienen de común radica en la constatación primera y más fundamental de que *se vive*.

Cualquiera de las dos variantes constituye en el fondo un ensalzamiento de la vida —terrenal, se entiende— y una invitación a formular éticas y conductas o modos de vivir teniendo bien presente la importancia que esta ahora ostenta. Nietzsche, por ejemplo, consciente de que, por mirar tanto al cielo, se había olvidado —el hombre occidental— y despreciado aquello que con seguridad se tiene; es decir, la tierra, la vida en ella, hace del aprovechamiento de la vida el centro de toda su filosofía. De tal modo que supone una invitación a vivir desplegando todo el pleno *poder*, superando el resentimiento y el rencor del pasado, practicando el juego, la risa y el placer dionisíaco. La forma de vivir de la gente corriente en el día de hoy es, a nuestro juicio, el reflejo práctico y popular de esta filosofía y la prueba más clara de que el vitalismo es el producto cultural que más agudamente capta la esencia de nuestro tiempo. Así, dios, efectivamente, parece que no existe, pero basta pensar en la idolatría con que son tratados los cantantes, actores, deportistas y *superhéroes*. Basta pensar en la ingente pluralidad de formas de ocio, disfrute y pasatiempo, así como en la importancia que han adquirido en las sociedades desarrolladas. Igualmente, hoy no se erigen altas pirámides ni catedrales como en un intento de aspirar a dios, sino que se erigen altos rascacielos que no buscan mirar arriba, sino la mejor mirada hacia abajo. Basta pensar, asimismo, en la importancia de la sensualidad, la apariencia física o que vivimos en la era de la imagen y la foto; en la obsesión por la felicidad, el hedonismo, el *crecimiento personal*, la aventura, la actividad sexual, el viaje, el afán por *vivir distintas experiencias* o la reivindicación de formas vida de corte cínico-roussoniano, como más adelante veremos en Delibes. Se trata, en definitiva, de una pujanza por la vida, de querer reafirmarse en ella, tal cual se entiende hoy; es decir, material, natural y sensorialmente, tal y como constata Ortega en *Meditación de nuestro tiempo*.

Así es que, el hombre contemporáneo, que cree en la finitud de su ser, pretende sacar el máximo partido de lo que tiene, de la vida, y, dado que se siente libre, se lanza a buscar lo que desea, con dos consecuencias, a nuestro juicio. De un lado, vivir la vida al máximo, como suele decirse, requiere asimismo dar lo máximo de sí, exige, como en Nietzsche, un despliegue de poder, de fuerza de voluntad. De otro lado, como

consecuencia del hecho anterior, el ser humano, ciego por el poder, cae en el espejismo de que todo lo puede y acaba encarnando la actitud del arrogante.

La primera de las consecuencias encaja en lo que conocemos como voluntarismo y también puede rastrearse en las obras de Delibes; es decir, en la conducta y el sistema de creencias de sus personajes. Puede advertirse muy claramente, por ejemplo, en *El disputado voto del señor Cayo*. No precisamente en Cayo, que viene a representar justamente lo opuesto, sino en los tres jóvenes protagonistas: Laly, Rafa y Víctor. El ambiente de entusiasmo, el pragmatismo político, la creencia en el poder de la política para mejorar las cosas, la creencia en la persuasión propagandística ejemplifican muy bien el espíritu voluntarista del hombre de nuestro tiempo. *Las Ratas* también ofrece muestras de este fenómeno. Quizás uno de los casos más paradigmáticos sea el ya citado de la repoblación forestal de Castilla. Cabe introducirlo de nuevo, pero fijándonos ahora en la fuerza de voluntad (Delibes: 2010):

No había tarea más apremiante y los prohombres decían: «Los árboles regulan el clima, atraen las lluvias y forman el humus, o tierra vegetal. Hay, pues, que plantar árboles. Hay que hacer la revolución. ¡Arriba el campo!». Y todos los hombres de todos los pueblos de la cuenca se desparramaron ilusionados, la azada al hombro, por las inhóspitas laderas. Pero llegó el sol de agosto y abrasó los tiernos brotes y los cerros siguieron mondos como calaveras. (88-89)

Los hombres dan palmarias muestras de confianza en ellos mismos y su fuerza de voluntad. Todavía, sin embargo, no han podido caer en el espejismo del poder omnímodo. El escaso desarrollo tecnológico les hace fracasar en su empresa y ello les hace pensar en Dios, saberse dependientes. Puede decirse, por tanto, que en *Las ratas* acontece una especie de enfrentamiento entre distintas fuerzas de voluntad: la humana y la divina. Así, doña Resu, que representa la moral burguesa, la que ya desde el siglo XIX venía ensalzando la fuerza de voluntad como virtud humana, insiste en convencer al Ratero de que el Nini sea escolarizado destacando que no basta con ser inteligente, sino que se requiere voluntad (Delibes: 2010): “Pero antes debes saber que con un poco de voluntad el Nini podría aprender muchas cosas, tantas cosas como pueda saber un ingeniero. ¿Te das cuenta?” (137). El modelo, nuevamente, viene dado por el hombre de ciencia y técnica, que simboliza la fuerza del ser humano, recuérdese: “Cualquier problema que le sometas a un ingeniero te lo resolverá en cinco minutos” (137). Pero contrapuesta a la fuerza de voluntad humana, aparece la fuerza divina, como bien constata doña Resu:

—Y ¿los pinos? Mira, Ratero, ningún hombre por inteligente que sea puede nada contra la voluntad del Señor. El Señor ha dispuesto que las cuestas de Castilla sean yermas y contra eso nada valen los esfuerzos de los hombres. ¿Te das cuentas? (137)

La situación reflejada en *Las ratas* representa la antesala de lo que hoy vivimos. Hoy la ciencia y la tecnología han hecho grandes avances y, sobre todo, su alcance se ha generalizado gracias a los frutos de las nuevas políticas económicas y la conquista en los derechos civiles. Ello ha conllevado que el sistema de creencias del hombre moderno, que antes se hallaba circunscrito al ámbito intelectual, se haya asimismo generalizado, lo cual ha contribuido a ampliar la sensación de poder en el ser humano. Así, a nuestro juicio, puede afirmarse que el actual sistema de creencias establecido en la gente viene condicionado por un *Zeitgeist* de carácter voluntarista. El ser humano, a tenor de la fuerza de la ciencia y la técnica, ha depositado una desmesurada confianza, que no es pensada, sino más bien intuitiva y vaga, sobre sí mismo. Hay razones para ello y la de mayor peso es que, como señalaba Juan David García Bacca, se sabe conquistador de sus logros, del nivel de bienestar y comodidad, del control sobre el medio y los fenómenos naturales. Todo lo cual ha conducido, en nuestra opinión, a dos espejismos. En primer lugar, el *espejismo del control absoluto*; es decir, la idea de que, aunque persisten los problemas en su realidad, antes o después será capaz de solventarlos con la capacidad de adaptación que su inteligencia le proporciona. Y en segundo lugar, el espejismo de que la vida es lo que se quiere y desea, y, puesto que se quiere y desea la felicidad, *grosso modo*, podríamos hablar del *espejismo de la vida feliz*. No es, insistimos, una idea gratuita, su razón de ser se halla en la experiencia. Cuando se ha vivido con un elevado nivel de bienestar y satisfacción, es fácil llegar a la conclusión de que la vida consiste en eso precisamente, pues la vida ha sido conocida de tal manera, lo cual nuevamente revelaría el influjo del empirismo. Y no solo que la vida *es así*, sino que la vida, cuando parece que no es de esta clase, se estaría desviando de su ser natural; es decir, que la vida, además, *debe ser así*.

Puede apreciarse esto último en la mentalidad de todo tipo de personas. Por ejemplo, a propósito de los llamados *derechos sociales*. Es curioso observar cómo muy a menudo se reclaman derechos sociales, especialmente en los países de mentalidad políticamente socialista⁷², como si se trataran de derechos naturales. Uno puede tener

⁷² Que no debe entenderse como algo necesariamente asociado a ningún partido político, sino a la ideología del socialismo político. Hay partidos políticos de corte socialista que ni siquiera entienden la

derecho a una pensión de jubilación, pero, en todo caso, eso no es un derecho natural. Hay países en los que la pensión de jubilación no existe y otros en los que sí. Cuando a estos últimos se les atisba la posibilidad de que no pueda mantenerse dicha costumbre, no meramente por capricho, sino por necesidad, como ocurre por los desajustes demográficos, es frecuente una reacción hostil cuyo fundamento suele ser una argumento vago que en el fondo radica en la idea de que la vida no debe ser así, que la pensión constituye un derecho natural, un merecido descanso. Pero lo cierto es que la naturaleza no entiende de merecidos descansos ni de pensiones naturales. En el fondo se trata de la proyección hecha a partir de la experiencia, como el haber conocido dicha costumbre en otro tiempo, la proyección de la felicidad emanada del *espejismo de la vida feliz*. Y, por supuesto, hay quienes son más susceptibles a esta especie de hechizo o encantamiento, como es el caso de los jóvenes que han crecido en los países desarrollados con un buen nivel de vida. Muchos de ellos acaban creyendo, efectivamente, que la vida es tal cual uno la desea, que la vida consiste en realizar los deseos, a veces listas de deseos, olvidando la otra parte inseparable e ingobernable de la vida, aquello en lo que tanto insistió Ortega y Gasset: la circunstancia.

Con esto de ninguna manera queremos decir que no exista la felicidad —existe desde el mismo momento en que existe la palabra *felicidad* con una multiplicidad de referentes—, de que, según sea concebida, no se pueda lograr o no se deba aspirar a ella. Lo que queremos decir es que la vida no necesariamente ha de ser así, en contra de lo que se ha instalado en la conciencia colectiva de nuestro tiempo. Uno de los problemas que esto conlleva se desvela en el momento en que el *espejismo de la vida feliz* es golpeado por la realidad. Es lo que sucede en el siguiente pasaje de *El camino* (Delibes: 1980):

Hay cosas que la voluntad humana no es capaz de controlar. Daniel, el Mochuelo, acaba de averiguar esto. Hasta entonces creyó que el hombre puede elegir libremente entre lo que quiere y lo que no quiere; incluso él mismo podía ir, si este era su deseo, al dentista que actuaba en la galería de Quino, el Manco, los jueves por la mañana, mediante un módico alquiler, y sacarse el diente que le estorbaba. Había algunos hombres, como Lucas, el Mutilado, que hasta les cercenaban un miembro si ese miembro llegaba a ser para ellos un estorbo. Es decir, que hasta la tarde aquella que saltaron la tapa del Indiano para robarle las manzanas y les sorprendió la Mica, Daniel, el Mochuelo, creyó que los hombres podían desentenderse a su antojo de cuanto

ideología de la que provienen. Y hay partidos no declarados *socialistas* que manifiestan tendencias políticas de ideología socialista.

supusiese para ellos una rémora, lo mismo en lo relativo al cuerpo que en lo concerniente al espíritu.

Pero nada más abandonar la finca del Indiano con una manzana en cada mano y las orejas gachas, Daniel, el Mochuelo, comprendió que la voluntad del hombre no lo es todo en la vida. Existían cosas que se le imponen al hombre, y lo sojuzgan, y lo someten a su imperio con cruel despotismo. (128)

Cuando se deshace el *encantamiento de la vida feliz* surgen dos efectos. Uno negativo, que es producido por el sentimiento de desconcierto, desengaño, escepticismo y frustración, que es lo que reflejan las pesimistas e hiperbólicas palabras del narrador en este texto. La historia de la cultura occidental recoge en sus anales numerosas muestras de este tipo de clima afectivo, especialmente desde la conformación del racionalismo, por ejemplo, el Barroco, el Romanticismo o el Modernismo. Y un segundo efecto, de carácter positivo, producido precisamente por la asimilación del desengaño; es decir, por el placer de saber que hemos salido de un engaño, que se deja de vivir falsamente y se comienza a vivir más lúcida y verdaderamente. Épocas culturales de este género son el Renacimiento, la Ilustración o corrientes artísticas como el Realismo.

Pero lo que acontece a Daniel es un fenómeno casi inevitable y, como decíamos, representativo de lo que le pudiese suceder al ser humano, como ya así de hecho ha sido con las guerras mundiales, en caso de continuar con esa ilusión del control absoluto y de que la voluntad todo lo puede. El problema de Daniel no es que creyera “que el hombre puede elegir libremente entre lo que quiere y lo que no quiere” (Delibes, 1980: 128), que, en efecto, así es —a menos que se crea en un asfixiante determinismo radical—, sino que creía tenerlo todo bajo su control. La experiencia de su vida le había hecho llegar a tal conclusión: lo que deseaba lo conseguía, si algo le preocupaba, podía “desentenderse a su antojo” de ello. De modo que verdaderamente llegó a creer que la vida consistía en ser feliz. Al hombre moderno de hoy le sucede algo similar. Los avances en la ciencia y la técnica, en la moral, en la política y en la economía, todo ello propiciado por el racionalismo, han logrado un nivel de vida, entre las personas de gran parte del mundo, muy elevado con respecto a épocas anteriores, por mucho que determinados sectores sociales se empeñen en hacer ver que no es así⁷³. De este modo, el ser humano empieza a creer que la vida *es* y, por si acaso, *debe ser* así. Vive colectivamente sumergido en esa

⁷³ Se puede constatar con las cifras de reducción de la pobreza a pesar del ingente incremento de la población humana.

ilusión voluntarista, “desbocado hacia la infinidad”, como dice García Bacca (1987: 22); altivo, como deja ver Ortega cuando se refiere al *hombre-masa*, que, como recoge Conill, representa la actitud del “niño mimado” (2011):

El diagrama orteguiano del hombre-masa está caracterizado por la libre expansión de sus deseos vitales y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia, dos rasgos que componen la psicología del niño mimado. Entendiendo por “mimar” lo siguiente: “no limitar los deseos, dar la impresión a un ser de que todo los que le está permitido y a nada está obligado”. (266)

No creemos que Daniel, el Mochuelo, sea un “niño mimado” ni que haga falta serlo para caer en el *espejismo del control absoluto y la vida feliz*, basta que esto suceda cuando se ha vivido en unas circunstancias benevolentes que han favorecido estas creencias, las cuales se han mantenido mientras han perdurado las mismas condiciones favorecedoras. Por otro lado, ocurre a veces que, debido al carácter inespecífico del ideal de felicidad que maneja la gente, uno se lanza a buscar la felicidad sin saber exacta y auténticamente qué se busca. Tan solo cree que no es suficientemente feliz y que ha de hacer todo lo posible para solucionarlo, debido a que, por su carácter inconformista y voluntarioso, lo cree posible. La inespecificidad de lo que busca y las ilusiones del *espejismo de la vida feliz* desembocan, sin embargo, en resultados a menudo inesperados y decepcionantes. Es lo que ocurre con Lorenzo, en *Diario de un emigrante*. Lo que conduce a Lorenzo a emprender el viaje a Chile con el fin de asentarse en una nueva tierra es la esperanza, la ilusión, de una vida mejor. Ahora bien, transcurrido cierto tiempo en aquella tierra americana, comienza a acrecentarse su sentimiento nostálgico hacia España, comienza a rememorar su vida allí y confesarse que, en realidad, no estaba tan mal. Se siente desengañado, alicaído, “ya le dije que llevo unos días con una tristeza a cuestas que no me lamo” (Delibes, 2003: 228), empieza a percibirse de que las cosas que ha dejado en España son las que pueden hacerle feliz y surge en él el deseo del retorno:

Si uno fuera como se debe ser, ya se hubiera determinado, pero ocurre que a uno le falta coraje para arrancar, no hay que engañarse. Porque la fetén es que uno ha intentado hacer la América y ha visto que no hay caso. El cimborrio del tío ya sabemos lo que da de sí, y uno no vale para andar haciéndole la rosca de por vida para luego, a lo mejor, una limosna. Luego está lo de la tía. Echas eso a un lado y ¿qué te queda? Cuatro cochinos empleos que ni te dan plata, ni categoría, ni relaciones, ni nada de nada. Allá (España) no es que yo fuese un duque, ya lo sabemos, pero uno era alguien, me parece a mí. Tocante a caceríos, no hay ni que hablar. Luego, los amiguetes. Bueno, todavía está Efrén, pero no se trata de eso, porque sales de él y hasta aquí

hemos llegado. El Oswaldo, si te he visto no me acuerdo; el don Juanito, bien está para una tarde de broma; el León, hoy sí, mañana, no. Total que para donde te vuelvas, te queda el poto atrás. Bueno, pues es lo que me digo: ¿por qué chuchas seguimos aquí? (227-228)

De este desencuentro con la realidad comienza a fraguarse un nuevo concepto de felicidad o, mejor dicho, de aquellas cosas que se creen que proporcionan la felicidad. Si antes Lorenzo ambicionaba “hacer la América”, porque con ello creía lograr aquello que estimaba necesario y, sin embargo, le faltaba, ahora repara en que no necesita tanto porque acaso lo que es menester para la felicidad se encuentra más próximo y es más sencillo, concretamente: un trabajo digno, una imagen social positiva, la pertenencia a un grupo social, el tiempo libre y las aficiones o la amistad y la familia, tal y como se infiere de sus quejas acerca de “los empleos”, la “categoría”, las “relaciones”, los “caceríos”, los “amiguetes” y los tíos. Tras el fracaso, por tanto, se produce una revalorización de las cosas que ya formaban parte de su vida; es decir, comienza a darlas un mayor valor. Ahora bien, este aprendizaje positivo derivado del fracaso es posible, en primer lugar, gracias al sincero reconocimiento del mismo: “[...] no hay que engañarse. Porque la fetén es que uno ha intentado hacer la América y ha visto que no hay caso”. Y, en segundo lugar y principalmente, al hecho de que el desencantamiento del *espejismo de la felicidad* no ha conducido a otro espejismo: el de que la felicidad no es posible o no existe. Lorenzo, por fortuna, ha logrado evitar ese trance y descubre que la felicidad sigue estando a su alcance, solo que de otra manera, una manera más sencilla materialmente, pero más compleja sentimental e intelectualmente, que demanda, como hemos dicho, una revalorización de las cosas, un mayor valor a la luz de los sentimientos y el conocimiento, y una meticulosa inspección racional de los sueños y fantasías con que el concepto de la *felicidad* es alimentado convencionalmente.

Más adelante observaremos cómo el concepto de *felicidad* preconizado o insinuado por Delibes se inclina hacia esto último que acabamos de comentar. Debemos ahora poner de relieve que el espíritu voluntarista, el exceso de querer y la falta de mesura en el poder, en la ponderación de las capacidades, inducen a veces a espejismos como el de la vida feliz, que merece la pena advertir. El caso de Lorenzo es enriquecedor en última instancia por las razones que hemos comentado, pero no siempre es así. Este tipo de *despertares* pueden quedar estancados en la frustración, el sentimiento de inseguridad y el escepticismo dogmático como actitud ante la vida —no como filosofía—. Puede observarse en el mismo Lorenzo. Antes de haber podido superar el desengaño con una

nueva y prometedora idea de la felicidad, da señales de un pensamiento nihilista, en el sentido de “la concepción del mundo del que adopta un pesimismo radical, o bien la del que adopta un punto de vista totalmente aniquilacionista” (Ferrater, 1984). Lo vemos en el siguiente fragmento de su diario (Delibes, 2003):

23 de agosto, lunes

Un mes hoy de lo Dativo. Se dice pronto. ¡Hay que ver cómo pasa el tiempo! Ni un minuto he tenido para recordarle. Así. ¡Pobre muchacho! Pero el caso es que si quieras salir de pobre en estas tierras hay que darle de lado al sentimiento. Si andas con la compasión por delante vas listo. Cuando más vive uno, más cuenta se da de que nada vale la pena de correr por ello. Y sin embargo corres, que este es el chiste. Luego, un día revientas y te entierran con pellejo y todo. (184-185)

Parece un razonamiento sensato pero se halla cargado de un pesimismo romántico en el que todo parece fatal o irremediable. Así, Lorenzo es consciente de qué habría que hacer para vivir bien: “Cuando más vive uno, más cuenta se da de que nada vale la pena de correr por ello”. Pero de nada vale, pues siente que una fuerza superior, quizás la circunstancia, el sino o bien los ambiciosos deseos producto del *espejismo de la felicidad*, le aboca justamente a lo contrario, desvelándose una especie de burla amarga por parte del destino, tal y como se desprende de la palabra “chiste”: “Y sin embargo corres, que este es el *chiste*”. A partir de ahí, “pasa el tiempo” y la muerte llega sin haberse podido corregir el desequilibrio: “Luego, un día revientas y te entierran con pellejo y todo”. La fatalidad y el pesimismo, como bien se aprecia en el léxico empleado, recuerdan, si bien con menos contundencia, a algunos de los más memorables ejemplos de nihilismo en la historia de la literatura, como los que recoge Ferrater Mora (1984). Uno, del *Fausto*, de Goethe: “Soy el espíritu que siempre niega. / Y ello con razón, pues todo lo que nace / no vale más que para perecer. / Por eso sería mejor que nada surgiera” (2366). Y otro, de *La vida es sueño*, de Calderón: “Pues el delito mayor / del hombre es haber nacido” (2366).

En síntesis, las consecuencias emocionales e intelectuales a las que puede conducir el voluntarismo del ser humano contemporáneo en una mala dirección son nefastas. Y conviene recalcar *en una mala dirección*, dado que el problema, en su radical instancia, no es el sentimiento de una elevada fuerza de voluntad, que más bien es una virtud, sino que esta se sobreponga a la razón, que representa la única garantía de que la voluntad vaya por buena dirección. Nótese el caso de las guerras. Pocas veces el ser humano hace un despliegue colectivo de fuerza de voluntad tan grande como en los conflictos bélicos.

La muerte, el sufrimiento, el horror, el miedo son obstáculos necesarios en las guerras y, sin embargo, muchas veces el ser humano ha demostrado suficiente fuerza como para afrontarlos. Semejante demostración de poder es muy loable; ahora bien, ¿está siendo bien dirigida esa fuerza de voluntad?, ¿no sería mejor acaso concentrar las fuerzas en empresas dedicadas precisamente a evitar el sufrimiento, el horror y el miedo?

Pues bien, el tema del progreso planteado en la obra de Delibes hay que situarlo en este amplio y complejo contexto caracterizado por el antropocentrismo, el vitalismo y el voluntarismo. Ello requiere, antes de nada, aclarar que el progreso puede entenderse de distintas maneras y que existe de distintas maneras. Nos hemos referido, por ejemplo al progreso en el capítulo *La condición progresiva* del ser humano, en el cual hemos pretendido sugerir que, si el progreso lo entendemos como la necesidad de aspirar a mejorar; entonces, forma parte sustancial del ser humano y, por tanto, le acompaña desde siempre. Este sentido del progreso es un sentido de carácter metafísico, o con referencias al ámbito ontológico, pero es posible también concebirlo como producto cultural, como idea más o menos convencional. Este es el sentido al que nos referimos como resultante del juego de influencias entre el antropocentrismo, el vitalismo y el voluntarismo.

El progreso como idea, como invención cultural, adquiere un perfil ya bien definido hacia el siglo XVIII, tal y como señala John Bury (2009). Puede entenderse, a rasgos generales, como un ideal, como un horizonte que anima los pasos del ser humano. El tratamiento intelectual de dicha idea, así como el predicamento de la misma en muy numerosos ámbitos, ha hecho posible que hoy forme parte del acervo popular. Es, a nuestro juicio, una emanación del vigoroso sentimiento de poder que caracteriza al hombre contemporáneo poseído del espíritu voluntarista. Pero, ¿a qué se refiere exactamente? El problema se halla cuando se ha procurado responder esta pregunta. Una de las obras más completas referidas a este asunto es *La idea del progreso*, de John Bury. En ella el autor expone una amplia panoplia de ideas y doctrinas en torno al progreso, pero ya, desde el prólogo, contempla la posibilidad de que concebirlo como “*idolum saeculi*”; es decir, como ideal de futuro. No resta importancia ninguna a dicha concepción, pues “ha servido para dirigir e impulsar toda la civilización occidental” (2009: 9), pero supone reconocer el carácter difuso e irracional de lo que en el fondo podría representar. Pues bien, en esta línea se manifestó claramente Ortega, línea que es coincidente con el sentido del progreso al que se refiere Delibes cuando afirma: “progreso de dorada apariencia, pero absolutamente irracional” (1976: 18).

Ortega, que observa rasgos religiosos en la asimilación social de dicha idea, sostiene que el *progresismo* supone una negación de la realidad humana, negación que consiste en desviar su atención de lo inmediato, de lo que se está realmente viviendo —nuevamente se advierte el reflejo del empirismo en la modernidad—, hacia la lejanía que constituye lo ideal, siendo además triplemente lejano, debido a que se trata de un idea acerca de un ideal que, a su vez, enfoca hacia el futuro, que es siempre especulativo. Sucede, entonces, exactamente lo mismo que lo que Nietzsche advertía en el caso de la religión, del cristianismo: que se vive mirando más al cielo —que constituye evidentemente el ideal— que a la tierra, que se confía en algo que no se tiene mientras se desprecia o se resta valor a lo que se tiene, a lo inmediato. Este idealismo, repudiado por Nietzsche, Feuerbach, Marx, etc, es lo que en fondo constituye el progreso. También para Ortega, quien, desenmascarándolo en *El tema de nuestro tiempo*, no duda en considerarlo un producto del culturalismo o intelectualismo; esto es, un producto del afán por teorizar y otorgar a las teorías más valor y credibilidad que lo que se tiene delante de los ojos. Así, dice Ortega (1966):

Si se mira, bien pronto se advierte que la cultura no es nunca un hecho, una actualidad.

El movimiento hacia la verdad, el ejercicio teórico de la inteligencia es ciertamente un fenómeno que en varia forma se verifica hoy, como ayer, o en otro tiempo, no menos que la respiración o la digestión. Pero la ciencia, la posesión de la verdad., es, como la posesión de Dios, un acontecimiento que no ha ocurrido ni puede ocurrir en «esta vida». La ciencia es sólo un ideal. La de hoy corrige la de ayer, y la de mañana la de hoy. No es un hecho que se cumple en el tiempo; como Kant y toda su época pensaban, la ciencia plenaria o la verdadera justicia sólo se consiguen en el proceso infinito de la historia infinita. De aquí que el culturalismo sea siempre progresismo. El sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente. Queda a perpetuidad la existencia real reducida a mero tránsito hacia un futuro utópico. Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son un solo y único ismo. Bajo una u otra denominación hallamos siempre una actitud, para la cual es la vida por sí misma indiferente, y sólo se hace valiosa como instrumento y substrato de ese «más allá» cultural. (185)

Empapado totalmente de filosofía y sentimiento vitalista, Ortega sostiene que cuando el ser humano declara que va en busca del progreso, persigue una utopía, una entelequia, cuya función es reforzar el sentimiento de seguridad y la idea de que todo lo puede, y cuyo peligro es precisamente caer en ciertos espejismos acerca de lo que no es él, el ser humano, y no es la vida y la realidad (Ortega, 1988):

La idea progresista consiste en afirmar no solo que la humanidad —un ente abstracto, irresponsable, inexistente que por entonces se inventó— progresá, lo cual es cierto, sino que, además, progresá necesariamente. Idea tal cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre. Porque si la humanidad progresá inevitablemente, quiere decirse que podemos abandonar toda alerta, despreocuparnos, irresponsabilizarnos, o como decimos en España, tumbarnos a la bartola y dejar que ella, la humanidad, nos lleve inevitablemente a la perfección y la delicia. La historia humana queda, así, deshuesada de todo dramatismo y reducida a un tranquilo viaje turístico organizado por cualquier agencia Cook de rango trascendente. Marchando así, segura, hacia su plenitud, la civilización en que vamos embarcados sería como la nave de los feacios de que habla Homero, la cual, sin piloto, navegaba derecha al puerto. (34)

Lo que nosotros hemos llamado *espejismo del control absoluto* es lo que, a los ojos de Ortega, confunde al ser humano haciéndole creer que todo se halla bien atado, que no hay nada que temer ni que pensar, sino tan solo un dejarse llevar, un seguir la inercia de lo dado. Esto, que constituirá la piedra angular de toda la ética orteguiana⁷⁴, conlleva, en verdad, el enmascaramiento de lo que, para el filósofo, es sustancial al ser humano —a pesar de la paradoja orteguiana acerca de la naturaleza sustancial del ser humano—; a saber, la inseguridad. En el capítulo *Ser humano: ser libre, responsable e inseguro* tratamos de explicar que el hombre, dada la condición problemática de la realidad en que se halla, reacciona con el deseo de progresar, valiéndose para ello de su inteligencia y libre voluntad, manifestadas tanto en el ámbito material, como acaece con la técnica, como en el ámbito mental, como ocurre con la pensamiento mágico, la superstición, la religión, la ciencia, la moral y, ahora, el progreso. Así, si para Feuerbach, dios o la religión son resultados cognoscitivos por una fundamental necesidad psicológica de buscar y encontrar el sentido de las cosas, y así controlarlas o creer controlarlas; si para Marx, influido por Feuerbach, la religión es *el opio de pueblo*; es decir, una forma de alienación como tantas otras, todas ellas, en su doctrina, surgidas no de una natural respuesta del ser humano, sino de vivir en una situación deprimente como consecuencia de un injusto sistema económico —perspectiva *emic*—; y si para Nietzsche, Dios es el resultado histórico del trascendentalismo o idealismo iniciado ya en el pitagorismo y especialmente en el platonismo y extendido subrepticiamente hasta la época moderna; Ortega afirma en el siglo XX que la idea de progreso “cloroformizó al europeo y al americano para esa

⁷⁴ Ortega hace hincapié en ser de verdad; es decir, ser auténtico, fiel a uno mismo, fiel a su circunstancia, que es irreductible a la de los demás, que no puede ser lo que hacen o han hecho otros.

sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre” (1988: 34); es decir, que le drogó, le alienó o le robó la capacidad de reconocerse a sí mismo, de percibirse de lo que es, de reconocer que su existencia es siempre, inevitablemente, problemática; siempre, inevitablemente, insegura.

De manera que puede afirmarse que el progreso, como moderna idea cultural, ha suplantado a la religión o, mejor dicho, se ha convertido en una especie de doctrina religiosa, a nivel popular muy vaga, basada en tópicos, para cuya adhesión es menester o bien recoger el testigo del pasado irreflexivamente o bien “un acto de fe” (Bury, 2009):

[...] el progreso humano pertenece a la misma categoría de ideas que la Providencia o la inmortalidad personal. Es una idea verdadera o falsa y, a semejanza de aquellas otras, no puede probarse su verdad o falsedad. Creer en ella exige un acto de fe. (17)

Pero no por ser un ideal o un nuevo sistema de creencias volcado sobre una serie de ideales es el progreso algo forzosamente negativo. Los ideales cumplen, como destacaba Bury, una función capital en el ser humano, que es proporcionarle, emocionalmente, la esperanza de algo mejor; cognoscitivamente, el control mental sobre aspectos que inicialmente se muestran sin sentido; y, ética y moralmente, el objetivo y la guía para vivir de una manera concreta. Valga mencionar el mismo caso citado por Bury. Nos cuenta el estudioso que el poeta inglés Alfred Tennyson pone de manifiesto en su obra *Locksley Hall* un hecho novedoso (Bury, 2009): “La novedad del poema estriba en la búsqueda de una cura catártica de la pena individual en la idea moderna del progreso, no en la religión o en la naturaleza. Se puede decir que marca un hito en la evolución de la idea” (333). El héroe de este poema ha sufrido un desencanto amoroso y parece abocado a estancarse en una pesadumbre típicamente romántica, pero un giro imprevisto acontece —la obra data de 1842—: el héroe no sucumbe al pesimismo, debido a que se le revela un horizonte esperanzador, que no se cifra exclusivamente en su vida, como habría sido propio del romántico, sino en la humanidad —como es propio del ilustrado, en la deslumbrante capacidad humana para superarse y, por tanto, en el sentimiento de formar parte de un colectivo total cuyo destino apunta siempre, si no a la perfección, a algo mejor (Bury, 2009):

El impulso de asiduo interés en los destinos terrestres de la humanidad, la gran ilusión de vivir en una “maravillosa era-madre”, los sueños del futuro agitan la pasión juvenil del héroe.

[...] El espléndido panorama que se muestra a Europa es “el largo resultado del tiempo” y la historia se justifica por la promesa del presente:

“Los siglos reposaban detrás de mí como una tierra fértil” (333)

El caso de Tennyson, que podía considerarse novedoso en el siglo XIX, es equiparable a otros muchos ya en el siglo XX, siglo en el que la idea de progreso ya se ha extendido a todos los ámbitos. En el ámbito popular se aprecia claramente en las ideologías de carácter político, mientras que en el ámbito intelectual adquiere distintos carices, como son las doctrinas historicistas o las evolucionistas. La filosofía del optimista Bertrand Russell es un ejemplo, tanto en lo referido al progreso moral, educativo y científico-técnico de la humanidad como en lo relativo al individuo (Russell, 1993):

El placer en sí mismo es un bien, pero no demasiado importante, y no se le puede convertir satisfactoriamente en la finalidad de la vida porque no comporta una actividad progresiva. Para lograr la felicidad es necesario tener algún fin que nunca se realiza del todo sino que siempre está en proceso de realización. (317)

En síntesis, la idea de *progreso* puede desempeñar una función positiva. Ahora bien, el hecho de asumirla consuetudinaria o irreflexivamente, como un acto fe o, en definitiva, irracionalmente conlleva también una serie peligros o de aspectos negativos, más aún cuando se trata de dirigir a la humanidad en su conjunto. Ortega insiste en resaltar el carácter ciegamente optimista de la doctrina del progreso, que ignora que no hay ninguna ley que asegure la existencia del ser humano, que le hace creerse plenamente seguro, enajenándole, por consiguiente, de lo que es su verdadera realidad (Ortega, 1988):

No hay adquisición humana que sea firme. Aun lo que nos parezca más logrado y consolidado puede desaparecer en pocas generaciones. Eso que llamamos “civilización” —todas esas comodidades físicas y morales, todos esos descansos, todos esos cobijos, todas esas virtudes y disciplinas habitualizadas ya, con que solemos contar y que, en efecto, constituyen un repertorio o sistema de seguridades que el hombre se fabricó como una balsa, en el naufragio inicial que es siempre el vivir—, todas esas seguridades son seguridades inseguras que en un dos por tres, al menor descuido, escapan de entre las manos de los hombres y se desvanecen como fantasmas. La historia nos cuenta de innumerables retrocesos, de decadencias y degeneraciones. Pero no está dicho que no sean posibles retrocesos mucho más radicales que todos los conocidos, incluso el más radical de todos: la total volatilización del hombre como hombre y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración. La suerte de la cultura, el destino del hombre, depende de que en el fondo de nuestro ser mantengamos siempre vivaz esta dramática

conciencia y, como un contrapunto murmurante en nuestras entrañas, sintamos bien que solo nos es segura la inseguridad. (33)

Pues bien, es en esta cara negativa de la idea del progreso donde debemos ubicar la crítica que Miguel Delibes lleva a cabo, así como la idea contemporánea de la crisis medioambiental. En *El sentido del progreso desde mi obra* puede entenderse que Delibes atribuye a la moderna idea del progreso la causa tanto de una crisis ecológica como de una crisis cultural. A lo largo del discurso encontramos una pormenorizada exposición de problemas de diversa índole, pero, en general, pueden aglutinarse en problemas ecológicos o físico-biológicos y problemas culturales o humanos, aunque, por supuesto, se hallan relacionados. Si nos atenemos, además, a los problemas ecológicos, cabe distinguir dos tipos en función de la causa adjudicada y en relación con la idea del progreso. En primer lugar, la serie de consecuencias físicas que el progreso, entendido como mejora de las condiciones de vida del ser humano, comporta. Y, en segundo lugar, las consecuencias físicas que se derivan del progreso entendido esta vez como idea moderna. Un ejemplo, destacado por Delibes (1976: 12), del primer caso sería la sobrepoblación humana del planeta Tierra a causa de la mejora de la salubridad, la higiene, el tratamiento de enfermedades, la alimentación, que a su vez se deben a los avances de la medicina, la ciencia y la tecnología. Y un ejemplo del segundo caso sería la organización de las sociedades supeditando todo a la economía y, más concretamente, al motor fundamental del tipo de sistema económico por el que hoy se rige el mundo mayoritariamente: el consumismo (1976: 75).

Si nos ceñimos ahora al progreso, entendido como en este último caso, como idea moderna, Delibes deja entrever dos causas principales que explicarían el carácter negativo de dicha idea: la irracionalidad y la inmoralidad. De tal modo que la idea moderna de progreso, así como los esfuerzos por ejecutarla, es negativa porque se toma sin someterse al escrutinio de la razón, sin análisis de sus consecuencias. Ello se demuestra, por ejemplo, en la paradoja de que, siendo las “sociedades civilizadas” las que se arrogan el atributo de racionales y racionalistas, procedan en este asunto sin uso de la razón, con ciega fe antropocentrista (1976: 23). Delibes insiste en este asunto haciendo referencia, nuevamente, al exceso de población humana y al consumismo. Que la población humana haya ido progresivamente en aumento no es un mal en sí mismo. Es, más bien, la consecuencia de las mejorías de la medicina, que constituyen “triunfos sobre el dolor y la

muerte⁷⁵” (26). Ahora bien, cuando, a la luz de la razón, se anticipan las consecuencias que dicho incremento conlleva en un lugar limitado, como la Tierra; y, a continuación, dichas consecuencias son ignoradas o, en el peor de los casos, ni siquiera han sido anticipadas, porque ha sido anulado el uso de la razón; entonces, el aumento de la población se convierte en signo del progreso en sentido moderno, un efecto derivado del dejarse llevar por impulsos irracionales. E igualmente Delibes señala la irracionalidad que supone el consumismo en un sistema de producción lineal, como el actual, en un mundo donde determinados procesos resultan irreversibles y en un mundo donde cada vez hay más personas que requieren consumir.

Las consecuencias de la irracionalidad también son advertidas por Delibes en el ámbito de la crisis cultural. Así, si el consumismo como práctica social se extiende y se mantiene no solo es por la conveniencia de “una minoría de grandes capitalistas” (1976: 19), sino también por el “gregarismo” (1976: 38), que aqueja, a juicio del autor, principalmente al hombre urbano. Cabe matizar, sin embargo, un aspecto a este respecto. A pesar de la condena del gregarismo, Delibes resulta notablemente condescendiente con la gente en general, a la cual parece no hacer responsable de sus decisiones y conducta en última instancia. Subyacente a esas decisiones y conducta de la gente corriente se halla la influencia tanto de los sistemas sociales como de los poderes fácticos y gubernamentales. La “dirección torpe y egoísta” (1976: 22) del progreso ha sido impuesta por “los rectores del mundo” (1976: 22) y el gregarismo surge de la homogeneización que acontece al establecerse en los individuos un mismo estilo de vida (Delibes, 1976):

La rutina laboral genera el gregarismo en los ocios, de forma que todos los hombres se procuran análogas distracciones y unos mismos estímulos, por lo general, no fecundadores, ni liberadores, ni enaltecedores de los valores del espíritu. El hombre, de esta manera, se despersonaliza y las comunidades degeneran en unas masas amorfas, sumisas, fácilmente controlables desde el poder concentrado en unas pocas manos. (38)

Pero, además de la crisis de irracionalidad, Delibes pone asimismo énfasis en la existencia de una crisis cultural, cuya manifestación más evidente es, a juicio del autor, la pérdida de “valores específicamente humanos” (1976: 20). Dicha expresión requiere una pequeña apreciación. Y es que todos los valores son específicamente humanos desde una perspectiva naturalista o científica, aquella que contempla al ser humano como

⁷⁵ Habría que omitir “la muerte” para ser exactos.

categoría definitoria: *homo sapiens sapiens*. Dicho de otra manera, hasta ahora conocemos que solo el ser humano tiene la capacidad de valorar⁷⁶, de manera que todos los valores, cualesquiera que sean, proceden de valoraciones efectuadas por seres humanos, lo cual nos permite afirmar que los valores son todos humanos, en el sentido de que todos emanan o proceden de nosotros y, por tanto, *hablan de nosotros*. Pero que Delibes se haya expresado en otros términos nos da pistas para entenderlo. Cabe pensar que si se refiere explícitamente a “valores específicamente humanos” es porque estima que hay valores no específicamente humanos; es decir, que solo algunos valores nos definen, mientras que otros, que son los que desdeña, aunque se presentan en las personas, no forman parte del ser humano. Ello conduce a la idea de que no siempre las personas se presentan como seres humanos, lo cual claramente evoca el concepto orteguiano de ser humano, que, en realidad, como ya comentamos, es un concepto, a nuestro ver, de raigambre idealista, semejante al *pienso, luego existo* cartesiano.

Recuérdese que Ortega niega la sustancia, la naturaleza, el ser estático de ser humano; es decir, niega que las personas sean siempre, en todo momento, seres humanos. Esto depende, claro está, del concepto de ser humano y la perspectiva desde la cual sea concebido. Desde el punto de vista naturalista científico, todas las personas son seres humanos, dado que se considera que todas pertenecen a una misma especie, con unas características *biológicas* universales, de tal manera que cualquier forma de conducta obedece a estas. Pero desde el punto de vista de Ortega, lo humano, lo decimos muy *grosso modo*, viene constituido fundamentalmente no tanto por una capacidad o una predisposición universal a ser o comportarse de una manera, sino por una ejecución concreta de la manera de vivir —es decir, una ética—. *Humano* es para Ortega no el que actúa —se cual sea su actuación—, sino el que actúa *verdaderamente*, el que actúa guiado por la decisión personal, por el pensamiento propio, en función de la circunstancia particular. Es decir, para Ortega, lo biológico no constituye al ser humano. Es una condición necesaria, pero no suficiente. Lo que constituye al ser humano se halla estrechamente ligado a la ética, a la manera de comportarse, y, puesto que esta es variable, también lo es el ser humano. Pues bien, la idea delibesiana de “los valores específicamente humanos” se ajusta a este paradigma de pensamiento, de modo que lo

⁷⁶ Aunque esto es discutible. Si se reconoce que los animales tienen capacidad, aunque menos consciente o más limitada, de decisión, quizás deba reconocerse que tienen capacidad de valorar las opciones entre las que son libres de elegir, valoraciones que, podemos pensar, se hallarán más vinculadas a emociones que a razones.

que interesa en este caso es discernir qué valores son esos que constituyen lo humano. Puede observarse en el siguiente texto: (Delibes, 1976):

El progreso comporta —inevitablemente, a lo que se ve— una minimización del hombre. Errores de enfoque han venido a convertir al ser humano en una pieza más —e insignificante— de este ingente mecanismo que hemos montado. La tecnocracia no casa con eso de los principios éticos, los bienes de la cultura humanista y la vida de los sentimientos. En el siglo de la tecnología, todo eso no es sino letra muerta. La idea de Dios, y aun toda aspiración espiritual, es borrada en las nuevas generaciones— seguramente porque la aceptación de estos principios no enalteció a las precedentes— mientras los estudios de Humanidades, por ceñirme a un punto concreto, sufren cada día, en todas partes, una nueva humillación. (29)

La idea variable del ser humano se observa, por ejemplo, en que se admite la posibilidad de que el “hombre” sea *minimizado*; es decir, que en función de cómo se piense y se actúe uno es más o menos humano. Por otro lado, al señalar Delibes lo que el progreso actual minimiza del hombre, nos desvela precisamente lo que cree que es. Así, el ser humano no es ni “una pieza más” ni una “pieza insignificante”. El uso de palabra “pieza” es deliberado y viene a representar el mecanicismo derivado del naturalismo; es decir, la explicación de las cosas, de la realidad, según el modelo de las máquinas (Ferrater, 1984: 2164). Aunque el rechazo del mecanicismo puede referirse al rechazo de la concepción mecanicista de la realidad, parece claro que en este caso Delibes se refiere al rechazo del sistema de organización social actual establecido al modo de la maquinaria o “mecanismo”. Concretamente, Delibes denuncia el rebajamiento del valor o la devaluación del ser humano —paradójicamente respecto al antropocentrismo— al que conduce el sistema de organización social, que, por diferentes vías, tiende a anular la capacidad de pensar de los individuos, así como la oportunidad de actuar de diferente manera, quedando “despersonalizados” y, por tanto, igualados, debilitados, *gregarizados*. Algunas de esas vías citadas por el novelista vallisoletano son: “el juguete”; es decir, la distracción y el entretenimiento fáciles; “la difusión de consignas, la eliminación de la crítica, la exposición triunfalista de logros parciales o insignificantes”, la “publicidad subliminal”, “la rutina laboral” o la dejación de la iniciativa y la responsabilidad en manos del “Estado-Padre” (1976: 37).

Puede, por tanto, advertirse aquí una cierta analogía con la concepción orteguiana del ser humano. Así, tanto para Delibes como para Ortega ser humano implica hacer uso de la razón, hacer uso de la libertad-responsabilidad para decidir y actuar por iniciativa

propia. Pero el valor del ser humano no queda confinado en el uso de la razón y el pensamiento, sino también, como puede observarse en el texto arriba expuesto, en “los sentimientos”, “los principios éticos” y “la cultura humanista” (1976: 29). Es en este punto donde puede advertirse un cierto distanciamiento de Delibes con respecto a la mentalidad científica y técnica imperante en la época. No se limita a asimilar la típica concepción racionalista y científica del ser humano, la de *animal racional*, sino que destaca otros atributos que estima igualmente importantes como “valores específicamente humanos”⁷⁷. Entre ellos, y marcando nuevamente la distancia con respecto al materialismo o el realismo popularmente asociado a la ciencia y la técnica, se hallan también las creencias de tipo “espiritual”, como la “idea de Dios”, así como el uso de la razón más allá del materialismo de la ciencia, más allá de las leyes de la naturaleza; como así se entiende cuando se refiere a las “Humanidades” (1976: 29).

Este repertorio de valores, que podría ampliarse, son los que, a juzgar por Delibes, constituyen la esencia verdadera del ser humano y los que el progreso, como idea moderna, ha ido menguando cada vez más. Se trata, en definitiva, de valores de tipo moral, referidos a cómo vivir. Es por eso por lo que, además de la irracionalidad, el carácter negativo del progreso viene dado también por la inmoralidad, cuya causa radical es, para Delibes, el establecimiento de una cultura donde se promueve y prepondera “el deseo de dominación”, patente en tres niveles de relación: “de individuo a individuo”, “de Estado a individuo” y “de Estado a Estado” (1976: 35) o, en otros términos, “la explotación del hombre por el hombre o la anulación del individuo por el Estado” (1976: 21). A ello habría que añadir, por último, la repercusión negativa que tales disputas generan sobre el lugar donde acecen: el entorno natural o, en general, el planeta Tierra. Todo lo cual inclina a Delibes a destacar el carácter negativo de la idea del progreso, así como del comportamiento guiado por esta. No ignora o minusvalora los aspectos positivos del progreso —no de la idea moderna de este—, como los avances en la medicina o la tecnología, pero insiste en denunciar el mal uso de estos, mal uso originado por la idea moderna del progreso y cuyos problemas son los ya señalados: la irracionalidad, la carencia de ética, la inmoralidad o amoralidad, la falta de empatía, la codicia, etc. Y, análogamente, tampoco desprecia el uso de la palabra *progreso* ni los aspectos positivos de este, entendido ahora como producto cultural moderno. Delibes

⁷⁷ Hay que decir, sin embargo, que la ética y la cultura humanista se deben al intelecto humano y que los sentimientos no son específicos de este, de modo que cabe admitir la posibilidad de que el ser humano sea caracterizado como *animal racional*.

acepta de esta idea la importancia de los ideales con el fin de mejorar la vida del ser humano, pero rechaza el contenido del ideal o, mejor, los resultados a los que conduce (1976):

El hombre, obcecado por una pasión dominadora, persigue un beneficio personal, ilimitado inmediato y se desentiende del futuro. Pero, ¿cuál puede ser, presumiblemente, ese futuro? Negar la posibilidad de mejorar y, por lo tanto, el progreso, sería por mi parte una ligereza; condenarlo, una necedad. Pero si cabe denunciar la dirección torpe y egoísta que los rectores del mundo han impuesto a ese progreso. Así, quede bien claro que cuando a lo largo de mis palabras de esta noche yo me refiera al progreso para ponerlo en tela de juicio o recusarlo, no es al progreso estabilizador y humano —y, en consecuencia, deseable— al que me refiero sino al sentido que se obstinan en imprimir al progreso las sociedades llamadas civilizadas. (22-23)

Por tanto, el modelo de progreso delibesiano se sustenta en el carácter “estabilizador y humano”. Por “humano” entendemos lo referido hasta ahora: “los valores específicamente humanos”. Y, por otro lado, creemos que hay que entender “estabilizador” en un sentido económico y, en definitiva, industrial y material, tal y como apunta el *Manifiesto de Roma*, aludido por Delibes (1976):

Según él (el Manifiesto de Roma), el hombre debe retomar a la vida en pequeñas comunidades autoadministradas autosuficientes, los países evolucionados se impondrán el “desarrollo cero” y procurarán que los pueblos atrasados se desarrollem equilibradamente sin incurrir en sus errores de base. Esto no supondría renunciar a la técnica, sino embrigarla, someterla a las necesidades del hombre y no imponerla como meta. De esta manera, la actividad industrial no vendría dictada por la sed de un capitalismo de Estado ni por la codicia de una minoría de grandes capitalistas. Sería un servicio al hombre [...]. (19)

“Estabilizador”, por consiguiente, vendría a significar algo así como el uso de la técnica y la industria como medio, no para satisfacer caprichos subjetivos, sino para cubrir “las necesidades del hombre”, lo cual viene a significar, en último término, un ajuste, una reducción, de la producción. Ello da a entender varias cosas: en primer lugar, se da por hecho que existen unas necesidades objetivas en el ser humano; en segundo lugar, el hecho de que en el sistema económico actual se produce en demasía, sobrepasando lo que sería suficiente para cubrir dichas necesidades; y, en tercer lugar, la idea de que lo correcto es corregir el exceso de producción tomando como referencia el umbral de la necesidad.

Delibes no especifica exactamente qué entiende por *necesidad* ni cuáles son sus límites y, sin embargo, el problema de este asunto radica precisamente en las diferencias que existen en torno a lo que se considera necesario, así como su opuesto, lo que forma parte del terreno de lo *caprichoso* o *innecesario*. Vaya como ejemplo el mismo caso del Ratero, para quien tener un refugio con el que evitar vivir a la intemperie es *necesario*, pero no así el tener que habitar en una vivienda, en una casa. Las discrepancias son claras entre unas mentalidades y otras: el Ratero estima suficiente el vivir en un refugio natural, como es una cueva, mientras que el resto de habitantes del pueblo, lo considera indigno, insuficiente. Las consecuencias económicas, materiales y ecológicas difieren igualmente de un pensamiento a otro. Así, puesto que al Ratero le basta con una cueva, consideraría innecesario toda la actividad industrial que es menester para erigir un edificio de viviendas o una casa. Podría aducir, además, que detrás de esa supuesta *necesidad* se halla la avaricia de los “capitalistas” que han *inventado necesidades* que realmente no lo son, argumento que afirma Delibes (1976: 20). Pero también podría darse la interpretación contraria, la de aquellos que consideran que es necesario un refugio más seguro arquitectónicamente, más cómodo, mejor protegido contra el frío, el viento o posibles invasores y, por consiguiente, aquellos que no considerarían innecesaria la actividad industrial y tecnológica que dicha construcción demanda.

Más allá de las dudas que nos quedan en torno al concepto de *necesidad*, Delibes considera preciso estabilizar o detener el avance de determinados aspectos consecuentes tanto del progreso como de la idea de progreso, como, por ejemplo, la producción industrial, el consumismo, la explotación de unos países a otros, el aumento de la población humana o la confianza ciega en los resultados de la ciencia y la técnica. Pero todo ello no supone en Delibes un desprecio del progreso. El autor vallisoletano desea el progreso, pero de carácter fundamentalmente ético, moral y cognoscitivo y no tanto tecnológico o material.

En suma, la crítica delibesiana del progreso ha de entenderse como la crítica de los aspectos negativos del progreso concebido como idea moderna engendrada en un marco histórico amplio, del Renacimiento en adelante, pero, a nuestro juicio, con unas coordenadas, unos factores condicionantes, muy concretos desde el punto de vista cognoscitivo: el antropocentrismo, el vitalismo y el voluntarismo. El “deseo de dominación”, la irracionalidad y la creencia dogmática en el poder de la ciencia y la técnica son derivados de este paradigma de pensamiento y mentalidad y, más

concretamente, del voluntarismo. Vivimos tiempos voluntaristas, nietzscheanos, prometeicos, como dicen algunos, y hasta tal punto es así que casi podría afirmarse que la fuerza de voluntad parece haberse sobrepuerto a la razón, con los problemas que eso puede conllevar, tal y como explicamos con el ejemplo de las guerras. Conviene, por ello, deshacer el hechizo o los espejismos en los que el hombre contemporáneo se ve envuelto creyendo ser-estar eternamente seguro. Conviene hacer uso de la razón para explorar la realidad humana ateniéndose a los hechos y no a las creencias, advertir el “peligro”, la inseguridad, que en el fondo siempre hay, como sostiene Ortega, y, en fin, conviene detenerse, como propone Delibes, y ponernos a pensar sosegadamente en el sentido de la vida y la humanidad. Así, dice Ortega (1988: 41):

Estando así las cosas, parece cuerdo que allí donde las circunstancias dejen un respiro, por débil que este sea, intentemos romper ese círculo mágico de la alteración, que nos precipita de insensatez en insensatez; parece cuerdo que nos digamos —como, después de todo, nos decimos muchas veces en nuestra vida más vulgar siempre que nos atropella el contorno, que nos sentimos perdidos en un torbellino de problemas: ¡Calma! ¡Qué sentido lleva este imperativo? Sencillamente, el de invitarnos a suspender un momento la acción que amenaza con enajenarnos y con hacernos perder la cabeza; suspender un momento la acción, para recogernos dentro de nosotros mismos, pasar revista a nuestras ideas sobre la circunstancia y forjar un plan estratégico. (41)

Capítulo 3. Dimensión conductual del problema ambiental

En el último texto de la *dimensión cognoscitiva* Ortega propugna la reflexión y la creación de “un plan estratégico” para los individuos y la humanidad (1988: 41), como contrapartida a la difusa idea del progreso y el voluntarismo irracional. Pues bien, cuando hablamos de *planes estratégicos* nos adentramos en un nuevo territorio: el conductual.

Hasta ahora hemos explorado las *raíces del problema ambiental* desde dos perspectivas que nos permiten movernos en un espacio de conocimiento común acerca del ser humano. Al comienzo de este trabajo habíamos afirmado que el problema ambiental es, en última instancia, un problema humano y, más concretamente, un problema acerca de la conducta, entendida en el más amplio sentido de la palabra; es decir, la manera de vivir y actuar. Era preciso, por tanto, una tentativa por examinar la naturaleza humana, a partir de la cual pudiesen obtenerse ciertas claves conductuales.

Ello requería, en primer lugar, ahondar en las cuestiones capitales, las referidas a la ontología humana, poniendo en entredicho inclusive la aceptación del concepto *naturaleza* para definir al hombre, tal y como hicimos recurriendo a la teoría de Ortega y Gasset. Establecimos, a pesar de Ortega, una serie de aspectos que consideramos sustanciales al ser humano, aspectos que llamamos *condiciones* porque, en efecto, creemos que condicionan la conducta y, en fin, la vida humana: *la condición problemática de la realidad, la condición progresiva del ser humano, la condición técnica* del mismo, así como *la condición inteligente, libre y responsable*. A través de las obras de Delibes, y haciendo referencia a estas condiciones, quisimos poner de manifiesto el hecho de que el problema ambiental es, en contra de lo que se piensa habitualmente, sustancial, connatural al ser humano. El hombre viene a la vida y, de súbito, se encuentra en un mundo, un ambiente, una realidad, que, por ser inconclusa, incompleta, ha de realizarse y es ya, por tanto, problemática. De tal suerte que el problema ambiental no es un acontecimiento, no es un hecho contingente, sino algo intrínseco, necesario, y perenne, que difiere, por supuesto, de la acotada idea de *crisis medioambiental*, así como de cualquier conjunto de hechos que se conciban como crisis accidental —en el sentido de no esencial, algo contingente—.

Y, en segundo lugar, una vez asentados estos fundamentos, que podemos considerar de corte naturalista, hemos procurado patentizar, recurriendo a los personajes y

sociedades delibesianas, que los problemas del ser humano son tanto materiales y orgánicos primarios como mentales, psíquicos —incluyendo, claro está, las emociones— y cognoscitivos o intelectuales. Hemos advertido, no obstante, que no es correcto separar la influencia de lo que *grosso modo* denominamos factores materiales y factores mentales, sino que, al contrario, se hallan estrechamente entreverados y en ellos tiene lugar una juego de influencias mutuas. Y, por último, hemos puesto de relieve que el problema radical del hombre, a nivel mental, es la necesidad de controlar las cosas tratando de entenderlas, buscando un sentido en ellas, sentido que bien puede materializarse después en un resultado técnico o bien quedar confinado en el plano intelectual, que, en cualquier caso, siempre se exterioriza conductualmente de alguna manera. Así, el ser humano se ve naturalmente inclinado a buscar el sentido de las cosas, cosechando en dicha empresa distintos resultados, tal y como nos mostraban los personajes de Delibes. Recuérdese, por ejemplo, la presencia del pensamiento mágico en forma de superstición en novelas como *Las ratas* o *Los santos inocentes*; la presencia de la religión, la cristiana, o la presencia de la razón al modo científico; es decir, el uso de la misma ateniéndose a ciertos principios, como los del materialismo, el realismo o el empirismo. Ello puede apreciarse de manera más clara en el Nini, de *Las Ratas*.

Con la observación de los resultados cognoscitivos obtenidos en el esfuerzo por controlar las cosas intelectualmente llegamos a los que, a nuestro juicio, caracterizan esencialmente la época histórica reflejada o aludida en las obras de Delibes, época que es también la nuestra y que distinguimos primordialmente con cuatro ismos: materialismo —o bien realismo— antropocentrismo, vitalismo, voluntarismo. Así, pudimos determinar que desde la restauración del pensamiento helénico, durante el Renacimiento, el racionalismo y la ciencia han agrandado enormemente el poder de control de las cosas a través del conocimiento y la transformación material por medio de la técnica. Ello ha transformado, y sigue haciéndolo, la situación vital del ser humano, mejorándola en muchísimos aspectos, reduciendo el sentimiento de su *condición problemática*, y desencadenando, con ello, problemas de nueva índole, como los referidos al *progreso* entendido como producto cultural.

Todo este recorrido nos predispone en mucha mejor situación para observar la conducta humana manifestada por los personajes de Delibes. El esfuerzo ha consistido en saber antes qué somos, cómo somos o cómo estamos para después abrir paso a las cuestiones del *deber ser* o, mejor dicho, del *deber actuar*; esto es, la ética y la moral.

Porque no son pocas las veces, diríamos que de hecho la mayoría, que, como apunta Ortega, se procede a “dictaminar” (1966: 100) las normas o las direcciones sin haber pasado previamente por la indagación necesaria para determinar qué es lo que se pretende y de acuerdo con qué. Los partidarios del progreso, como idea moderna, aquellos que proclaman este omitiendo preguntas como ¿el progreso de qué?, ¿progresar hasta dónde?, ¿con qué objetivo?, ¿con qué legitimidad?, ¿cómo?, encajarían en esta categoría. Parece lógico que cualquier disposición de normas deba proceder de un proceso de reflexión, de análisis, acerca de lo que se pretende con ellas. También, por supuesto, para lo relativo a los principios éticos, los cuales no pueden darse sin preguntarse anteriormente qué es la realidad, como bien se refleja en ciertos sistemas filosóficos, como el de Spinoza. Lo contrario, induce a errores. Es erróneo, por ejemplo, el contenido de la siguiente frase: *el actual cambio climático está originado por el ser humano*. El error radica en la ignorancia de la realidad natural, del funcionamiento del universo y el planeta Tierra. Correcto sería quizás afirmar que *el ser humano está acelerando el cambio climático*, pero, en cualquier caso, el clima cambia de manera natural, autónomamente, desde hace muchos millones de años, de modo que carece de sentido hacer responsable al ser humano de la causa del cambio. Otro ejemplo sería la implantación de una ley precipitada por la siguiente idea: cazar animales es malvado, así como los sujetos que lo practican. Ello implicaría que el ser humano ha sido y es malvado desde siempre. Además, el carácter universal de dicha ley, expresado en la forma “es malvado”, estaría obviando el carácter circunstancial de la vida y, por tanto, las variaciones que se producen en cuanto a por qué el ser humano caza o deja de cazar, así como de qué depende. Parecería sensato estudiar antes las necesidades del ser humano, sus opciones, sus limitaciones, sus facultades, sus razones y, en fin, su situación.

Así, la idea de la crisis medioambiental actual exige “un plan estratégico” referido al camino que desea realizar la humanidad, a sus posibilidades de actuación, a su conducta individual y colectiva, pero esto demanda, a su vez, conocer qué factores condicionan la misma. Como dejamos dicho nada más abrir la *dimensión metafísica*, el conocimiento total y exacto de los factores condicionantes de la conducta es *humanamente imposible*. Por otro lado, tampoco es nuestra intención hacer nada parecido a un tratado de la conducta humana, sino mostrar cómo el problema ambiental se expresa en la relación del ser humano consigo mismo, entre sujetos, y con el entorno, así como con los elementos que lo componen. No obstante, creemos conveniente, señalar, sin ánimo de ser

sistemáticos, algunos pilares fundamentales de la conducta, aparte de todo lo ya comentado en la *dimensión cognoscitiva* y la *dimensión metafísica*.

Brevemente, podemos afirmar que la conducta se halla condicionada por los instintos determinados por los genes, instintos entendidos como reacciones naturales o “conjunto de acciones y reacciones primarias, primitivas y no conscientes” (Ferrater, 1984). No vamos a traer aquí el debate en torno al grado de influencia de los instintos sobre la conducta humana. Nos limitaremos a señalar que existen diferencias de opinión y que estas se explican en gran parte tanto por el grado de conocimiento del ser humano como por el paradigma de pensamiento sobre el que se le considera. Así, es habitual restar importancia a los instintos en los ámbitos intelectuales, más aún en corrientes intelectualistas o culturalistas, y, en cambio, es frecuente que a nivel popular se repare más en los instintos animales que en la faceta distintivamente humana; es decir, lo cultural. Nosotros nos ceñimos al *primer postulado de la naturaleza humana* fijado por Salvador Giner, en el cual se afirma que el ser humano, entre otros muchos aspectos, “se expresa según las tendencias biológicas de respuesta emocional e instintiva” (1983: 34). Es, por lo tanto, importante percatarse de que el comportamiento de los individuos viene, en su radical instancia, condicionado por respuestas predeterminadas, incorporadas en un bagaje innato que tiene como fin la conservación de la vida.

Es importante tenerlo presente, por ejemplo, para los aspectos relativos a la ética. Si volvemos al ejemplo citado, el de la caza de animales, podemos observar que la aceptación de una ética que censurara dicha conducta tendría una validez limitada, limitada concretamente por el instinto alimenticio y las circunstancias adyacentes. Solo una ética extrema o fanática podría aceptar, por ejemplo, que, en caso de hallarse un individuo en peligro de muerte por inanición, no le estuviera permitido o no se considerara éticamente justo matar a un animal con el que poder alimentarse.

Si nos atenemos a los instintos, hay un personaje en las obras de Delibes que enseguida se nos viene a la cabeza: el Ratero. Evidentemente, el Ratero es un ser humano, es, aunque no lo parezca por ciertos aspectos, *homo sapiens*; no puede ser, consecuentemente, un ser puramente instintivo o carente de raciocinio. Sin embargo, su comportamiento se demuestra muchas veces meramente instintivo, impulsivo, sin apenas filtro cultural o racional. Son numerosos los casos donde puede advertirse. Por ejemplo, cuando doña Resu procura hacer ver al Ratero que el Nini debería pasar por la escuela (Delibes, 2010):

—¿Has reflexionado, Ratero? —le dijo al verle.

—El Nini es mío —dijo el Ratero hoscamente.

—Escucha —agregó el Undécimo Mandamiento—. Yo no trato de quitarte al Nini, sino de hacerlo un hombre. Doña Resu solo pretende que el chico se labre un porvenir. Así, el día de mañana tendrá el «don» y ganará mucho dinero y se comprará un automóvil y podrá pasearte a ti por todo el pueblo. ¿No te gustaría, ratero, pasearte en automóvil por todo el pueblo?

—No —dijo secamente el tío Ratero. (136-137)

No parece que doña Resu pretenda arrebatar el niño al ratero, diríase que tan solo pretende asesorarle con buena intención; sin embargo, este se obstina tozudamente, irreflexivamente, en interpretarlo como si fuese una invasión de su potestad. Es como si estuviera guiado por una especie de instinto de la propiedad. Lo mismo ocurre cuando los esfuerzos por persuadirle de que abandone la cueva en aras de una digna vivienda resultan en balde (Delibes, 2010): “la cueva es mía” dirá (137). Y es que la conducta del Ratero revela una fuerza bruta instalada en el instinto o en los actos mecanizados, un *homo sapiens*, pero de escasa inteligencia (Delibes, 2010): “El tío Ratero rara vez pronunciaba más de cuatro palabras seguidas. Y si lo hacía era mediante un esfuerzo que le dejaba extenuado, más que por el desgaste físico, por la concentración mental que aquello le exigía” (2010: 31). Por supuesto, un comportamiento irracional, impulsivo o instintivo como el suyo, o como el que en el fondo representa la idea del progreso, puede traer graves consecuencias (Delibes, 2010):

El Nini oyó los pasos apresurados y alzó los ojos y vio al tío Ratero, aplastando en largas zancadas las cañas desmayadas del trigal. Llevaba la pincha en alto y gritaba algo inarticulado que no llegaban a ser palabras. Al alcanzar el borde del arroyo no se detuvo. Saltó en el agua, chapoteando como impulsado por una fuerza irracional y se echó sobre el muchacho con el hierro en alto. El Nini apenas tuvo tiempo de incorporarse, asirle de la raída americana y tirar hacia atrás con todas sus fuerzas, mas el muchacho de Torrecillólogo prendía ya la muñeca del Ratero manteniendo su pincho distante, mientras voceaba: “Date a razones, ¡coño!”. Pero el Ratero mascullaba palabrotas y murmuraba obcecadamente: “Las ratas son mías. Las ratas son mías”.

[...] Todo fue instantáneo como un relámpago. Las manos del muchacho se distendieron y el pincho, al caer, quedó oculto en el barro. El Ratero se separó de él resollando y, entonces, el muchacho de Torrecillólogo avanzó hacia el Nini torpemente, dando traspies, los ojos desorbitados y, al pretender hablar, un borbotón

de sangre le cortó la palabra. Permaneció unos segundos inmóvil, tambaleándose, y, al cabo, cayó del lado derecho y cerró los ojos como si descansara. (183-187)

Resulta gracioso ver cómo el individuo irracional solicita “darse a razones”. Pero, al margen de ello, lo interesante es comprobar que la conducta humana se halla condicionada por los instintos, así como que la presión ejercida por estos es variable y varía en función de las circunstancias, como las que llevaron al Ratero a obsesionarse con el muchacho de Torrecillólogo.

Formando parte de un nivel *primario*, pero no por ello menos fundamental, se halla la *respuesta emocional* que destacábamos con la cita de Salvador Giner. Las emociones, que podrían entenderse también como pasiones o sentimientos, constituyen un “afecto general en relación con (y también en contraste con) lo intelectual y volitivo” (Ferrater, 1984: 915); es decir, se trata de factores que condicionan tanto la actividad racional como la desiderativa junto con la reacción volitiva. Muchos tipos de conducta pueden explicarse a la luz de las emociones, especialmente cuando se trata de comportamientos que reflejan irracionalidad. Así, cabe preguntarse, por ejemplo, si el progreso, como idea moderna, esconde algún tipo de emoción o sentimiento que pudiera arrojar un poco de claridad al respecto. Plantéese el hipotético caso de que subyaciera tras la institución del progreso la emoción del miedo, emoción que es natural, que acaso resulte acentuada como consecuencia de la mentalidad de la época, la del realismo-materialismo, y que el ser humano estuviera rechazando, reprimiendo, dicha emoción por medio de un mecanismo de negación psíquica.

Por otro lado, las emociones son un aspecto fundamental para cualquier ética configurada sobre la base de las relaciones: las relaciones con los semejantes, con los animales, con el entorno natural. Así, lo afirma Jesús Mosterín, haciéndolo extensible a la moral (2014): “La consideración moral que tenemos hacia los animales depende de nuestra empatía y compasión” (264). En este sentido, conviene, al menos, dejar señalados ciertos temas de suma importancia como son los factores que condicionan la empatía y los sentimientos compasivos, la capacidad para influir en el sistema emocional por medio de la racionalidad o la influencia perturbadora o motivadora que las emociones ejercen sobre la razón y la voluntad.

En otro nivel hay que introducir la razón o la racionalidad como factor condicionante de la conducta. Y en este punto es preciso hacer una distinción entre la

ética y la moral. Ambas tienen su génesis en un acto consciente o racional en cierto grado, pero, mientras que la conducta guiada por la moral no siempre implica un uso previo de la razón en un ejercicio de reflexión, la ética exige un deliberado esfuerzo de análisis racional. Esto es así, al menos, en conceptos técnicos, si bien es cierto que muy a menudo encontramos usos intercambiables con los términos *ética* y *moral*. Así es que, recalcamos que, por nuestra parte, cuando hablamos de *moral* nos referimos a la antigua definición de *ética*; es decir, “filosofía de las costumbres” (Ferrater, 1984: 2272), entendiendo por *costumbres* “el conjunto de normas y actitudes” (Ferrater, 1984: 1057) que marcan el comportamiento en una sociedad sin necesidad de que quienes se rigen por ellas hayan participado en su creación, pero con el requisito de que las hayan asimilado como costumbre. Y, por otro lado, cuando hablamos de ética nos referimos a aquellas ideas relativas al comportamiento que hayan emanado de “una explicación racional” o que se hallen “filosóficamente justificadas” (Ferrater, 1984: 1056).

Esto tiene las siguientes consecuencias con respecto a la racionalidad como factor condicionante: si hacemos referencia a ciertas conductas influidas por aspectos éticos, estaremos considerando que dicho sujeto ha pasado por un ejercicio de deliberación acerca de cómo querer comportarse. Y, en cambio, si tratamos acerca de una conducta motivada por aspectos morales, no necesariamente hay implicado un uso de la razón. Así, destacábamos anteriormente que la idea moderna del progreso se mantiene a pesar de que su contenido es vago y muchas veces irracional. Ello es debido a que se transmite consuetudinariamente sin cuestionamiento alguno, como los clichés, como tantas otras cosas de la cultura. Una muestra clara a este respecto se descubre en un fragmento ya citado del *El camino*, concretamente el momento en el que Daniel se siente angustiado por la idea de pecado tras haber robado unas manzanas —en perspectiva *emic*— o adquirido unas manzanas —en perspectiva *etic*— de la propiedad del Indiano. A pesar de que el don José, el cura, la autoridad en materia de pecados, le exculpa o le sugiere que no hay razón para angustiarse, Daniel seguía agitado y temeroso (Delibes, 1980: 87). Es un claro ejemplo del influjo de la moral, de las ideas morales absorbidas culturalmente en la infancia, de tal manera que, aunque la razón le muestra que no hay que temer, en el fondo de su conciencia cree estar contraviniendo una norma que le enseñaron a respetar. Es, por tanto, también un ejemplo de predominio de la influencia emocional sobre la racional. Otra muestra se da en el caso del asesinato del muchacho de Torrecillóriga a manos del Ratero, en *Las ratas*. A pesar de que el instinto y la emoción, en determinadas

circunstancias, pueden conducir a un forcejeo y, en fin, a un asesinato, hay, antes de llegar a ese extremo, multitud de barreras psicológicas que podrían frenar las pasiones: en primer lugar, otro tipo de emociones, como la empatía o la compasión, o el miedo a ser estigmatizado o castigado por la ley, que representa parte de la moral de una cultura; o bien, si no, unos principios éticos que pudiera albergar la persona y que contribuyeran a frenarle mecánicamente. Pero esta fuerza bruta que es el Ratero parece implacable a todas estas barreras, lo cual conlleva ciertos problemas cuando la vida se hace en sociedad, como bien sabe, en claro contraste, el Nini (Delibes, 2010): “—No lo entenderán —dijo. / —¿Quién? — dijo el Ratero. —Ellos —murmuró el niño” (2010), donde “ellos” representa la sociedad y “no lo entenderán” la transgresión de la moral y la ley.

Así es que, además de los instintos y las emociones, es importante constatar el influjo irracional de las costumbres, los hábitos y los usos adquiridos, como los referidos a la conducta moral, que constituye una gran parte de la cultura. Y es que, en efecto, la cultura es otro de los grandes factores condicionantes de la conducta. Parejamente al caso de los instintos, se estima una capacidad de influencia mayor o menor con respecto a estos en función del conocimiento que se posea acerca del ser humano, así como en función de la perspectiva de pensamiento. No hay ninguna duda, sin embargo, de que cada individuo humano se halla condicionado en buena proporción por la cultura, inclusive en aquellos casos en los que *a priori* no se aprecia ostensiblemente. El Ratero, vaya por caso, parece un ser primitivo, poco civilizado o culturalizado, pero es que el ser humano primitivo ya es todo un alarde de cultura. El desarrollo de la técnica, la creación de utensilios, el conocimiento referido a la caza y la recolección, el conocimiento relativo a la organización social y, especialmente, el lenguaje humano, con sus palabras e ideas, cualitativa y cuantitativamente diferente al de otras especies, son elementos que ya forman parte del ser humano primitivo, elementos que, para antropólogos como Marvin Harris y otros muchos, constituyen la piedra angular de la antropogénesis —como hecho decisivo para el desarrollo de la inteligencia— y la esencia del ser humano. Porque es cierto que hay en el reino animal muchas muestra de cultura, pero parece que ninguna especie se ha hecho depender tanto de ella como la humana, que la ha desarrollado a un nivel que no tiene parangón, al menos, en el planeta Tierra.

Todo lo cual nos conduce a poner de relieve el carácter social, por un lado, e histórico, por otro, de la cultura, así como el sinsentido que supondría la tentativa por desprenderse de la misma, como más o menos viene a representar la tradición popular del

pensamiento cínico-roussoniano. Porque mientras haya ser humano, hay cultura. Esto, no obstante, no debe servir como base para ciertas afirmaciones que consideramos erróneas. Así, en una determinada ocasión de *El disputado voto del señor Cayo* Víctor afirma lo siguiente: “la vida es cultura” (Delibes, 1993: 162). Se trata de una reducción o equiparación de la vida a la cultura, propia de lo que Ortega denominaba la *beatería de la cultura*; es decir, propia de quienes se mueven en paradigmas de pensamiento intelectualistas o culturalistas, que, de tanto sumergirse en dichos ámbitos, han engendrado el espejismo de que la vida consiste en ello. Típico pensamiento decimonónico y de los ámbitos intelectuales contrario al vitalismo e incluso al existencialismo, que se esfuerzan por resaltar la idea de que antes que el *pienso, luego existo* se halla el *existo, luego pienso*. Otro asunto sobre el que cabe llamar la atención es que no debe confundirse la cultura con los productos culturales. La cultura permanece, mientras que los resultados culturales van variando, evolucionando, naciendo y muriendo. Así, Víctor lamenta que se haya “dejado morir una cultura sin mover un dedo”, refiriéndose con ello a una cultura en particular: la cultura rural de Castilla y León. Ello no implica realmente que la cultura desaparezca, sino que sus resultados están sujetos a la transformación. Y otro asunto es también cómo popularmente se concibe la cultura, que suele quedar constreñida a la burda noción de las cosas relativas al Ministerio de Cultura de cualquier gobierno o a las cosas del ámbito intelectual. Un ejemplo de este último caso se halla precisamente en la réplica que Rafa, el compañero de Víctor, espeta a Víctor a raíz de su lamentación. En ella Rafa asocia vulgarmente la cultura a las egresias figuras de la historia intelectual (Delibes, 1993):

—No hay derecho —murmuró. Y recostó la nuca en el respaldo del asiento.

—¿ A qué no hay derecho, macho?

—A esto —dijo Víctor, apuntando a los últimos edificios del pueblo—: A que hayamos dejado morir una cultura sin mover un dedo.

Rafa volvió la cabeza y le miró con unos ojos redondos, como platos:

—Tampoco es eso, joder, no te pases. El señor Cayo será una casta y todo lo que tú quieras, pero no es Einstein. (161)

De manera que la cultura es intrínseca al ser humano y su influjo resulta inevitable, a pesar de que los individuos no sean conscientes de ello en muchas ocasiones. Ello entraña no solo lo relativo a las costumbres conductuales y actitudinales, la moral, sino también el conjunto de cosas materiales e inmateriales creadas por el ser humano, así

como el conocimiento y los sistemas de creencias y valores, que son transmitidos de generación en generación e interiorizados irreflexivamente durante la infancia, tal y como señala Salvador Giner (1983: 154). Así, cada sociedad y persona es heredera de un legado cultural que es fruto de la condición progresiva del ser humano, una especie de equipaje que le predispone en mejor situación para llevar a cabo la vida. Ahora bien, todo ello también tiene una contrapartida, lo que, tomando las palabras de Delibes, podríamos llamar *el culatazo de la cultura*, que es lo que, en nuestra opinión, se halla en el fondo y raíz de las historias del autor vallisoletano, aquello que le lleva a reivindicar la infancia, el prójimo y la naturaleza.

3.1 A la conquista del control: estoicismo

Decíamos que la conducta del ser humano viene motivada por, entre otras cosas, los instintos, las emociones, la racionalidad, las costumbres, la moral y, en general, la cultura. Y que todo ello puede explicarse ateniéndonos a los rasgos que distinguen la naturaleza y realidad humanas. El ser menesteroso, quisitivo, libre y responsable le impulsan, como ya explicamos, a hacerse cargo de la situación problemática en que se halla, a vivir y sobrevivir, en definitiva. Así, trata de resolver el problema principal, que es el realizar la vida que tiene por hacer, e inmerso en esa radical tarea va topándose con multitud de problemas que le comprometen en su tarea principal y que ha de ir subsanando particularmente en su día a día. Ello supone que, de buenas a primeras, el ser humano se encuentra en una situación cuyo control total nunca puede alcanzar, pero que, sin embargo, aspira naturalmente a ello y lo que efectivamente logra en el transcurso de dicha empresa es aumentar el control sobre las cosas. Pues bien, la cultura representa el conjunto de esfuerzos —y consecuciones— por controlar mental y materialmente estas cosas. Es el despliegue de actos que el ser humano ejecuta con el fin de anclarse a su existencia y apaciguar así su inseguridad, tal y como destaca Ferrater Mora a propósito de Ortega (1956):

Pues la cultura no es un inútil lujo en la vida: es el bote que lanzamos y al cual nos agarramos con el fin de no hundirnos en el abismo de la inseguridad que por doquiera nos amenaza. Si el hombre es un “ser cultural” no es, pues, por casualidad. La cultura sirve para no naufragar y no sólo para entretenér. (39)

Nótese cómo Ferrater Mora incide en desacreditar el sentido banal que el concepto *cultura* ha adquirido en las modernas sociedades desarrolladas, el mismo al que antes aludíamos cuando descartábamos que pudiese entenderse, en su hondo sentido, como algo relativo a los ministerios de cultura gubernamentales. Pero más allá de esta anécdota, debemos entender que el ser humano inventa o desarrolla todo tipo de cosas con el fin de controlar la situación en que se encuentra y que los resultados culturales varían en función del sentimiento de dependencia de la naturaleza o, de otro modo, en función de del sentimiento de su poder y capacidad. Así, cuando este se ve eclipsado por los avatares de la vida, de las circunstancias, de dios o los dioses, del universo o el entorno natural el hombre tiende a una conducta caracterizada por “la sumisión al destino y la resignación” (Gehlen, 1993: 160). Es lo que en conceptos psicológicos supondría el predominio de un

locus de control externo en detrimento de un locus interno. Ahora bien, el ser humano, como hemos dicho, parece naturalmente inclinado hacia el control, de modo que en cierta manera la resignación le contradice. Así es que finalmente no se conforma y ensaya una nueva solución, que si no es técnico-material, será mental; y si no es un sentido, será otro nuevo, inclusive cuando se trata de la propia resignación. Es decir, que, ante la resignación, el ser humano no se resigna y procura para ello hallar una justificación verosímil para la misma, que, a la postre, supone un verdadero no resignarse, un verdadero control. Es el caso ya comentado del cristianismo o el caso del estoicismo.

Un modo de vida o una conducta caracterizadas por el estoicismo, no tanto como ética consciente, sino como costumbre adquirida generacionalmente se halla en algunos de los personajes de Delibes. La síntesis de este comportamiento podría cifrarse en la expresión *sabia resignación* o *sabia aceptación* de las cosas. Ello obedece a un entramado intelectual que parte de la lógica, pasa por la física y acaba en la ética, fundamentada en una particular concepción del mundo que conduce al siguiente imperativo para lograr la *eudaimonia* o *felicidad*: “vivir conforme a la naturaleza; esto es, conforma a la razón, pues lo natural es lo racional” (Ferrater, 1984: 1038). El trasfondo intelectual de la ética estoica no suele manifestarse, como comentábamos, de manera consciente en la gente, lo cual implica que no es posible admitir el hecho de que la gente actúe con verdadero sentir estoico, pues ello requiere comprender y asimilar la ley cósmica en la que se basa, la llamada “ley de bronce” (Mosterín, 2013: 148). Solo conociendo esta teoría, como el que conoce la historia de los *Evangelios* para el cristiano, cabe la posibilidad de trocar una simple y universal resignación en otra muy concreta, en una alegre resignación estoica. Sin embargo, dado que el estoicismo ha sido, como apunta Ferrater Mora, “una constante en el pensamiento occidental” (Ferrater, 1984: 1036), de manera muy acusada en culturas como la española, tal y como pusieron de relieve Ángel Ganivet o María Zambrano, sí es posible encontrar rastros actitudinales que vagamente resuenan a estoicismo.

Es el caso del Ratero y, especialmente, por su carácter más racional, el Nini. En ambos domina una actitud vital de aquiescencia, de aceptación de su destino o, mejor dicho, de su situación. Es algo que contrasta con la mayor parte de sus vecinos, que, ante la pesadumbre de las adversidades diarias, no renuncian a la ciencia y la técnica para cambiar sus vidas cuando las rogativas y peticiones a Dios no dan el resultado esperado. En cambio, el Nini y el Ratero parecen más resistentes a cualquier tipo de cambio sustancial que pueda producirse en sus vidas. Hemos comentado ya varios pasajes en los

que se descubre esta idiosincrasia conformista. Cabe recordar nuevamente el caso de la cueva en la que habitan el Nini y el Ratero, que, por cierto, es descrita por el narrador con un símil hiperbólico claramente evocador de la Fábula de Polifemo y Galatea (Delibes, 2010): “La cueva, a mitad del teso, flanqueada por las cárcavas que socavaban en la ladera las escorrentías de primavera, semejaba una gran boca bostezando” (12). En dicha cueva moran el Nini y el Ratero con evidente peligro de muerte (Delibes, 2010):

Para poder encender fuego dentro de la cueva, el tío Ratero horadó los cuatro metros de tierra del techo con un tubo herrumbroso que le proporcionó Rosalino, el Encargado. El Rosalino le advirtió entonces: “Ojo, Ratero, no sea la cueva de tu tumba”. [...] El José Luis, el Alguacil, les presagiaba calamidades sin cuento: “Ratero —decía—, cualquier noche se prende la paja y os achicharráis ahí dentro como conejos”. (66-67)

Sin embargo, a pesar de vivir en tan precarias condiciones, a pesar de las sugestivas ofertas de abandono, el Ratero se empecina en evitar el cambio, en quedarse como está (Delibes, 2010): “Te doy una casa por veinte duros y tú que nones. ¿Qué es lo que quieras, entonces? El Ratero mostraba sus dientes podridos en una sonrisa ambigua, entre estúpida y socarrona: —Nada —decía” (13). Pocas respuestas puede haber tan evocadoras del estoicismo como esta: “¿Qué es lo que quieras, entonces?”, “Nada”. Con un sentencioso “nada” el Ratero estaría encarnando, si no fuera por su carácter irracional, la célebre *apátheia* o apatía estoica. Recuérdese que para el estoico la felicidad radica en la virtud y esta radica en un modo de vida ascético, “en la propia autosuficiencia que permite al hombre desasirse de los bienes externos” (Ferrater, 1984: 1038). Ello puede conseguirse parcialmente, según estoicos, pero también epicúreos y escépticos, a través de la *apatía*, que viene a significar “ausencia de pasiones”, “disposición de ánimo gracias a la cual el sujeto es indiferente emocionalmente ante los sucesos o acontecimientos que le toca vivir” (Echegoyen, 1995: 112).

Más aún que el Ratero el Nini simboliza la ética y el carácter estoicos como forma de lograr el control sobre las cosas. Cabe recordar su negativa a ir a la escuela (Delibes, 2010): “— ¿Y la escuela? ¿Por qué no vas a la escuela, Nini? /— ¿Para qué? /— Mira qué preguntas. Para aprender. /— ¿Se aprende en la escuela?” (96). Es fácil advertir en las respuestas una indiferencia propia de la apatía estoica, al igual que en el siguiente caso (Delibes, 2010):

— ¿Y no te gustaría a tu cuando seas grande tener un auto como el de don Antero?

—No —dijo el niño

Doña Resu carraspeó:

—Está bien —dijo seguidamente—, pero sí te gustaría saber de plantar pinos más que Guadalupe, el Extremeño.

—Sí

[...]

—¿Conoces al ingeniero de los extremeños?

—¿A don Domingo?

—Sí.

—Pues tú podrías ser como él.

—Yo no quiero ser como don Domingo.

—Bueno, quien dice don Domingo dice otro cualquiera. Quiero decir que tú podrías ser un señor a poco que pusieras de tu parte.

El chiquillo alzó la cabeza de golpe:

—¿Quién le dijo que yo quisiera ser un señor, doña Resu? (98-99)

Incluso cuando el Nini responde afirmativamente se muestra apático, seco. Ya hemos comentado que no se trata de un niño normal, que a veces parece de otro mundo, y ello se observa en su carácter. Efectivamente, es un niño más bien anímicamente frío, no fácilmente conmovible o alterable, que nos permite asemejarle al ser estoico. Hay muchas muestras de ello a lo largo de la narración, pero cabe recordar un momento en el que cabría pensar que cualquier persona presentaría gran agitación y nerviosismo en el ánimo y la conducta y, sin embargo, no es así en el caso del Nini, nos referimos al espeluznante momento del asesinato del joven de Torrecillórigo y su perro (Delibes, 2010):

El Ratero se separó de él resollando y, entonces, el muchacho de Torrecillórigo avanzó hacia el Nini torpemente, dando traspiés, los ojos desorbitados y, al pretender hablar, un borbotón de sangre le cortó la palabra. Permaneció unos segundo inmóvil, tambaleándose y, al cabo, cayó del lado derecho y cerró los ojos como si descansara. Aún se estremecieron sus piernas convulsivamente dos o tres veces. Luego le sobrevino un nuevo vómito y, como si quisiera impedirlo, volvió el rostro lentamente y ocultó sus facciones en el fango.

El Nini levantó los ojos espantados hacia el Ratero, pero este, resollando aún, se aproximó al cadáver y rescató su pincho de hierro. Después se encaminó a donde los perros se revolcaban, sujetó al Lucero por la piel del cuello y de un tirón lo separó de la Fa. El animal intentó en vano morderle la muñeca, revolviéndose furioso, pero el Ratero acuchilló tres veces el corazón sin piedad y, finalmente, lanzó su cadáver sobre el del muchacho.

La Fa gañía y se lamía sin cesar las mataduras del lomo cuando el Ratero se acercó al cauce y lavó la sangre del pincho meticulosamente. El Nini se sentó en el ribazo y se acodó en los muslos. La Fa se llegó a él y se alebró a sus pies temblando, en tanto el Loy miraba rutando los dos cadáveres cuyas heridas se iban llenando paulatinamente de moscas. Al regresar el tío Ratero junto al Nini, media docena de buitres aparecieron de improviso volando muy altos sobre el Pezón de Torrecillórigo. El niño miró al Ratero que jadeaba aún y el Ratero dijo a modo de explicación:

—Las ratas son mías.

El Nini señaló con el dedo al muchacho de Torrecillórigo y dijo:

—Está muerto. Habrá que dejar la cueva.

El Ratero sonrió socarronamente:

—La cueva es mía —dijo.

El niño se levantó y se sacudió las posaderas. Los perros caminaban cansinamente tras él y al doblar la esquina del majuelo volaron ruidosamente dos codornices. El Nini se detuvo:

—No lo entenderán —dijo.

—¿Quién? —dijo el Ratero.

—Ellos —murmuró el niño. (186-187)

Lo menos que un niño podía manifestar ante un acontecimiento tan estremecedor como este es unos “ojos espantados”. Lo más probable es que un niño normal en semejante situación quedara en total estado de *shock* psíquico, o hubiese salido corriendo despavorido, o traumatizado o con una alteración nerviosa grave, “temblando”, como la perra Fa; sin embargo, “el Nini se sentó en el ribazo y se acodó en los muslos”. Si no fuera porque el Nini en otras ocasiones ha demostrado su capacidad de empatía, sería una actitud digna de considerarse psicopática. La extrema entereza, la tranquilidad y la apatía se advierte, por un lado, en los gestos, como el que acabamos de mencionar o como el siguiente: “El niño se levantó y se sacudió las posaderas”. Y, por otro lado, en la

capacidad para mantener la frialdad necesaria como para razonar ante un hecho de tal guisa: “—Está muerto. Habrá que dejar la cueva.”, “El Nini se detuvo: “—No lo entenderán —dijo. / —¿Quién? —dijo el Ratero. / —Ellos —murmuró el niño”.

En suma, son muestras claras de que no es un niño normal, así como de que su conducta revela una apatía que nos permite establecer un vínculo claro con el estoicismo. A ello hay que agregar otros aspectos, como la propensión al conformismo, la actitud conservadora, la evitación de todo aquello que conlleva riesgos y la evitación de la novedad. Y esto enseguida nos trae a la mente otros personajes delibesianos, similares en ciertos aspectos, como Cayo y Daniel, el Mochuelo, y nos permite afirmar que ya no se trata de un caso aislado, el del Nini, en la obra de Delibes, sino un patrón, que, deducimos, viene a incidir en un mismo aspecto del pensamiento del autor vallisoletano: la aceptación estoica. Recuérdese que Delibes ha dado señales claras de esta línea de pensamiento ético en *El sentido del progreso desde mi obra*. Cuando afirma la necesidad de “un progreso estabilizador” (1976: 22) o de un “desarrollo cero” (1976: 19), es posible entrever cierta mentalidad estoica. Más aún cuando tenemos indicios para entender que la aprobación o justificación de dicha ética podría provenir de una concepción de la realidad equiparable a la cosmovisión estoica, concretamente en lo referido al determinismo, como lo prueba la siguiente afirmación (Delibes, 1976):

La Naturaleza ya está hecha, es así. Esto, en una era de constantes mutaciones, puede parecer una afirmación retrógrada. Mas, si bien se mira, únicamente es retrógrada en la apariencia. En mi obra “El libro de la caza menor”, hago notar que toda pretensión de mudar la Naturaleza es asentar en ella el artificio, y por tanto, desnaturalizarla, hacerla regresar. En la Naturaleza, apenas cabe el progreso. Todo cuanto sea conservar el medio es progresar; todo lo que signifique alterarlo esencialmente, es retroceder.

(49)

Como puede observarse, Delibes recurre a un argumento de tipo ontológico para salvaguardar una aserción de tipo ético. Así, “toda pretensión de mudar la Naturaleza es asentar en ella el artificio”, debido a que “la Naturaleza ya está hecha, es así”. Por ello mismo se entiende que afirme que “en la Naturaleza, apenas cabe el progreso” o que lo aceptable es “conservar el medio”. Todo ello refleja una concepción de la realidad de tipo estaticista o determinista, concepción extendida por influjo de la ciencia —aunque no representativa de ella a partir del siglo XX— y, por otra parte, conectada con la física estoica y alejada de otras concepciones de la antigüedad como la epicúrea. No ignoramos, sin embargo, que el texto anteriormente citado requeriría añadir una serie de matices en

los que no podemos ahondar en este momento. Cabe tan solo advertir que el determinismo de Delibes o bien no es determinismo en el sentido riguroso del concepto o bien nos veríamos obligados a afirmar que existen varias contradicciones en el texto. Porque si la naturaleza ya “está hecha”, no se puede “mudar”, ni mucho menos “desnaturalizarla” o “hacerla regresar” o “alterarla sustancialmente”. Quizás podríamos entenderlo si, como parece, tomamos la naturaleza en el sentido limitado de “medio” o entorno natural, pero en este caso se estaría ignorando que el cambio, la mudanza, forma parte constante del sistema ecológico de la tierra, como lo prueba, por ejemplo, la evolución de la vida biológica por la selección natural. Se estaría ignorando asimismo que la afirmación de la introducción del “artificio” en el medio natural depende del concepto *artificio*, y cabría preguntarse si el nido de unas aves es un artificio o no, o si una rama que ha sido arrancada de una árbol para introducirla en la madriguera de un conejo es un artificio o no. Pero, al margen de ello, lo que queremos resaltar son las similitudes del pensamiento delibesiano con el estoicismo, tanto en lo referido al determinismo como a la ética. El Nini es quien mejor lo representa. La racionalidad que le caracteriza, recuérdese que habíamos destacado su mentalidad científica, así como la apatía y el desapego hacia las cosas materiales nos permiten considerarle representante de la ética estoica. Ese aire de misterio que en otras ocasiones hemos destacado, que le hace parecer un joven sabio, parece provenir de aquí, de un sujeto que vive amoldado o conforme a la naturaleza, entendiendo esta al modo estoico; es decir, inteligentemente, racionalmente. Véase, por ejemplo, cómo la conducta del Nini parece encajar en las palabras de Mosterín (2013):

La idea básica de la moral estoica estriba en tratar de hacernos a nosotros mismos tan ordenados, autónomos y uniformes como el universo mismo, del que formamos parte, en tratar de hacernos sabios, conociendo y aceptando en todos sus detalles la ley cósmica, que es nuestra propia ley. (148)

Pero el estoicismo delibesiano es todavía más claro en otras obras, especialmente *El camino*. Nótese cómo en el siguiente pasaje don José, el cura, vuelca una reflexión con todo un sincretismo de religión cristiana y estoicismo, como es propio, por lo demás, del cristianismo (Delibes, 1980):

Algunos —dijo— por ambición, pierden parte de la felicidad que Dios les tenía asignada en un camino más sencillo. La felicidad —concluyó— no está, en realidad, en lo más alto, en lo más grande, en lo más apetitoso, en lo más excelsa; está en acomodar nuestros pasos al camino que el Señor nos ha señalado en la Tierra. Aunque sea humilde. (181-182)

Se trata de un caso verdaderamente ilustrativo del pensamiento estoico, que se expresa en dos aspectos. En primer lugar, en la alusión a la virtud como fin para la felicidad. La felicidad no se alcanza por la vía de los bienes *materiales*, sino por la virtud ética; esto es, por una concreta manera de vivir. Ello supone el establecimiento del ascetismo. Y, en segundo lugar, la virtud se halla en “acomodar nuestros pasos al camino que el Señor nos ha señalado en la Tierra”. Y ello implica, a su vez, reconocer dos aspectos puramente estoicos. Uno, que hay un destino para cada persona y que este obedece a la voluntad inteligente de una entidad superior: el Señor, en el caso del cristianismo, y el *pneuma*, en el caso del estoicismo. Y dos, que lo sabio es no resistirse o no desviarse de ese camino porque, en rigor, no es posible hacerlo: uno se halla destinado —en perspectiva *emic*—. Lo cual revela la importancia de prestar atención a las señales de ese destino con el fin de identificarlo y asumirlo “aunque sea humilde”.

Muchos más ejemplos pueden citarse. Vaya el caso del precoz enamoramiento de Daniel por la Mica. A Daniel no le hacía ni pizca de gracia la Mica y, sin embargo, acaba inesperadamente enamorándose de ella. Así, no tiene más remedio que aceptarlo (Delibes, 1980): “Daniel, el Mochuelo, aceptó este fenómeno con la resignación con que se aceptan las cosas ineluctables” (129). Véase cómo se introduce el componente del fatalismo estoico con la palabra “ineluctable”. Falta, sin embargo, el aspecto positivo que la fatalidad tiene para los estoicos: la alegre resignación; esto es, el sentimiento que a uno le queda cuando comprende que los acontecimientos, aunque puedan no gustar, obedecen a una voluntad inteligente, el *logos espermatikós*, que obra con justicia en el mundo, de tal manera que, aunque no sea percibido, responden a una finalidad necesaria y justa. La labor del estoico es procurar precisamente que esto sea percibido. Otro ejemplo lo encontramos en las primeras páginas de la narración (Delibes, 1980): “Las cosas podían haber sucedido de cualquier manera y, sin embargo, sucedieron así. Daniel, el Mochuelo, desde el fondo de sus once años, lamentaba el curso de los acontecimientos, aunque lo acatara como una realidad inevitable y fatal” (7). Los niños suelen ser más antojadizos y caprichosos que conformistas, pero no es el caso ni de Daniel ni del Nini. En ellos predomina la fortaleza de ánimo y la racionalidad propias de la actitud estoica, aunque tristemente de manera incompleta. Porque nótese cómo, nuevamente, Daniel *acata* los avatares de la vida sin enfrentarse a ellos, pero tan solo lo hace porque entiende que la realidad es “inevitable y fatal”, por ello cae en una *lamentación* en la que el estoico genuino nunca caería, por las razones explicadas. Esto nos lleva a afirmar que el pobre

Daniel ha asimilado la peor parte del estoicismo, la del determinismo, cuyas consecuencias psicológicas son, como ya hemos apuntado en otra ocasión, nefastas, exactamente como la siguiente frase de Lorenzo, en el *Diario de un emigrante*, deja traslucir, llena no de alegre resignación, sino de amarga resignación y pesar (Delibes, 2003): “La vida está organizada de esta manera y uno tiene que achantar la mui y bailar al son que le tocan” (47). No ocurre así con el narrador de *El camino*, que deja las puertas abiertas a una interpretación de los hechos no determinista: “Las cosas podían haber sucedido de cualquier manera y, sin embargo, sucedieron así”.

Otro de los casos más reveladores del estoicismo en *El camino* se puede leer en el siguiente fragmento (Delibes, 1980):

De repente, el valle se había tornado gris y opaco a los ojos de Daniel, el Mochuelo. Y la luz del día se hizo pálida y macilenta. Y temblaba en el aire una fuerza aún mayor que la de Paco, el herrero. Pancho, el Sindiós, dijo que aquella fuerza que era el Destino, pero la Guindilla dijo que era la voluntad del Señor. (200)

Bien podría decirse que esa “fuerza mayor” que “temblaba en el aire” es el *pneuma* estoico y griego, en general, o lo que Pancho denomina muy estoicamente “Destino”. Basta, para ello, citar la etimología de *pneuma* y comprobar las semejanzas con el texto expuesto (Ferrater, 1984):

El vocablo *πνεύμα πνέω* (= soplar) significó soplo, aliento, y, más propiamente, “aire desplazado por la acción de soplar”. Por extensión se le dieron otros varios significados: fuerza vital, aliento que anima los organismos (o la materia), espíritu, actividad del espíritu, etc., etc., pasándose a menudo de lo corpóreo (pero sutil) a lo impalpable. (2609)

Se advierte cómo, efectivamente, “la luz” se corresponde con una especie de “fuerza”, que no es concebida a la manera del materialismo o la mentalidad científica actual, sino como una entidad espiritual o un espíritu que impregna sutilmente lo material y rige así el mundo.

Por último, dejando a un lado estos aspectos, más propiamente cognoscitivos que conductuales, cabe destacar también que las obras de Delibes desvelan un dualismo compuesto por el progreso y la aceptación estoica, de tal manera que el primero se opone al segundo o viceversa. Ya lo habíamos advertido en *El sentido del progreso desde mi obra* (1976), en el que, cuando se afirma que en la naturaleza “apenas cabe el progreso” (49) y esta es concebida como algo estático, ya “hecha” (49), se infiere que el progreso,

—recordemos que Delibes se refiere a un progreso material o físico—, se opone a la actitud de aceptación de las cosas tal y como son. Y esto puede observarse asimismo en *El camino* (1980): “Paco, el herrero, no aspiraba a que su hijo progresase; se conformaba con que fuera herrero como él y tuviese suficiente habilidad para someter el hierro a su capricho. ¡Ese sí que era un oficio bonito!” (9). La oposición verbal “progresase” / “se conformaba”, junto con el hecho de que el oficio de herrero y, en definitiva, el hecho de que seguir la tradición en vez innovar es considerado lo loable, nos permite identificar la oposición entre el progreso y la aceptación estoica. Exactamente lo mismo encontramos unas líneas más abajo, en las que, de nuevo, puede identificarse la oposición entre el progreso y la aceptación, así como una concepción del progreso reducida al cambio y al cambio hacia lo intelectual, que, al desdeñarse, revela además, como ya apuntamos, un claro materialismo (Delibes, 1980):

Con frecuencia el herrero trabajaba en camiseta y su pecho hercúleo subía y bajaba al respirar, como si fuera el de un elefante herido. Esto era un hombre. Y no Ramón, el hijo del boticario, emperejilado y tieso y pálido como una muchacha mórbida y presumida. Si esto era progreso, él, decididamente, no quería progresar. Por su parte, se conformaba con tener una pareja de vacas, una pequeña quesería y el insignificante huerto de la trasera de su casa. No pedía más. (9)

Son muchos los indicios que nos permiten afirmar que, consciente o inconscientemente, Delibes envuelve a sus personajes principales en un halo de estoicismo. Hemos hecho referencia al Ratero, el Nini y Daniel, pero igualmente podríamos señalar el caso de Cayo, que se hace patente en la preferencia por aceptar lo que se recibe en lugar de buscar el cambio, en el carácter fuerte y sereno, en la sensatez racional, en la indiferencia, así como en la vida humilde, casi ascética. El caso del Nini se hace más llamativo, pues en él todos estos rasgos se acentúan de tal manera que parece aproximarse a la ataraxia, cultivada no solo por estoicos, sino también por escépticos y de una manera más completa por epicúreos. Pero la impasibilidad, la *apátheia* o bien el apagamiento del deseo no conllevan, en contra de lo que pueda parecer, una resignación en último término. No suponen una parálisis en la necesidad de control del ser humano; todo lo contrario (Ferrater, 1984):

Se funda en (1) la división, sobre todo elaborada por los estoicos, entre lo que está en nuestra mano y lo exterior a nosotros, y en la suposición de que lo último incluye las “pasiones”; (2) en la confianza de que el hombre como ser racional (o cuando menos

los filósofos como seres eminentemente racionales) son capaces de conseguir la eliminación de las perturbaciones. (238)

El primer fundamento supone admitir que los estoicos ya tenían una clara noción de los conceptos psicológicos de *locus de control interno* y *externo* que precisamente venimos utilizando en estas páginas. Por otro lado, el segundo fundamento desvela justamente características que hemos estimado como propias de la época que vivimos, la época del Nini, Daniel, Cayo, etc. Concretamente, puede notarse el racionalismo cuando se afirma “el hombre como ser racional” (Ferrater, 1984: 238), así como el voluntarismo cuando se asevera “la confianza de que el hombre como ser racional son capaces de conseguir la eliminación de las perturbaciones” (Ferrater, 1984: 238). De manera que la actitud y conducta de resignación características del estoicismo constituyen verdaderamente un esfuerzo y un producto cultural en la conquista del control de las cosas.

3.2 A la conquista del control: epicureísmo

El estoicismo es una forma de control más cognoscitiva que conductual o, dicho de otra manera, es más activa mentalmente que física o materialmente. Pero existen, como hemos visto, conductas que efectivamente logran un control sobre los imperativos orgánicos de la vida biológica por medio de la transformación y el domino de los elementos del medio. Este, de hecho, parece ser el requisito⁷⁸ para cualquier forma de control más desarrollada, como son los productos cognoscitivos de la inteligencia humana, como es la doctrina estoica. Pero resultados cognoscitivos y culturales como el estoicismo, o el pensamiento mágico, por ejemplo, son, aunque producto de un inteligencia más sofisticada, resultados que revelan la insuficiencia del ser humano para hacerse con el control físico de ciertos aspectos que comprometen su seguridad. Dicha insuficiencia es debida a que no se ha alcanzado todavía un grado de inteligencia y conocimiento necesarios como para ejercer el control requerido. Ahora bien, parece que el ser humano, desde que lo es, ha ido progresivamente ensanchando el control material del medio, así como su capacidad del mismo, y precisamente esta misma circunstancia es la que le ha permitido, a su vez, ir ensanchando y mejorando el bagaje de productos cognoscitivos y culturales, lo cual ha propiciado asimismo aumentar nuevamente las posibilidades de control.

Se trata, en definitiva, del largo proceso que constituye lo que llamamos *civilización*. Las distintas formas de organización social, el surgimiento del arte, del comercio, las formas de relación económica, los asentamientos urbanos, las costumbres y la moral, la ciencia, la filosofía, los derechos, la educación o la técnica deben entenderse en el marco de la conquista por el control de las cosas, como la forja de una cultura que nos distingue de cualquier otra especie animal y el compendio de cosas logradas en la titánica carrera por resolver los problemas propios de nuestra condición y realidad.

⁷⁸ Véase en la *dimensión metafísica*.

Todo ello, lo que algunos llaman *valores de la civilización*, y otro más concretamente de la *civilización occidental*, es sometido a crítica en la obra de Delibes, primordialmente en *El sentido del progreso desde mi obra*. Cuando se leen detenidamente obras como *El camino*, *Diario de un emigrante* o el *Disputa voto del señor Cayo*, parece manifestarse el deseo de una forma de vida alternativa, que rehúye de la cultura más convencional, que se rebela contra la tendencia mayoritaria, contra lo *cultural*⁷⁹ —en sentido roussoniano—, y se aproxima a pensamientos y actitudes de la tradición cínico-roussoniana. Ahora bien, también es posible encontrar justamente la vertiente opuesta, cuyo contraste enriquece la anterior. Una de las muestras más esclarecedoras la encontramos en *El tesoro*. En ella parece que la jerarquía de valores se le ha dado la vuelta. Así, si en *El camino* se reflejan —a pesar de la muerte del Tiñoso— las bondades de la vida en el pueblo y el campo⁸⁰, advertidas fundamentalmente en el deseo de Daniel por permanecer en su pueblo y su desdén hacia lo urbano; si en el *Disputado voto del señor Cayo* las virtudes del hombre rural quedan, de manera muy evidente, por encima de las posibles del hombre urbano; si el *Diario de un emigrante* retrata el desengaño y los desvelos fruto de los espejismos de la civilización; *Las ratas* y *El tesoro* nos descubren una cara muy distinta de la realidad. La primera nos muestra esencialmente la dificultad de la vida en el campo y, además, tanto esta como la segunda, *El tesoro*, la necedad, la brutalidad o la barbarie, cuya solución viene fundamentalmente simbolizada por los personajes urbanos de esta última. De esta manera, frente a la tosquedad primitiva y animalesca del Ratero o el Papo, en *El tesoro*, se encuentran el civismo y todo un conjunto de virtudes de la moral asociadas principalmente a Jero. Véase en el siguiente fragmento cómo la actividad de Jero y sus colegas, la excavación del yacimiento arqueológico, es detenida súbitamente, debido a la intromisión de un lugareño del pueblo de Gamones (Delibes, 1985):

El montón de tierra cribada era ya mayor que el de tierra sin cribar y los muchachos, como infatigables buscadores de oro, proseguían tenazmente su labor. [...] De súbito, una voz carrasposa, próxima, colérica, les sobresaltó. Los cuatro muchachos

⁷⁹ Por supuesto, no queremos decir que Delibes desprecie la cultura o cualquier aspecto de la cultura a la que pertenece. Hemos puesto de relieve que Delibes defiende ciertos aspectos de la cultura, como el progreso moral, espiritual, y político, pero, en líneas generales, algunas de sus obras muestran una tendencia hacia una especie de contracultura de la cultura mayoritaria. Por ello, insistimos en que se debe entender en sentido cínico-roussoniano.

⁸⁰ Sin embargo, queremos matizar que, a nuestro juicio, *El camino* no representa tanto una reivindicación de la vida en el campo o en contacto con el entorno natural como una reivindicación de una vida libre, libertad simbolizada en la infancia.

levantaron simultáneamente sus cabezas. A treinta metros de distancia, sobre un pedestal de roca que emergía del robledal, un hombre atezado, tocado de boina, un morral en bandolera, agitaba una cayada en el aire y voceaba:

—¿Es que no visteis los letreros; ¡me cago en sos!

—Y, ¡a ti qué coños te importa! —replicó rápido el Fíbula.

El hombre de la cayada se encrespó. Pateó la roca rabiosamente, como un poseso, enarboló la garrota de nuevo, con aire conminador y bramó:

—¡Las vais a pagar, todas juntas, cacho cabrones, por venir a robar a la mina!

El Fíbula miró a Jero.

—¿Le damos de leches, jefe?

Jero le disuadió:

—Quieto, hombre. Seguid cribando como si tal cosa. Ni le miréis siquiera. Es un pobre lunático. (60-61)

En esta ocasión, a diferencia de *El disputado voto del señor Cayo*, es el hombre urbano quien ostenta el dechado de virtudes. Nótese el contraste en la conducta: los “bramidos” del Papo y la templanza y mesura de Jero. O nótese lo siguiente en cuanto a los valores. El papo, como muchos de sus paisanos, parece estimar por encima de todo aquellas cosas que producen un beneficio económico. Su enfurecimiento no es debido a otra cosa que al hecho de que cree que los arqueólogos no están allí por ninguna clase de labor arqueológica, sino que están para “robar” en “la mina”. Hay en él un hosco sentido de la propiedad, claramente similar al del Ratero en *Las ratas* —recuérdese: “la cueva es mía”, “el Nini es mío”—, comprensible hasta cierto punto por tratarse de gente en difíciles condiciones de vida, pero claramente exacerbado, tan irracional que el Papo se obstina en ver la realidad como no es, en una delirante muestra del fenómeno psicológico denominado *proyección*, en este caso, la proyección de sus miedos. Todo ello contrasta notablemente con respecto a Jero, que representa los aspectos positivos de la civilización. Así, ante la osada propuesta del Fíbula, tendente a la irracionalidad del Papo, Jero procura hacerle entrar en razón: “Jero le disuadió: / —Quieto, hombre. Seguid cribando como si tal cosa. Ni le miréis siquiera. Es un pobre lunático”. Hay más ejemplos de la moderación racional de Jero, que nos permiten relacionarle con la virtud helénica por excelencia, *nada en demasía*, como en el siguiente caso, en el que, ante la inminente llegada de los

lugareños en son de guerra, ni apuesta por la huida ni por el enfrentamiento violento (Delibes, 1985):

—Dentro de diez minutos estarán aquí —dijo con acento sombrío—. No vamos a escapar a Pobladura, ni a movernos de donde estamos. Cuando lleguen, nos encontrarán en el hoyo, trabajando. A eso hemos venido y es lo que vamos a hacer. No quiero violencias —se dirigía ahora al Fíbula—. Óyeme bien, Salvador, no quiero violencias. Yo haré de portavoz y si algo se te ocurre me lo dirás antes a mí. De modo que ante todo, serenidad. Me jodería que esta oportunidad se malograra por no acertar a controlar los nervios. (70)

Pero no solo la racionalidad o la moderación guiada por la razón son características de Jero, también la compasión, la empatía con el *prójimo*. Así, tras relatar el problema acaecido al delegado del gobierno, Jero se afana en llegar a un acuerdo con una respuesta equilibrada, tratando de ser comprensivo y condescendiente con los causantes del problema (Delibes, 1985):

—Pero esto que me cuentas es un motín en toda regla, majo.

—Tampoco dramatices demasiado. Los tipos esos están quemados y es comprensible. Ten en cuenta que el descubridor es de Pobladura, o sea, hablando en su lenguaje, un forastero. Al oponerse a la excavación creen defender lo suyo.

El Delegado denegó enérgicamente con su rizada cabeza:

—No tratas de echarlo a barato. Un motín nunca es disculpable, Jerónimo; lo siento. Un motín es un motín. No debemos tomar frívolamente algo tan grave.

—Tampoco te pongas así.

[...]

—Juanma sugiere que subáis esta tarde al castro con una sección de la Guardia Civil. Os protegerían mientras dure la excavación.

Jero negó resueltamente con la cabeza.

—De ninguna manera, eso sería desorbitar las cosas. (84-85)

Asimismo, Jero refleja una jerarquía valores bien diferente a la de los habitantes del pueblo, que revelan cierto materialismo axiológico. Fíjese cómo en la siguiente conversación Jero demuestra que no cae en el reduccionismo económico, dado que no considera que lo más valioso en la vida tenga que ver con el poder adquisitivo, con el dinero, o con lo material, en definitiva (Delibes, 1985):

El Fíbula, después de pasarse la punta de la lengua por el labio superior, fue el primero en romper el silencio:

—Y pensar que aquí ha habido enterrados diez millones de pelas durante miles de años es para cagarse, machos.

El rostro aniñado de Ángel se iluminó con una sonrisa.

—Y, ¿qué hubieras hecho tú si lo descubres?

—¿Yo? Callar la boca, fundirlo, abrir un plazo fijo y a vivir. Te lo juro por Dios.

—No digas disparates —terció Jero.

—¿Disparates? ¿Crees de veras que eso es un disparate? ¿Piensas que esto que hacemos nosotros va a proporcionarnos diez millones algún día?

Jero alzó maquinalmente los hombros por dos veces:

—Aviados estaríamos si en esta vida solo contasen los millones —dijo despectivamente—. ¿No se te ha ocurrido pensar que llegar al fondo de nuestras propias raíces es algo hermoso, que no puede comprarse con dinero?

El Fíbula hizo un gesto de duda:

—No lo sé, macho. Si tú lo dices. (47-48)

En el caso de Jero, la jerarquía de valores viene dominada por el conocimiento, en línea con los “valores del espíritu” (1976: 38) que Miguel Delibes proclama en *El sentido del progreso desde mi obra*. El contraste con el Fíbula es palmario, quedando retratado sobremanera como un frívolo y un pazguato, exactamente como quedan retratados los personajes urbanos, Víctor, Laly y Rafa, ante el señor Cayo o en ciertas ocasiones como quedan los vecinos del Nini ante este mismo. Todo lo cual supone un indicio para pensar que hay en Delibes una tendencia idealizante, que a veces es demasiado clara, como en el *Disputado Voto del señor Cayo*, y otras más implícita y compleja, como en *Diario de un emigrante* o *Las Ratas*. Recuérdese, por ejemplo, cómo el Nini también hace una demostración de virtudes conductuales, asociadas, como ya comentamos, a la racionalidad y a la ecuanimidad estoica, como en el siguiente caso, en el que, tratando de evitar un conflicto entre el Ratero y el joven de Torrecillórigo, se muestra inteligente, pacífico, previsor (Delibes, 1985):

El Ratero giró la sombría mirada en derredor y repitió:

—No hay ratas ya. Ese me las roba.

El Malvino se adelantó hasta él y dijo encolerizado:

—Y aún da gracias, porque a la vuelta de un año no te queda una para contarlo.

Los antebrazos del tío Ratero se erizaron de músculos cuando engarfió los dedos y dijo con una voz súbitamente enronquecida:

—Si lo cojo, lo mato.

En esos casos, el Nini procuraba calmar su excitación.

—Si no hay ratas, cangrejos habrá, no haga caso.

[...]

Al día siguiente, el Nini, como cada mañana, se esforzaba por hallar una solución. Con el alba abandonaba la cueva y pasaba el día cazando lagartos, recolectando manzanilla, o cortando lecherines para los conejos. Algunos días, incluso, alcanzaba las cumbres de los tesos más adustos de la cuenca para recoger almendras silvestres.

(133-134)

Sale fuera de nuestro marco de actuación el tratar de averiguar a qué se debe esa tendencia idealizante en las obras de Delibes. Es de suponer, sin embargo, que subyace una concepción de la función de la literatura de tipo pedagógico o socialmente comprometido, como se quiera llamar. Lo que a nosotros nos interesa es poner de relieve que, así como en ciertas ocasiones las virtudes se hallan asociadas al hombre rural y, sobre todo, al hombre libre del influjo de la cultura del control técnico y político del siglo XX, en otras ocasiones es precisamente el hombre de la civilización del siglo XX quien constituye el modelo o el ideal.

Jero simboliza los valores de la civilización, el cenit de la cultura humana porque, en efecto, la cultura *sapiens*, con sus miserias y sus glorias, nunca ha alcanzado un grado de desarrollo tan elevado como en la actualidad. Hubo un tiempo, largo tiempo, que, ante la incapacidad para ejercer un mayor control de carácter físico, el ser humano se veía obligado a conseguirlo de otra manera, limitada muchas veces a lo mental y resignada otras tantas en lo físico. El sueño de una vida mejor quedaba en muchas ocasiones distante, suspendido en otro mundo, mientras aquí solo cabía resignarse ante el dolor y buscar alivio con las creencias y la búsqueda de la verdad. Hoy, sin embargo, esta actitud físicamente pasiva, mentalmente muy activa, que hemos equiparado antes con el estoicismo ha dado paso a otra totalmente diferente, que, en este caso, podemos equiparar al entusiasmo voluntarista del epicureísmo. Así, por ejemplo, lo expresaba Gehlen

haciendo referencia a los valores (1993): "En nuestro mundo, que está dispuesto al dominio y la intervención, esta resignación y disposición a sufrir ya no tienen cabida entre las virtudes exigidas" (161). Afirmación que nítidamente nos recuerda a aquella frase en la que el padre de Daniel, en *El camino*, se resiste a que su hijo tenga que pasar por la misma vida (Delibes, 1980): "—No, el chico será otra cosa. No lo dudes —decía su padre—. No pasará la vida amarrado a este banco como un esclavo. Bueno, como un esclavo y como yo" (13). Lo que Gehlen venía a subrayar es que el hombre contemporáneo manifiesta claramente el cambio de mentalidad y concepción de la realidad en los valores, en lo que estima más o menos valioso o bien en lo que deja de estimar. Hasta tal punto lo cree así, que, como ya señaló Ortega y Gasset, afirma que (1993) "el pasado está perdiendo ejemplaridad moralmente, no en todos los aspectos, pero notoriamente aquí y allá. La propia historia hace tambalear, por decirlo así, los caracteres ejemplares" (161).

La pérdida de uno de esos valores es, en efecto, la capacidad para la aceptación de las cosas, para la resignación, para la fortaleza de ánimo y resistencia. Contrariamente a ello, lo que se estima superiormente es la capacidad del individuo y de cualquier colectivo para hacer todo cuanto sea posible con el fin de resolver los problemas, de alcanzar los objetivos fijados, de realizar los deseos engendrados. Se estima el carácter voluntario, enérgico e incluso ambicioso, puesto que, como ya comentamos, ha calado en cierta manera la idea nietzschiana del máximo aprovechamiento de la vida, el modo vitalista de vivir, que demanda un despliegue de toda la potencia, especialmente cuando se trata del deseo de entre los deseos: la felicidad. Así, sostiene Victoria Camps (2011):

La felicidad como objetivo de la vida humana, ese objetivo que inspira toda la filosofía antigua, ha adquirido rasgos más científicos y no depende tanto de la suerte ni de la voluntad de los dioses olímpicos. Lo dice con maestría el verso de Virgilio: Feliz es quien conoce las causas de las cosas. (98)

"Feliz es quien conoce las causas de las cosas" y, efectivamente, el ser humano contemporáneo se ha *desbocado al infinito*, como decía Juan David García Bacca, no de otra manera sino conociendo las causas de las cosas; es decir, a través de la ciencia. Así lo explicaba el filósofo español, afirmando no solo el conocimiento de las causas, lo que supondría un dominio mental sobre los fenómenos, sino también un dominio físico a través de la técnica (1987):

La ciencia para el griego, para el griego hombre viejo y natural, era simplemente contemplación de lo que está patente y manifiesto. Que eso significa la palabra *sabiduría* en griego, la patente y puesto delante de los ojos. La ciencia era para *contemplación de las causas*, que uno no es, que uno no debe tocar, simplemente contentarse con los efectos que buenamente produzcan.

[...]

Por otra parte, la ciencia, que, en aquellos tiempos, era ciencia de la contemplación, de lo que uno había hecho, ciencia de la contemplación de las causas que uno no podía suplantar, se ha trocado, a partir del Renacimiento, cada vez más en dominio de las causas, posición de las causas, acción en vez de contemplación [...]. (14-22)

Pues bien, este afán utilitarista —*utilitarista* sin ningún tipo de connotación peyorativa— llevado al extremo en nuestro tiempo, impulsado por la confianza en el ser humano, por el voluntarismo, presenta claras concomitancias con el pensamiento epicúreo. Así, afirma Camps (2011): “El pensamiento de Epicuro puede calificarse como un pensamiento utilitario. Si algo le interesa es en la medida en que le es útil para vivir bien” (93). Sin embargo, no es meramente el utilitarismo lo que asemeja el *Zeitgeist* de nuestro tiempo con el epicureísmo. A la actitud de resignación estoica se opone el entusiasta espíritu voluntarista de los epicúreos, que verdaderamente creen poder conseguir la felicidad cultivando una serie de virtudes, de pensamientos y estilo de vida, que, por cierto, no ha de entenderse, como popularmente sucede, como un hedonismo dionisíaco. Curiosamente, dos de esos pensamientos adquieren considerable presencia en los tiempos de hoy. Concretamente, fueron los epicúreos pioneros en concebir una idea, una doctrina, cercana, aunque no exacta, a la moderna idea del progreso y, por otro lado, y como ya hemos puesto de relieve, es claramente concordante la escuela de Epicuro con la cosmovisión imperante en la actualidad en lo que se refiere al materialismo o el realismo, como, por ejemplo, ya pusimos de relieve con la concepción epicúrea de la muerte revelada por Roque, en *El camino*.

Así es que, podría decirse que *grosso modo* vivimos tiempos epicúreos o, en otras palabras, si tuviéramos que recurrir a los productos culturales del pasado para describir el tiempo presente bien podríamos tomar el epicureísmo como referencia. Hay, no obstante, una diferencia cuantitativa sustancial. La escuela de Epicuro, procurando hacerse con el control de las cosas, alcanzó la conclusión, como los estoicos, de que era esfuerzo en vano aspirar a un controlar cuanto se pudiese desear. Ello producía inexorablemente frustración, como todo aquello referido al ámbito político, al ámbito público. De manera

que la solución consistiría en reducir el margen de control a todo aquello que, a la luz de la razón, quedaba a su alcance, como el conjunto de cosas que pertenecía a la esfera social más próxima e íntima. Es decir, no renuncian al control de las cosas, pero reconocen su capacidad limitada y ajustan sus deseos con respecto a ella. Pues bien, la principal diferencia, a nuestro juicio, con respecto al *epicureísmo de hoy* es la desbordante confianza en la capacidad humana para ejercer el control de las cosas, la desmesura.

El cambio se debe, como apuntaba Bacca, primordialmente a los avances de la ciencia y la tecnología, así como a la transformación que todo ello ha supuesto en la vida y la mentalidad de las personas. Porque, en efecto, nadie puede dudar del asombroso poder que la ciencia y la técnica, especialmente desde la Revolución industrial, ha ido demostrando en su capacidad para transformar y controlar las cosas, aunque, por supuesto, no tantas como las que se suponen cuando se padece lo que denominamos *espejismo del control absoluto*. Vivimos, como afirma Ortega, el tiempo de la técnica por antonomasia (1987: 359) o, el filósofo alemán Hans Jonas, *el tiempo de la civilización tecnológica* (1995). Dicha circunstancia no solo ha enaltecido el sentimiento de autosuficiencia humana, sino también, como ya expusimos, la fuerza de voluntad, el impulso para la acción y la promoción del cambio. El propio Ortega y Gasset es un ejemplo individual de este acontecimiento global. Así se observa, por ejemplo, en su crítica al intelectualismo o culturalismo, en su ambicioso y enérgico proyecto vital, en la propuesta de una nueva forma de pensamiento, la razón vital, o en el voluntarismo y vitalismo que preconiza su filosofía, también para explicar el surgimiento de la técnica (1987):

Se olvida demasiado que la inteligencia, por muy vigorosa que sea, no puede sacar de sí su propia dirección; no puede, por tanto, llegar a verdaderos descubrimientos técnicos. Ella, por sí, no sabe cuáles, entre las infinitas cosas que se pueden *inventar*, conviene preferir, y se pierde en sus infinitas posibilidades. Solo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica. (358)

No es casualidad que las corrientes intelectuales llamadas voluntaristas alcanzaran su apogeo en el siglo XIX, paralelamente al desarrollo de la Revolución industrial y la Revolución científica. Pero no solamente las teorías de Nietzsche, Schopenhauer o Fichte desvelan este nuevo perfil de la historia, sino también corrientes artísticas, como el Romanticismo, concretamente apreciable en el deseo de lo absoluto, de la inmortalidad o en la rebeldía anticonvencional; o en el Realismo, patente no solo en el iluso deseo de

retratar la realidad tal cual es, sino también en los colosales proyectos a los que aspiraban autores como Balzac o Galdós; pero también ciertas ideologías políticas, como el fascismo; o la forma de pensar entre la gente corriente, los tópicos acerca de la personalidad y el carácter (Rosental, M; y Iudin, P. 1984): “El voluntarismo ejerció una gran influencia sobre la psicología burguesa del siglo 19 (Wundt, H. Münsterberg), que reconocía la prioridad de la voluntad respecto a las demás funciones psíquicas” (447).

Hoy, como decíamos, todo ello se expresa, a nuestro juicio, en un sustrato más profundo, menos visible, pero más influyente y poderoso, el sustrato que Ortega llamaría de las *creencias* o las *convicciones*. Cabe citar el siguiente texto, extraído de un anuncio publicitario, dado que es de sobra sabido que el análisis de la publicidad pueda dar buena cuenta del perfil histórico de una sociedad. Fíjese cómo se comienza por fijar la atención en el tema de la salud, ya que se anuncia un seguro de salud, y se extiende después a la idea del vivir bien o a la felicidad (DKV Seguros, 2020):

Creemos que un mundo mejor y más saludable es posible. Muchos ya están actuando.

Podemos sentirnos mejor, más sanos. Queremos más telemedicina, menos desinformación, más compromiso, menos blablablá, más responsabilidad, menos humos, más pedales, más niños jugando, menos en el sofá, más fruta, menos azúcar, más correr, jugar, saltar, amar, más gente positiva. Es ahora. Somos activistas de la salud. ¿Sois de los nuestros?

Basta fijarse en el léxico para constatar el voluntarismo antropocentrista: “queremos”, “podemos”, “creemos”, “somos activistas”, y, por supuesto, la palabra más repetida, “más”, claro reflejo del anticonformismo, de la negación de la resignación. Y es evidente igualmente el carácter vitalista del anuncio, que, aunque va dirigido a un segmento poblacional concreto, tiene un trasfondo con un alcance muy general.

Las obras de Delibes no son ajenas a todo ello. Ya lo hemos puesto de manifiesto, pero conviene insistir en ello. Véase, por ejemplo, la concepción del ser humano al más puro estilo voluntarista en boca del señorito Iván, en *Los santos inocentes*. Paco, con la pierna maltrecha, procura hacer ver al señorito Iván que hay que rendirse ante la realidad, que no puede acompañarle en la actividad cinegética. A ello Iván le espeta lo siguiente (Delibes, 2000):

Pero Paco, el Bajo, le miraba con sus melancólicos ojos de perdiguero enfermo,
qué fácil se dice, señorito Iván,

y el señorito Iván,
mira que el 22 está encima,
y Paco, el Bajo,
y ¿qué vamos a hacerle?, más lo siento yo,
señorito Iván,
más lo siento yo, más lo siento yo, mentira podrida, el *hombre es voluntad*, Paco,
coño, que no quieres entenderlo y, donde no hay voluntad, no hay hombre, Paco,
desengáñate, que has de esforzarte aunque te duela, si no, no harás nunca vida de ti,
que quedarás inútil y para los restos, ¿oyes? (139)

Obvio es decir que el señorito Iván emplea el argumento de “el hombre es voluntad” con la intención de persuadir, o forzar, a Paco; es decir, que, aunque no lo creyera, le conviene dicho argumento para lograr un fin puramente práctico. Ahora bien, el hecho de que haya recurrido a ese argumento y no a cualquier otro es ya revelador de que se trata de un lugar común, un tópico.

Las ratas, *El camino* y el *Diario de un emigrante* también dan señales de la fuerza de voluntad del ser humano contemporáneo. Ya lo hemos comentado a propósito del deseo, en *Las ratas*, de transformar el paisaje castellano, el deseo de incorporar nuevas técnicas agrícolas o el deseo de explotar un supuesto yacimiento petrolífero con el fin de hacerse ricos. O el caso del *Diario de un emigrante*, en el que, a pesar de que Lorenzo se desengaña del *espejismo del control absoluto*, no pierde en ningún momento su capacidad de decisión para manejar libremente el curso de su vida, como claramente se observa con el asiduo uso del verbo *determinar* en su diario de tal manera que no son las circunstancias las que le determinan, sino él mismo (2003): “Lo malo es que uno ya se ha determinado” (107), “La contesté, lealmente, que de higos a brevas me pasaba por las mientes que si me caía el gordo me gustaría hacerme una nueva vida allá, o sea, acá, pero que seriamente no lo tenía determinado” (108), “He andado dando vueltas en la cama hasta las tantas para luego no determinar nada” (125). Y es claro asimismo en el deseo del padre de Daniel por que su hijo *progrese*. Así, cabe recordar el desenlace de *El camino*, en el que se advierte algo curioso. Y es que, cuando el hombre cree estar marcado por un destino, por un camino, y, a continuación, cree simultáneamente que posee la facultad de contravenir esa ley, en este caso el designio del Señor; se revela entonces que la voluntad del hombre es suficiente como para nada más y nada menos que escapar al sino, como para

contradecir a Dios. Así se refleja en los últimos fragmentos de la narración (Delibes, 1980):

Al recordar esto, Daniel, el Mochuelo, pensó que él renegaba de su camino por la ambición de su padre. Y contuvo un estremecimiento.

[...]

Y se retiró de la ventana violentamente porque sabía que iba a llorar y no quería que la Uca-uca le viese. Y cuando empezó a vestirse invadió una sensación muy vívida de que tomaba un camino distinto del que el Señor le había marcado. Y lloró, al fin. (222-224)

Lo que desvela esta creencia es que el individuo humano se siente lo bastante libre y responsable como para llevar las riendas de su vida. Esto, a su vez, viene propiciado por un sentimiento de poder que se ha fraguado en la experiencia: el poder de controlar las cosas. La civilización científica y técnica en la que vivimos ha llevado este proceso hasta su máximo exponente de tal suerte que, habiéndose ensanchado enormemente la capacidad de control, se ha extendido también el afán de deseo y voluntad del mismo. Así, se sugiere, se advierte en la conciencia colectiva, que la mejor vida es la más eficaz y que la eficacia se alcanza controlando cuantos más aspectos de nuestra vida. Ello es aplicable tanto a la esfera del individuo como al ámbito de las sociedades. Por ejemplo, se anima a las personas a hacer uso de las nuevas tecnologías, las llamadas *apps*, con el fin de optimizar aspectos de su vida que se hallan fuera de su control o fuera de lo que esperarían poder controlar. Así, se aspira al control del estado de salud física por medio *apps* de salud, al control del amor por medio de *apps* del amor, al control de la economía por medio de *apps* financieras, al control de las relaciones sociales por medio de *apps* sociales, al control del estado del tiempo por medio de *apps* meteorológicas, etc. Por otro lado, el uso de estas tecnologías proporciona a un gran número de empresas comerciales una capacidad de control de sus intereses gracias a la información que de ellas recopilan. Y no solo intereses empresariales, también políticos. Es fácil advertir cómo los partidos políticos, así como ciertos sectores sociales asociados a determinadas ideologías políticas, a través de los medios de comunicación, pretenden también ejercer un control ideológico y moral sobre la sociedad. Igualmente habría que mencionar el deseo de control de los estados, que, como se puede constatar en la administración pública de cualquier asunto, en la burocracia, en la práctica regulatoria, es cada vez mayor, no solo en los países autocráticos, también en los democráticos.

Todo ello pone de relieve una de las consecuencias negativas de la necesidad de control llevada a su máxima expresión: la vigilancia y la intromisión en la vida privada. Pero este es tan solo un efecto concreto de la civilización del control. Si observamos desde una perspectiva más amplia, la perspectiva histórica, lo que se pone de manifiesto es que el antropocentrismo voluntarista, que no es *per se* algo negativo, parece adquirir una expresión extremada en forma de sentimiento de superioridad, así como en una ambición insaciable. Se trata de un fenómeno cultural actual, al cual pertenece la moderna idea del progreso; sin embargo, cabe plantear la hipótesis de que la actitud, o la motivación de fondo, que impulsa dicho fenómeno tenga un origen natural, ontológico. Así lo sostiene Pedro Laín en su obra *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida* (1999):

3. La esencial condición menesterosa y apetente —o exigente— del hombre, como expresiva de su radical condición *hacia* y su querer siempre *más* y *de otro modo*.

Desde los antiguos griegos se viene diciendo que cuando un hombre tiene una mano quiere un brazo entero, y que en virtud de esta esencial tendencia de su naturaleza puede incurrir en pecado de *hybris*, en culpable desmesura. (172)

De tal manera que, al igual que la creencia en el progreso, el exceso en la voluntad de control podría explicarse como un efecto negativo derivado de la necesidad intrínseca del ser humano por actuar sobre el medio con el fin de vivir, sobrevivir, hallar el bienestar, lograr aquello de lo que carece y necesita y, en resolución, la paradójica necesidad de resolver su irresoluble condición problemática. Así, de esta propensión natural podría haber resultado una actitud desmesurada que, de hecho, podría explicarse como producto de una sobrecompensación. Así, cabe mencionar a modo de metáfora el siguiente pasaje de *El camino*, en el cual se observa cómo el ser humano, en este caso Daniel, trata de compensar la falta de algo o, mejor dicho, el sentimiento de dicha falta, el sufrimiento que también conlleva, con una acción voluntaria que muchas veces es llevada al extremo, tratándose no ya de una compensación, sino de una sobrecompensación perjudicial. Véase cómo Daniel trata de compensar la falta de reciprocidad en el sentimiento amoroso que profesa por la Mica, así como los celos, con una osada demostración de habilidad y valentía, que, de no haber sido motivada por su sentimiento de dolor, probablemente no habría contado con suficiente fuerza de voluntad para consumarse (Delibes, 1980):

“Mira, es el novio de la Mica”, “Mira, es el novio de la Mica”, “¡Carambra! Ha venido el novio de la Mica”, “Es guapo el novio de la Mica”. Y ninguno quitaba el ojo del

hombre joven delgado y vestido de luto, que tenía entre las suyas las manos de la Mica.

Comprendió entonces Daniel, el Mochuelo, que sí había motivos suficientes para sentirse atribulado aquel día [...] Había motivos para estar triste y para desesperarse y para desear morir y algo notaba él que se desgajaba amenazadoramente en su interior.

[...]

Un hombre borracho señalaba con un dedo la punta de la cucaña y decía:

—Hay allí cinco duros. El que suba y los baje que me convide.

Y se reía con un cloqueo contagioso. Daniel, el Mochuelo, miró a Roque, el Moñigo.

—Voy a subir yo —dijo.

Roque le acudió:

—No eres hombre.

Germán, el tiñoso, se mostraba extrañamente precavido:

—No lo hagas. Te puedes matar.

Le *empujó su desesperación*, un vago afán de emular al joven enlutado, a los niños del grupo de “los voces impuras”. Saltó sobre el palo y ascendió, sin esfuerzo, los primeros metros. Daniel, el Mochuelo, tenía como un fuego muy vivo en la cabeza, una mezcla rara de orgullo herido, vanidad despierta y desesperación. “Adelante —se decía—. Nadie será capaz de hacer lo que tú hagas”. “Nadie será capaz de hacer lo que tú hagas”. (184-185)

Como comentábamos, podría afirmarse que la actitud de orgullo pletórico, de pundonor, de Daniel encarna la del ser humano contemporáneo. Un fenómeno compensatorio, como el experimentado por Daniel, no es necesariamente negativo. El problema surge cuando resulta excesivo. Daniel se abalanza a una acción que entraña un riesgo demasiado grave, la pérdida de la vida, y acaso lo mismo podría decirse de la humanidad. En la obra de Nietzsche, elocuentemente titulada, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es* se arroja una última pregunta que da buena cuenta de este querer sentirse dios en la vida, en la tierra: ¿vivir como Cristo crucificado o vivir como Dionisio? (Nietzsche, 1998). Se trata de una expresión metafórica del vitalismo, pero también de una actitud de soberbia, de arrogancia, contraria a lo que los griegos estimaban como más elevada virtud: la prudencia, la moderación, el equilibrio. Cuando dicho imperativo es transgredido, cuando se sobrevolaran las fuerzas humanas, cuando se minusvaloran las

fuerzas de los dioses, de las circunstancias, se incurre, como señala Laín, en *hybris*. Cuando los héroes trágicos contravienen la ley divina, cae sobre ellos el peso de la *hybris*, que viene a denotar la existencia de un error en la estimación de las propias fuerzas, un error de cálculo en cuanto a las posibilidades de actuación que le ha llevado a atribuirse competencias o potestades que en verdad no le corresponden, que quedan lejos de su verdadero margen de control. Así, Daniel, de *El camino*, bien podría achacar a su padre el pecado de *hybris* cuando, como hemos comentado, siente que, debido a los deseos de su progenitor, se ve obligado a abandonar la vida, el camino para el que él se creía destinado.

3.3 El pecado de *hybris*

El pecado de *hybris*, si nos permitimos llamarlo así, también puede rastrearse en las obras de Miguel Delibes. Es claro, por ejemplo, que dicho concepto es equiparable al estado contemporáneo de la humanidad retratado en el discurso de *El sentido del progreso desde mi obra* y, en definitiva, prácticamente análogo a la moderna idea del progreso que en dicho discurso se emplea. Pero, además, también puede identificarse la *hybris* en los personajes de la ficción delibesiana. Concretamente, asociada a ciertos aspectos que, en sus obras, aparecen insinuados como relativos a la idea moderna del progreso; nos referimos al aspecto intelectual y al aspecto urbano. Desde una perspectiva amplia, rápido se nos vienen a la cabeza personajes como el Nini y Cayo. No es difícil advertir que tanto uno como otro aparecen reflejados como modelos de virtudes y en ambos casos se trata de personajes que no solo pertenecen al medio rural, sino que además reniegan de la ciudad, así como de los elementos de la vida urbana⁸¹, y dan muestras patentes de su conformidad e incluso agrado con respecto a la vida en el pueblo o el campo. En cierto grado también podría atribuirse el mismo fenómeno a Daniel, el Mochuelo. Todos son, por una parte, individuos arraigados al terruño, al lugar natal, que en este caso es el pueblo, y, por otra parte, todos representan caracteres distantes de la intelectualidad o de los ámbitos intelectuales y educativos propios de la vida urbana. Recuérdese que la sabiduría de Cayo se halla ligada al desenvolvimiento de la vida cotidiana en el medio rural, que el Nini se muestra reacio a la escolarización y que Daniel lamenta tener que ir a la ciudad para estudiar y *progresar*.

⁸¹ Entendiendo por urbano aquello que forma parte de grandes comunidades sociales con la forma de vida característica de las ciudades de los siglos XX y XXI.

Pero pueden mencionarse ejemplos más concretos. Un caso clarividente del pecado de *hybris* puede observarse en la descripción que el narrador hace de Ramón, el hijo del boticario, en *El camino*. Nótese cómo Daniel desdeña la actitud altiva de Ramón y cómo se da a entender que dicha actitud es fruto de una vida moldeada por el sistema educativo y las costumbres propias de la ciudad (Delibes, 1980):

Su padre entendía que esto era progresar; Daniel, el Mochuelo, no lo sabía exactamente. El que él estudiase el Bachillerato en la ciudad podía ser, a la larga, efectivamente, un progreso. Ramón, el hijo del boticario, estudiaba ya para abogado en la ciudad, y cuando les visitaba, durante las vacaciones, venía empingorotado como un pavo real y les miraba a todos por encima del hombro; incluso al salir de misa los domingos y fiestas de guardar, se permitía corregir las palabras que don José, el cura, que era un gran santo, pronunciara desde el púlpito. Si esto era progresar, el marcharse a la ciudad a iniciar el Bachillerato, constituía, sin duda, la base de este progreso. (7)

Nótese, asimismo, cómo la vida en la ciudad, así como la cultura del conocimiento de la misma, a través de la educación reglada, a través de las carreras profesionales, queda vinculada a la idea de progreso que alberga Daniel. Otra caso de *hybris*, de falta de ponderación, es el siguiente de *Las ratas*, en el cual la desmesura da lugar a un voluntarismo exacerbado hasta el punto de resultar ciego, irracional, cosa que a su vez nos recuerda al actual estado de la humanidad ya comentado (Delibes, 2010):

A veces aparecía por el pueblo el ingeniero, que era hombre campechano aunque con esa palidez que contagian las páginas de los libros a quien ha estudiado mucho, y entonces se reunía con los doce extremeños en la taberna de Malvino y les arengaba como el general a los soldados antes del combate:

—Extremeños —decía—, tened presente que, hace cuatro siglos, un mono que entrara en España por Gibraltar podía llegar al pirineo saltando de rama en rama sin tocar tierra. Con vuestro entusiasmo, el país volverá a ser un inmenso bosque.

El Pruden y el Malvino cambiaban una mirada de inteligencia. Tras la visita del ingeniero, que bebía con ellos como un igual, los extremeños acrecía sus esfuerzos, ahondaban las hoyas de cada pimpollo para que sirviera de recipiente a las aguas pluviales y les protegiera del matacabras, pero las lluvias no se presentaban y, al llegar julio, el pimpollo se asaba en el hoyo como un pollo en su propio jugo. (90)

Al igual que en otros fragmentos de *Las ratas* se resalta la inferioridad del ser humano con respecto a los elementos naturales, ante los cuales muchas veces ni siquiera la máxima voluntad es suficiente. Es interesante, además, en este caso poner de relieve las diferencias entre el hombre urbano y cultivado y el hombre rural. Es el hombre urbano,

el ingeniero, quien padece de *hybris*, de sobrevaloración de las fuerzas. No así, sin embargo, el hombre rural, que, como muy sutilmente refleja el narrador, es buen conocedor del terreno de tal manera que no se siente persuadido por las promesas del ingeniero: “El Pruden y el Malvino cambiaban una mirada de inteligencia”. Lo mismo, por cierto, acontece entre Pruden y Malvino y en este caso no el ingeniero, sino el capataz; el contraste, por tanto, entre el hombre rural que conoce la tierra castellana *in situ* y el hombre urbano que la conoce a través de los libros, siendo este último el que claramente aparece retratado negativamente (Delibes, 2010):

Guadalupe, el capataz de los extremeños, que, pese a su nombre, era un muchacho atezado y musculoso, con bruscos y ágiles ademanes de gitano, les dijo de entrada a los mozos del pueblo en la taberna del Malvino que venían dispuestos a convertir Castilla en un jardín. El Pruden se había sonreído escépticamente y el Guadalupe le dijo: “¿Es que no lo crees?”. Y el Pruden respondió melancólicamente: “Solo Dios hace milagros”. (89)

Y, por supuesto, la idea del pecado de *hybris* asociado al hombre urbano, con las costumbres y mentalidad que ello entraña, se refleja de manera más contundente y extendida en obras como *El disputado voto del señor Cayo* y *Los santos inocentes*. Recuérdese el asunto y el tema fundamentales de la primera obra: unos jóvenes pletóricos de entusiasmo por cambiar las cosas, por mejorar a través de la política; jóvenes llenos, por tanto, de espíritu pragmático y voluntarista que se desplazan a los pueblos de Castilla con el fin de hacer propaganda política; es decir, con el fin de convencer a los habitantes del medio rural de que necesitan un cambio, cambio que ellos prometen proporcionar. Finalmente, sin embargo, descubrirán, al menos en el caso de Víctor, que se hallaban confundidos, que su sentimiento de superioridad moral les había conducido a una equivocación, a una soberbia, a una prepotencia (1996): “hemos venido a redimir al redentor” (173). Los personajes que mejor encarnan el defecto de la *hybris* en esta novela son Carmelo y Dani, que representan el típico carácter idealista de la juventud criada en la ciudad prototípicamente moderna, que se cree con vigor suficiente como para cambiar el mundo, que cree tener derecho para imponer su idea del *buen mundo* y que le falta humildad, tolerancia a la diferencia, respeto a los derechos del individuo y, sobre todo, le falta un conocimiento más profundo y veraz de lo que es la vida y la realidad. Véase el siguiente fragmento (Delibes, 1993):

Salió Carmelo. Dani se acodó en el borde de la mesa:

—Y ¿qué? —preguntó.

—Bueno, cuatro paletos. Tenemos los alcaldes a la contra. Me da la impresión de que Alianza los tiene bien trabajados.

El tono de la música descendió tanto que casi se hizo inaudible. Carmelo regresó discretamente por la puerta del falsete. Dani se esforzaba por conservar la moral:

—Pero Algera farda, agrícolamente digo.

—Jo, farda, Quinientos veinte vecinos.

—¿Soltasteis el rollo?

—Tratamos de comerles el coco, pero no es fácil, macho. En el llano el personal es más receloso que la leche. EL minifundio es conservador.

La ceja derecha de Dani y bajaba a intervalos rapidísimos. Dijo:

—Eso no es nuevo, majo. EL problema está en mentalizarnos. No se trata de quitarles nada.

—Ya se lo dije. Les hablé de la necesidad de una nueva política agraria, de una racionalización de cultivos, la hostia...

—Y ¿nada?

—No reaccionaban, macho, están aut, parecen estatuas. No saben hacer una O con un canuto pero los jode que alguien trate de enseñarles algo.

Dani sacudió la cabeza:

—Eso precisamente es lo que hay que arreglar —dijo.

—¿Cuál?

—Pues, eso. Enseñarles a hacer una O con un canuto. Volverles un poco más permeables. En una palabra, lo de siempre: escuelas, escuelas y escuelas. (32-33)

Es evidente que, en lo relativo al defecto de *hybris*, sale en este fragmento mucho peor parado Carmelo que Dani. Carmelo es el símbolo de la arrogancia urbanita, alguien que no tiene reparos en tratar a los habitantes de los pueblos con desprecio, llamándoles “paletos”, denotando un sentimiento de superioridad que peligrosamente le conduce a un rebajamiento del valor de las personas sobre las que se siente superior. Cabe recordar que este fenómeno psicológico puede desembocar en resultados extremos como la animalización o la cosificación, la misma que acontece, por ejemplo, en los genocidios o la misma que refleja aquel fragmento de *Las ratas* en el que don Eustasio de la Piedra, el

profesor, una vez más, la figura intelectual, somete a una humillación pública al Viejo Rabino con el fin de probar una teoría científica. Recuérdese la afrenta al Viejo Rabino, que es expuesto en un “Congreso Internacional” (Delibes, 2010: 20), como si se tratara de un objeto o un animal, siendo sacrificados sus sentimientos y dignidad personal con objeto de probar “que el hombre provenía del mono” (2010: 20). Es asimismo un caso claro de *hybris*, dada en este caso en el hombre de ciencia, que en este fragmento resulta caricaturizado, como si se tratara de un esperpento. Pero volviendo al fragmento anterior, el de *El disputado voto*, decíamos que es Carmelo quien mejor representa la altivez del hombre moderno, que es la del hombre de ciudad. En cambio, lo que Dani pretende, después de todo, es hacer llegar los avances de la cultura y el conocimiento a los habitantes de los pueblos, es proporcionarles una educación que él estima valiosa para la vida de una persona cualquiera. Sus intenciones son verdaderamente buenas, pero no podemos ignorar que reflejan igualmente un sentimiento de superioridad por el cual se cree legitimado a intervenir en la vida de los demás con el fin de establecer, mediante la persuasión, en principio, cambios que él considera indiscutiblemente necesarios. El testimonio de Cayo le demostrará su equivocación: no tiene interés por la política porque no desea ningún cambio sustancial en su vida porque simplemente vive a gusto.

Pero la altanería asociada, en las obras delibesianas, al hombre de ciudad, al hombre culturalmente formado en ella, también se observa notablemente en don Antero, de *Las ratas*, que se muestra avaricioso y desmedido (Delibes, 2010):

Don Antero, el Poderoso, poseía las tres cuartas partes del término; doña Resu y la señora Clo sumaban, entre las dos, las tres cuartas partes de la cuarta parte restante y la última cuarta parte se la distribuían, mitad por mitad, el Pruden y los treinta vecinos del lugar. Esto no impedía a don Antero, el Poderoso, manifestar frívolamente en su tertulia de la ciudad que “por lo que hacía a su pueblo, la tierra andaba muy repartida”. Y tal vez porque lo creía así, don Antero, el Poderoso, no se andaba con remilgos a la hora de defender lo suyo y el año anterior le puso pleito al Justito, el Alcalde, por no trancar el palomar en la época de sementera. Bien mirado, no pasaba año sin que don Antero, el Poderoso, armara en el pueblo dos o tres trifulcas, y no por mala fe, al decir del señor Rosalino, el Encargado, sino porque los inviernos en la ciudad eran largos y aburridos y en algo había de entretenerte el amo. (47)

Y, más tajantemente, se revela en *Los santos inocentes*. El señorito Iván es el caso patológico de *hybris* por antonomasia, aunque es cierto que se trata de un caso extremo que va mucho más allá de este defecto. Su ambición desmesurada, su trato desaprensivo,

su falta de sensibilidad tanto para con el animal como con el ser humano, su narcisismo, su egoísmo, la búsqueda del beneficio exclusivamente propio, toda su conducta y pensamiento, en suma, revelan un perfil nítidamente psicopático, caracterizado por la incapacidad para empatizar con el prójimo. Pero, al margen de la maldad que en él se revela, es claro también el defecto de la *hybris*, que indefectiblemente viene desencadenado por un ego desbordante. Así, podemos afirmar que el desenlace de *Los santos inocentes* no es otra cosa sino el efecto, el castigo, derivado de la ambición desmesurada, de la falta de equilibrio, del excesivo sentimiento de poder en uno mismo y sobre los demás, del desprecio de las fuerzas de los otros, de la *hybris*. Y, por ello, insospechadamente, podemos relacionar una obra como esta con la mitología griega, con la cultura helénica, como, por ejemplo, con el mito de Ícaro, cuya enseñanza fundamental radica directamente en el imperativo clásico ya comentado: *nada en demasía*.

El pecado de *hybris* aparece, como vemos, habitualmente asociado al hombre de ciudad en las obras de Delibes. Y es que, con independencia de que la urbe sea propensa o no a generar perfiles como el don Antero o el señorito Iván, constituye una de las manifestaciones más claras de esta época de la humanidad lanzada a la conquista del control. La ciudad es el símbolo físico de la modernidad, el espacio donde se reúne mayor acopio de control, mayor domino y transformación sobre el medio. En esencia, sin embargo, no representa una diferencia sustancial con respecto a lo que llamamos *pueblos*. Pueden establecerse diferencias en función de criterios cuantitativos, pero, más allá del número de habitantes o de la extensión territorial, se trata de concentraciones de población humana en asentamientos fijos producto de una adaptación del medio con arreglo a nuestras necesidades. Conviene tener presente esto, que un lugar como el de los habitantes de *Las ratas* se puede considerar tanto ciudad como pueblo porque, en el fondo, constituyen el mismo fenómeno: la urbanización. Ahora bien, no podemos obviar que la diferencia entre los pueblos y las ciudades de la época contemporánea no solo obedecen a causas cuantitativas, sino también cualitativas. La ciudad moderna se caracteriza primordialmente por unas actividades económica y laboral diferentes, que condicionan todo un estilo de vida hasta el punto de que las diferencias con respecto a los pueblos nos permiten oponerlos en una dualidad, tal y como se hace popularmente, tal y como se refleja en las obras de Delibes.

Así, si nos atenemos a la jerarquía de valores de las sociedades rurales retratadas en las obras delibesianas, podemos advertir que en ciertas ocasiones la urbe ostenta, en la

mentalidad de los personajes, una posición superior; constituye la referencia, el modelo. Véase, por ejemplo, el siguiente caso de *El camino*, en el que graciosamente se da entender que el canon de belleza de las mujeres viene marcado por los gustos del hombre urbano (Delibes, 1980):

Quino se acercó a ella sugestionado más que enamorado. Su natural tendencia le inclinaba a las hembras rollizas, de formas calientes, caídas por su propio peso, y exuberantes. Concretamente, hacia mujeres como la Josefa, duras, densas y apelmazadas. Pero Quino, el Manco, reflexionaba así: “En las ciudades, los señoritos se casan con las hembras flacas. Algo especial tendrán las flacas cuando los señoritos que tiene estudios y talento, las buscan así”. (104)

Nótese, además, cómo nuevamente la ciudad se halla asociada al ámbito intelectual y educativo, el de “los señoritos que tienen estudios y talento”. Los valores positivos superiores se atribuyen a los habitantes de la ciudad, como si todos ellos encarnaran necesariamente figuras científicas, intelectuales o de éxito. Porque, en efecto, la sociedad urbana encarna el triunfo del racionalismo y la mentalidad científica, de tal manera que, al compararse con sociedades rurales ancladas todavía en épocas anteriores, se genera un claro contraste. Obsérvese el siguiente fragmento de *Las ratas*, en el cual el hombre rural queda, al contrario que en *El disputado voto del señor Cayo*, eclipsado por la inteligencia de los doctores procedentes de la capital (Delibes, 2010):

Dos meses atrás, al regresar un domingo de Torrecillórigo, el Agapito, el Peatón, atropelló a un niño con la bicicleta y para dictaminar sobre su responsabilidad se le sometió en la capital a un cuestionario y los doctores llegaron a la conclusión de que la inteligencia del Peatón era pareja a la de una criatura de ocho años. Al Agapito le divirtió mucho la prueba y desde entonces se volvió un poco más locuaz y, a cada paso, utilizaba las preguntas en la cantina como acertijos. “¿Te hago un «test»?”, decía. Otras veces se ufanaba de su actuación y decía: “Y el doctor me dijo: «Si en los accidentes de ferrocarril el vagón de cola es el que da más muertos y heridos, ¿qué se le ocurriría a usted para evitarlo?». Y yo le dije: «Si no es más que eso, doctor, bien sencillo es: quitarlo». La gente de la capital se piensa que los de los pueblos somos tontos”. (139)

Otro caso revelador de esta jerarquía de valores se da en el caso del profesor don Eustasio antes mencionado. El narrador nos deja entrever al menos una razón para entender por qué el Viejo Rabino acepta participar en las ignominiosas demostraciones paleontológicas del profesor (Delibes, 2010):

Después de aquello, don Eustasio le llamaba a la capital cada vez que recibía una visita de cumplido y le hacía desnudar y dar vueltas sobre las manos, muy despacito, encima de una mesa. Al principio, el Viejo Rabino sentía vergüenza, pero pronto se habituó e incluso permitía que don Eustasio, que era un sabio, le tentara las dos vértebras coxígeas sin inmutarse. A partir de entonces, cada vez que un forastero mostraba interés por su particularidad, el Viejo Rabino se soltaba la pretina y se la enseñaba. (21)

Fíjese cómo la razón estriba en la confianza que le suscita el hombre de ciencia, “que era un sabio”, que es el hombre de la “capital”. La ciudad constituye, por tanto, el centro de influencia, la muestra más clara del poder del hombre moderno y el lugar paradigmático del control y el progreso. Se entiende, por ello, el obstinado deseo del padre de Daniel, en *El camino*, empeñado en llevarle al colegio de la capital con el fin de hacerle “progresar” (Delibes, 1980: 135).

Sin embargo, son varios los personajes del autor vallisoletano que oponen resistencia tanto para ir a la ciudad como para recibir la educación y la formación propias de ella. Creemos que no se trata de una casualidad, sino de un patrón que viene a insistir en una misma idea, especialmente cuando reparamos en que se trata de personajes protagonistas, como Daniel, el Nini y el señor Cayo. La idea de fondo, creemos, no es un rechazo de la educación o la ausencia de un deseo de aprendizaje. Daniel desea aprender, pero su deseo viene estimulado por la contemplación del trabajo de Paco, el herrero, en la fragua. Cayo se descubre a los ojos de Víctor como una especie de sabio, pero su sabiduría se circumscribe a los aprendizajes para el desenvolvimiento de la vida en el campo. Y el Nini, recuérdese, es lo que es justamente por ser un hábil aprendiz de su abuelo. Así es que, a juzgar por todo ello, cabría pensar que lo que Daniel, Cayo y el Nini rechazan es un tipo concreto de educación, la educación reglamentada, la educación oficial o el modelo educativo que las instituciones oficiales imponen en los lugares habilitados para ello. Ninguno de ellos entiende que haya razón alguna para tener que abandonar sus lugares de origen en pro de la ciudad con el fin de aprender. Ello es así debido a que ninguno de ellos desea aprender nada que no tenga que ver con lo que tienen delante de sí, con su entorno, con su pueblo o sus campos. Todo ellos, en efecto, desean aprender, pero aprender acerca de las cosas de su realidad más inmediata, tanto física como temporalmente; es decir, todos ellos estiman innecesaria aquella educación que no se atenga a las cosas prácticas del día a día, al pragmatismo que es menester para la vida y supervivencia en los pueblos, que es, por supuesto, contrario en muchas ocasiones al

aprendizaje abstracto, teórico o intelectual de los modelos educativos oficiales. Obsérvese el siguiente fragmento, en el cual Daniel refleja esto mismo (Delibes, 1980):

Pero a Daniel, el Mochuelo, le bullían muchas dudas en la cabeza a este respecto. Él creía saber cuánto puede saber un hombre. Leía de corrido, escribía para entenderse y conocía y sabía aplicar cuatro reglas. Bien mirado, pocas cosas más cabían en un cerebro normalmente desarrollado. No obstante, en la ciudad, los estudios de Bachillerato constaban, según decían, de siete años y, después, los estudios superiores, en la Universidad, de otros tantos años, por lo menos. ¿Podría existir algo en el mundo cuyo conocimiento exigiera catorce años de esfuerzo, tres más de los que ahora contaba Daniel? Seguramente, en la ciudad se pierde mucho el tiempo —pensaba el mochuelo— y, a fin de cuentas, habrá quien, al cabo de catorce años de estudio, no acierte a distinguir un rendajo de un jilguero o una boñiga de un cagajón. La vida era así de rara, absurda y caprichosa. El caso era trabajar y afanarse en las cosas inútiles o poco prácticas. (8)

La clave del pensamiento de Daniel se desvela en el último enunciado, en aquello de lo que se queja. Así, podemos entender que la resistencia de Daniel a ir al colegio de la capital no se debe, efectivamente, al rechazo de la educación o la cultura, sino más bien al rechazo del aprendizaje de cosas que, a su juicio, resultan “inútiles o poco prácticas”. Pero la utilidad o inutilidad de las cosas es siempre relativa a una intención o una finalidad, lo cual nos permite deducir lo siguiente: el hecho de que la educación en la capital resulta inútil cuando lo que uno desea es vivir y trabajar en el pueblo —en perspectiva *emic*—. Y la vida en el pueblo requiere aprendizajes prácticos, sobre el terreno, manuales o artesanales, como “distinguir un rendajo de un jilguero o una boñiga de un cagajón”, cosa que, como comentábamos, enfrenta directamente con un modelo educativo cuyos rudimentos, cuyas enseñanzas preparatorias, exigen el largo proceso y larga espera de “siete años” de “estudios de Bachillerato” y otros tantos de “estudios superiores” en la universidad.

Pero la incongruencia que esto supone para la vida y facultad de decisión de un niño como Daniel resulta indiferente cuando se aspira a progresar —en perspectiva *emic*—. Porque el progreso, a los ojos de su padre, no puede tener cabida sin la educación que proporcionan los estudios en la capital ni puede tampoco aceptarse, por consiguiente, la posibilidad de que cualquier tipo de vida en el pueblo pudiese conllevar un progreso. Es cierto que la edad del joven Daniel es demasiado prematura para entender que en ocasiones es menester aceptar un mal sin el cual no podría lograrse un bien mayor posterior; es decir, es demasiado joven para entender, emocionalmente, que, a pesar del

sacrificio de abandonar su tierra, “el que estudiase el Bachillerato en la ciudad podía ser, a la larga, efectivamente, un progreso” (Delibes, 1980: 7). Pero lo cierto también es que, aunque la escolarización y los estudios pudiesen verdaderamente enriquecer la vida de Daniel en ciertos aspectos, no deja de ser una imposición en contra de sus deseos y genuinos intereses, un menoscabo de la libertad, que, además, acontece sin la garantía de que el paso por el sistema educativo oficial pueda conllevar un resultado realmente positivo. Todo lo cual nos conduce a pensar que lo que se pone de relieve en el fondo de las resistencias de Daniel, el Nini y Cayo tiene que ver con la pérdida de libertad del individuo como consecuencia de una manifestación más del defecto de *hybris* en el afán del hombre moderno por llevar el control de las cosas al máximo.

Y es que es evidente que la extensión del derecho a la educación a todo individuo, así como la cobertura de la misma por parte de instituciones colectivas en busca del beneficio común, como los estados, representa una conquista de la época contemporánea cuyos beneficios no se pueden negar. Ahora bien, todo ello no puede llevarse a cabo sin una serie de cesiones o sin una contrapartida, como es la minimización de la libertad individual o la limitación de esta a categorías convencionalmente predeterminadas que escapan de la libre y espontánea decisión de la persona. Ello, en realidad, es así desde el mismo momento en que se pertenece a una sociedad con una cultura concreta con la que el individuo se va a forjar. Siempre hay un condicionamiento cultural que, además de ser innatamente necesario, nos recuerda que es una quimera pensar en un desarrollo individual absolutamente libre. Sin embargo, es también evidente que este condicionamiento se acentúa cuando la educación de un individuo viene encauzada por instituciones colectivas, más aún cuando se hallan regidas por poderes políticos gubernamentales. Así, por un lado, la imposición de un modelo educativo concreto supone, a pesar de las bondades que pudiera tener, una merma de la libertad y, en segundo lugar, dicho efecto puede agravarse considerablemente en función del tipo de educación impuesta. No podemos atribuir el mismo grado de imposición o condicionamiento cuando se establece un modelo de educación liberal o humanista que cuando se establece uno que persigue satisfacer intereses concretos que no han emanado de los propios individuos en formación. Así es que, el sistema educativo constituye, en efecto, un instrumento de control, que, más allá de una educación exclusivamente interesada en la formación integral de la persona, actúa sobre la base de la homologación, la uniformización, la disolución de las diferencias y opera al servicio de unos u otros intereses, los cuales

pueden buscar un efecto político, un efecto económico, un efecto ideológico, un efecto pragmático, etc.

A nuestro juicio, la actitud a contracorriente de Daniel, el Nini y Cayo puede explicarse desde estas coordenadas, desde la defensa de la libertad individual. Recuérdese la explícita condena que Delibes hace del gregarismo, que de nuevo asocia a la ciudad, en *El sentido del progreso desde mi obra*, citando a Ramón Beckley, que afirma lo siguiente: Delibes se ocupa “del hombre como individuo y busca aquellos rasgos que hacen de cada persona un ser único, irrepetible” (Delibes, 1976: 80). Y es que, en efecto, cuanto mayor es la masa social tanto mayores son las probabilidades de que las diferencias queden diluidas en ella, tal y como pone de relieve, por ejemplo, Juan David García Bacca a través de su concepto *el hombre en cuanto uno-de-tantos* (1987: 83). Y viceversa: diríase que las diferencias que caracterizan a cada individuo quedan resaltadas o se revelan con mayor nitidez en aquellos lugares donde la fuerza de los colectivos, por su menor proporción, es también menor.

Pero, como acontece con el caso de la educación, cuyo efecto *gregarizador* depende no solo de la imposición de un mismo modelo para todos, sino sobre todo de una educación dirigida hacia objetivos extraindividuales, el apagamiento del individuo depende del tipo de sistema y organización social establecidos. Y, en una época cuya divisa parece ser la conquista del control de las cosas, el sistema social no podía estar destinado a otra cosa sino al control, repercutiendo directamente sobre las libertades del individuo. De esta manera, parece que la rebeldía de Daniel, el Nini y Cayo se alza en contra de esta tendencia del igualitarismo de los sistemas sociales modernos. Los tres se resisten a incorporarse al gran rebaño de la ciudad, prefieren vivir en soledad, como Cayo, o vivir en pequeñas poblaciones, como Daniel y el Nini; prefieren la inmediatez de la vida a las preparaciones para el futuro, prefieren aprender cosas relativas a su entorno físico en lugar del conocimiento de cosas abstractas y todo ello mientras el sistema social con el que no se identifican trata de absorberles, en el caso de Daniel propiciado por su padre, en el caso del Nini por la señora Clo, entre otros, y en el caso de Cayo por los jóvenes propagandistas de la política. Es muy pertinente introducir en este punto la siguiente frase, en la cual se observa cómo Víctor toma conciencia de los efectos imprevistos, referidos a Cayo, de su tarea de concienciación para la implicación política (Delibes, 1993): “¿C... con qué derecho pretendemos arrancarle de su medio para meterle en el engranaje?” (169).

Ahora bien, sería simplista el llegar a pensar que el deseo de control social, o más acertadamente, el deseo de control de las personas responde a meras motivaciones políticas o económicas, como habitualmente se afirma. Es parco de miras incluso el pensar que el afán de dominio obedece a un supuesto impulso biológico de poder innato al hombre, impulso que en ciertas personas habría podido sortear las regulaciones, las limitaciones, propias de la cultura, las de la moral, en aras del propio beneficio. A nuestro juicio, dichos argumentos caen en un reduccionismo que impide ver la verdadera complejidad de la realidad humana. Porque, aunque ambos argumentos puedan darse por válidos, lo cierto es que pueden considerarse como una consecuencia de una causa todavía más radical, que es la necesidad, ya propia del animal, de buscar y hallar lo que precisamente se necesita, la necesidad de hallar una seguridad, de resolver los problemas de su condición vital, que en el ser humano, por ser como es, son los mayores y de mayor exigencia. Ello le aboca, insistimos, a la conquista del control, conquista que, en un tiempo de sobrepotencia humana como este, puede conducirle a resultados excesivos, negativos, al defecto de *hybris*.

Y digno de *hybris* es la configuración de un sistema social al modo de una máquina, de un “engranaje” (1993: 169), como dice Víctor, con el fin de alcanzar la máxima eficacia en busca de los máximos objetivos. Ello supone un reduccionismo mecanicista no solo de la sociedad, sino además de las propias vidas de las personas, que se ven obligadas a actuar como piezas de una inmensa maquinaria y, en definitiva, como máquinas. Así mismo lo manifestaba Delibes en *El sentido del progreso desde mi obra* (Delibes, 1976): “Errores de enfoque han venido a convertir al ser humano en una pieza más —e insignificante— de este ingente mecanismo que hemos montado” (29). Digno de *hybris* es, insistimos, en la medida en que, en pro de unos objetivos, normalmente económico-laborales, se hace consistir la vida en un ejercicio destinado a estos, se la reduce a estos, ignorando que la realidad de la vida es enormemente más rica, con muchos otros aspectos y posibilidades de acción. El hombre moderno, así, queda, análogamente a la vida de fábrica, o la vida militar, o la vida de las especialidades, alienado, cosificado, constreñido a un específico ámbito de actuación, a una categoría, que, como señala Delibes, no se corresponde con los “valores específicamente humanos” (20), “los sentimientos” (29) o la libertad de decisión que siempre se hallan sujetos a una circunstancia que siempre es cambiante, que nunca es estática.

La máquina social requiere, como cualquier otra máquina, un sujeto conocedor de la misma. E igualmente, cuanto más especializado sea el conocimiento de la máquina más probabilidades de obtener un mayor rendimiento. De esta suerte, siguiendo el modelo mecanicista, la forma de gobierno del sistema de organización social de la época que vivimos se asemeja cada vez más al de los especialistas. Esto, que suele recibir el nombre de *tecnocracia*, constituye un modelo político cifrado en el pragmatismo, en la eficacia, primordialmente en la económica o la política, dirigido no ya tanto por personas y grupos al servicio de una ideología, sino por personas, técnicos, especialistas en todos aquellos ámbitos que interesan para el desarrollo de la máquina, como decimos, fundamentalmente, en economía y política, más concretamente, en *marketing* político. La tecnocracia busca, en definitiva, sacar el máximo provecho de la máquina social. Ello demanda, como decíamos, técnicos o especialistas y, por otro lado, una supervisión, una vigilancia, un control sobre la propia maquinaria con el fin de que todo funcione según lo perseguido y previsto.

Todo lo cual forma parte de un mismo fenómeno, denominado por Salvador Giner “racionalización” de la política (1983: 232), que se puede entender como otra de las consecuencias de la serie de ismos comentada en capítulos anteriores: el racionalismo, el materialismo o realismo, antropocentrismo, y voluntarismo. De manera similar a la secularización de las creencias, la mentalidad y la ideología de las personas como consecuencia del influjo de estas corrientes de pensamiento, sentimiento y creación, ha acontecido una especie de secularización de la política; es decir, un fenómeno por el cual el uso de la razón, especialmente la razón científica, se ha ido sobreponiendo a cualquier otro factor que pudiera intervenir en las motivaciones que la impulsaban y regían, como la ética, la moral y las pasiones. Dicho de otro modo, si otrora la política obedecía a una minoría interesada en mantener unos privilegios, como la minoría aristocrática; si otrora la política podía hacerse al servicio de ciertos ideales, como el ideal liberal, el socialista o el nacional; hoy la política se inclina hacia el modelo de la gestión eficaz, se delega a la “autoridad funcional”, así denominada por Gehlen (1993: 155), a la tecnificación, que busca, confiando en la razón y el conocimiento científico, el mejor uso de la máquina social. Así lo pone de relieve Salvador Giner, haciendo hincapié en el concepto de “racionalización” (1986):

La racionalización ha consistido en un progresivo tratamiento técnico de los problemas, aunque en la sociedad moderna no se traten todos ellos ni racional ni

técnicamente. Ello ha ido acompañado naturalmente de un aumento en *status*, poder e influencia de los especialistas de las más diversas ramas ligadas a ellos: este es uno de los aspectos más característicos de los cambios en la estructura social de la época actual [...]. Por la misma razón, las instituciones educativas especializadas en la transmisión y mejora de la racionalización (institutos y universidades) han pasado a ocupar una función central en la estructura social [...]. (232-233)

Por ello, aunque sería excesivo afirmar que todas las formas de gobierno actuales son de carácter tecnocrático, sin ninguna presencia de ideales colectivos o deseos de cambio inspirados en la ética y la moral, sí podemos decir que la tendencia o el modelo político de fondo es la tecnocracia. Puede deducirse esto mismo de las palabras del filósofo francés Gilles Lipovetsky, cuando pone en contraste la vieja política y la nueva política (González, 2016):

[...] ya no hay políticas que nos hagan soñar. Antes la política significaba soñar y eso nos trajo desastres. Pero ahora la política consiste en estadísticas, no es portadora de nada. Y no tiene poder. Antes los revolucionarios venían a cambiar el mundo y ahora nadie cree que los políticos puedan cambiar nada [...].

Cuando Lipovetsky afirma que la política “no es portadora de nada” incide en la misma idea que venimos destacando: que carece de ideales y valores, que se limita a manejar la máquina social tal cual se halla establecida, sin discusión alguna, sin replanteamientos o deseos de transformación, confiando ciegamente en que no hay otra posibilidad de organización social posible, que es mejorable técnicamente, pero no reemplazable por otra. Es en este punto, por cierto, donde para muchos hay que situar el llamado *desarrollo sostenible*, que no sería más que una fórmula maquillada para dar continuidad al mismo modelo social tratando de aparentar lo contrario. La política moderna, por tanto, tiende a la tecnocracia y, dado que la economía constituye el principal componente de la organización social actual, podríamos decir que tiende a la tecnocracia economicista. Así, si ya las sociedades y las personas padecían el reduccionismo de la política, lo que Ortega denominó “politicismo integral” (1966: 130); y añadido a este el reduccionismo del pragmatismo, en palabras del mismo pensador, el “buscar buenos medios para lo fines, sin preocuparse de estos” (1963:15); un último reduccionismo afecta al hombre moderno: el economicista.

El economicismo, que es la supremacía de las finalidades y los valores económicos, que no es el capitalismo, como muy a menudo se piensa, domina la política y nuestro sistema de organización social actual, aunque no siempre, por fortuna, la vida de quienes

forman parte de este tipo de sociedad. Ya en el siglo XIX pueden advertirse signos claros de la potente influencia de la economía sobre la política, el estilo de vida y el pensamiento. Uno de los casos más sorprendentes e ilustrativos es, a nuestro juicio, el materialismo histórico de Marx y Engels, que vincula directamente el materialismo metafísico con el materialismo axiológico o de los valores. Ferrater Mora (1984) señala que se trata de aquella doctrina “según la cual no es el espíritu, como en Hegel, el que determina la historia, sino que toda la vida espiritual es una superestructura de la estructura fundamental representada por las relaciones económicas de producción” (2149). Ello, en efecto, resulta asombroso y, en nuestra opinión, insistimos, revelador de un reduccionismo económico que, a su vez, revela un culturalismo, lo que Ortega denominaba *beatería de la cultura*, y, a la postre, un antropocentrismo. Es así en la medida en que la economía es uno de los elementos de la cultura humana. Pues bien, sorprende cómo la doctrina mencionada no solo asocia la realidad a lo material, sino que, además, afirma que aquello que constituye al ser humano surge y es reflejo de la actividad social y, más concretamente, de la actividad económica dedicada a la “producción”. No podemos disimular que nos resulta una interpretación ontológica del ser humano tremadamente limitada o sesgada, que ignora aspectos más radicales del ser humano, como lo que asemeja a cualquier otro animal, y que ignora asimismo aspectos, como los sentimientos y el pensamiento, que, aunque puedan hallarse condicionados por los factores de producción, no creemos que dependan de estos para su existencia ni que sean necesariamente el reflejo de un cierto estado vital determinado a su vez exclusivamente por un *estatus* económico. A nuestro entender, dicha doctrina adolece de una excesiva fijación sobre lo económico, sobre lo cultural, para la interpretación del ser humano.

Dicho esto, Miguel Delibes también pone el acento sobre este asunto, el economicismo. Por ejemplo, cuando apela a las propuestas del *Manifiesto de Roma*, propuestas sustentadas, como ya comentamos, en la racionalidad y la moralidad que, a su entender, “imprimirían a la vida del hombre un sentido distinto y alumbrarían una sociedad estable, donde la economía no fuese el eje de nuestros desvelos [...]” (1976: 20). Aunque en *El Sentido del progreso desde mi obra* estos “desvelos” parecen referirse principalmente a los ámbitos de la política y las instituciones sociales, su alcance, en realidad, es mayor y llega a afectar, como es obvio, a la vida de las personas. Así, cabe recordar los desvelos sufridos por Lorenzo en su estancia en Chile o los desvelos del padre de Daniel, que, obligado a intensificar el ahorro con el que poder enviar a Daniel a la

capital, “se tornó taciturno y malhumorado” (1980: 37). Y no solo el economicismo como modelo de organización social conlleva desvelos. Su influencia es mucho más vasta y a veces mucho menos perceptible, como el ya comentado caso de Ángel, en *El tesoro*, cuya jerarquía de valores desvela justamente la supremacía de la economía, del dinero. Merece la pena volver a citar el fragmento (Delibes, 1985):

El Fíbula, después de pasarse la punta de la lengua por el labio superior, fue el primero en romper el silencio:

—Y pensar que aquí ha habido enterrados diez millones de pelas durante miles de años es para cagarse, machos.

El rostro aniñado de Ángel se iluminó con una sonrisa.

—Y, ¿qué hubieras hecho tú si lo descubres?

—¿Yo? Callar la boca, fundirlo, abrir un plazo fijo y a vivir. Te lo juro por Dios.

—No digas disparates —terció Jero.

—¿Disparates? ¿Crees de veras que eso es un disparate? ¿Piensas que esto que hacemos nosotros va a proporcionarnos diez millones algún día?

Jero alzó maquinalmente los hombros por dos veces:

—Aviados estaríamos si en esta vida solo contasen los millones —dijo despectivamente—. ¿No se te ha ocurrido pensar que llegar al fondo de nuestras propias raíces es algo hermoso, que no puede comprarse con dinero?

El Fíbula hizo un gesto de duda:

—No lo sé, macho. Si tú lo dices. (47-48)

El economicismo es el detonante de ciertos espejismos, siendo el principal de ellos el de que cuanto más dinero se posee más feliz se puede llegar a ser o mayor bienestar se puede llegar a tener. Dicha falacia se establece, sin embargo, sobre un hecho indiscutible: el hecho de que sin dinero resulta prácticamente imposible cubrir las necesidades básicas tal cual está conformado el sistema de organización social actual. Ahora bien, el argumento se torna falaz cuando se asevera de seguido que el dinero no solo sirve para sobrevivir, sino que también proporciona la felicidad. No necesariamente es así, como es de sobra sabido en el campo de la psicología y la sociología. Es decir, se trataría de una condición necesaria, pero en ningún caso suficiente para poder lograr la felicidad o el bienestar, al margen de las diferencias de significado que estos conceptos tan volubles puedan albergar. Delibes tampoco deja pasar esta cuestión concreta relativa al

economicismo en *El sentido del progreso desde mi obra*. En su discurso sostiene que “el dinero se antepone a todo” (1976: 30) y que ello es debido a que se ha interiorizado la idea de que para lograr el bienestar es preciso poseer “cosas” (1976: 30) y, por tanto, comprarlas, dejando caer, asimismo, la idea de que la finalidad de la adquisición de esas cosas tiene que ver con el “ocio” (1976: 30), con el afán de entretenimiento. Aunque, a nuestro juicio, se trata de una explicación parcial del problema, pone bien de manifiesto el materialismo que impregna los juicios de valor de las personas pertenecientes a las sociedades economicistas.

Muchos de los espejismos, falacias o creencias sesgadas de las sociedades economicistas se engendran, consciente o inconscientemente, durante los primeros años de educación de las personas, tanto en el ámbito familiar como en el ámbito escolar. Decía Giner, en el texto antes citado, que las instituciones educativas han pasado a ocupar “una función central en la estructura social” (1986: 233) de las sociedades modernas. La razón estriba en que no es posible mantener una tecnocracia sin la formación de técnicos específicos de ella. De tal modo que la educación queda así supeditada a las funciones y objetivos de la maquinaria social; es decir, todo aquello que pueda favorecer el desarrollo de la economía o, mejor dicho, del modelo económico vigente, así como de todos aquellos aspectos necesarios para su control. Se explica, por ello, que, como sostenía otro Giner, Giner de los Ríos, el sistema educativo, condicionado por las necesidades o intereses políticos, ofrezca cada vez más una educación tendenciosa, relativa a las necesidades políticas del momento, y cada vez menos una educación liberal y universal preocupada por el individuo, así como por el ser humano. Es, de manera aproximada, lo que denuncia Delibes en su célebre discurso cuando patentiza el abandono de las “Humanidades” (1976: 29) en el sistema educativo, que, afanado no en un simple utilitarismo, sino en el utilitarismo economicista, estima inútil los estudios que no lleven a proporcionar claramente un provecho, un beneficio, económico.

Ello nos devuelve al asunto de la dualidad entre la libertad individual y las limitaciones de esta misma a fin de favorecer la vida en sociedad, que, por otro parte, es intrínseca y necesaria al ser humano. Así, en aras de un sistema de organización social centrado en la economía se actúa sobre el individuo con una doble imposición: de un lado, la imposición de un sistema educativo y, de otro lado, la imposición de un modelo educativo economicista. Pero, ¿hasta qué punto es legítimo interferir en la libertad personal en aras de un supuesto bien común?, ¿hasta qué punto es legítimo hacerlo antes

de que la persona haya podido formarse un criterio propio y un entendimiento aproximadamente objetivo de la realidad?, ¿cuánto poder han de poseer las instituciones sociales para regular la vida social de los individuos? Nótese que este debate incide directamente sobre el asunto de los problemas de la crisis medioambiental, para cuya resolución puede optarse por una concienciación de las personas o bien por la imposición de normas y regulaciones legales para cuando se considera que la libre responsabilidad individual no es suficiente, tal y como, por cierto, acontece actualmente con el problema de la pandemia del coronavirus. Pero, dejando esto a un lado, la experiencia de la imposición es lo que le sucede a Daniel, en *El camino*, lo que desencadena toda la narración y, en el fondo, lo que ocurre también en *El disputado voto del señor Cayo* y, en cierto grado, en *El tesoro*. Es muy esclarecedor el siguiente fragmento, en el cual se nos desvela la desazón y la nostalgia anticipada de Daniel, que no quiere abandonar su tierra natal y, sin embargo, es forzado a ello para progresar, para educarse en la capital, para ser un hombre de provecho, para ganar dinero, para responder, en suma, a las exigencias y convenciones de una sociedad que no la siente como suya (Delibes, 1980):

A Daniel, el Mochuelo, le dolía esta despedida como nunca sospechara. Él no tenía la culpa de ser un sentimental. Ni de que el valle estuviera ligado a él de aquella manera absorbente y dolorosa. No le interesaba el progreso. El progreso, en verdad, le importaba un ardite. Y, en cambio, le importaban los trenes diminutos en la distancia y los caseríos blancos y los prados y los maizales parcelados y [...] tantas y tantas otras cosas del valle. Él no tenía aún autonomía y capacidad de decisión. El poder de decisión le llega al hombre cuando ya no le hace falta para nada; cuando ni un solo día puede dejar de guiar un carro o picar una piedra si no quiere quedarse sin comer. ¿Para qué valía, entonces, la capacidad de decisión de un hombre, si puede saberse? La vida era el peor tirano conocido. Cuando la vida le agarra a uno, sobra todo poder de decisión. En cambio, él todavía estaba en condiciones de decidir, pero como solamente tenía once años, era su padre quien decidía por él. ¿Por qué, Señor, el mundo se organizaba tan rematadamente mal? (218-219)

Se observa cómo la angustia que aqueja a Daniel tiene como causa la anulación de su potestad para tomar decisiones, la supresión de la libertad, que es siempre individual. Ello nos recuerda, de nuevo, a la teoría de Ortega y Gasset según la cual la libertad del ser humano radica en su capacidad para tomar decisiones gracias a dos factores: el primero, el tipo de inteligencia que le caracteriza y, segundo, el hecho de que uno siempre se halla en una circunstancia concreta y, por consiguiente, se halla ante un número limitado de posibilidades entre las cuales puede elegir y sin las cuales se abriría ante sí,

sencillamente, el infinito, ante el cual no cabe elección posible. Recuérdese que en la *dimensión metafísica* resaltábamos la *condición libre, responsable e insegura* constitutiva del ser humano, lo cual nos sugiere dos cosas ante el caso de Daniel que acabamos de citar. La primera es que, si la libertad es constitutiva del ser humano, la supresión de la misma representaría un fenómeno de deshumanización. Pero, por otro lado, si entendemos el ser humano como una realidad fija, con unos rasgos sustanciales inamovibles, y, al mismo tiempo, consideramos la libertad como uno de sus atributos fundamentales, resulta incongruente hablar de supresión de la libertad en cualquiera de los casos. Quizás sería más exacto afirmar que no se trata de la pérdida de la libertad, sino del sentimiento de dicha pérdida. De cualquier modo, constituya o no un caso como el de Daniel una verdadera pérdida de libertad, lo cierto es que así es concebido y así es sentido por él. El sentimiento angustioso que padece, que tiñe de nihilismo su concepción de la vida, como a veces acontecía con Lorenzo en *Diario de un emigrante*, se explica por el sentimiento de pérdida del control, de las riendas, de su propia vida, por sentirse un títere o una marioneta, por la pérdida del locus de control interno, en términos psicológicos.

La imposición o la intromisión en la libertad del individuo viene en este caso propiciada por el padre de Daniel. En *El disputado voto del señor Cayo* son los jóvenes propagandistas, que se creen con derecho a decir en qué consiste el vivir bien para toda persona y qué ha de hacer Cayo para ello. Así, hasta que Víctor toma conciencia de su equivocación (Delibes, 1993):

Víctor bajo la cabeza:

—Increíble, Dani. Él es como Dios, sabe hacerlo todo, así de fácil. Y ¿qué le hemos ido a ofrecer nosotros?, pregunto. Palabras, palabras y palabras... Es... es lo único que sabemos producir.

Dani volvió a sentarse. Su mano derecha tabaleaba impaciente sobre el tablero de la mesa:

—Siempre tendrá que haber dirigentes, supongo —apuntó.

Víctor alzó la cabeza:

—¿Dirigentes? Y ¿para qué quiere el señor Cayo que le dirijan? Desengáñate, Dani, él no nos necesita. (177-178)

En *El tesoro* la imposición viene suscitada por el equipo de arqueólogos que, al entender de los habitantes de Gamones, trataba de adueñarse de un terrero que

consideraban, los lugareños, de su propiedad. Sin embargo, en el fondo de todas esas personas se halla el sistema de organización social que tienen interiorizado, una jerarquía convencional de valores, una idea objetiva —en perspectiva *emic*— de lo que está bien y de lo que está mal. De tal manera que, con miras a lo que se estima bien, con la confianza propia del voluntarismo, se dirigen todos los esfuerzos a controlar cada uno de los elementos, de las personas, de las instituciones, que forman parte de la maquinaria social.

Todo ello nos abre al debate del litigio entre el liberalismo y el colectivismo o socialismo, entre la primacía de la libertad del individuo, para el primero, y la primacía de las causas morales —que no ha de confundirse con la ética, como ya explicamos—, para el segundo. Se trata de un debate profundamente complejo y, sin embargo, cada vez más necesario en un mundo en el que, al mismo tiempo que se avanza en la garantía de los derechos de las personas, el poder de los colectivos y las instituciones sobre los individuos experimenta un crecimiento considerable, gracias, en parte, al desarrollo de las nuevas tecnologías. Uno de los ejemplos más cercanos a nosotros acontece en estos mismos días a causa de la pandemia del coronavirus Sars-cov 2. Las medidas de actuación para contener la expansión del virus se debaten entre delegar a la libre responsabilidad de los individuos o delegar a las normativas de carácter social, las normativas estatales, regionales, municipales, que establezcan obligaciones, así como penas por el posible incumplimiento. Este dilema, sin embargo, se dirime fácilmente en los países autocráticos, como China, decantándose por la segunda opción, llevándola al extremo y demostrando, efectivamente, que la autocracia es un modelo gubernamental eficaz en la tarea de contención cuando se dispone de tecnología y medios económicos para ello. Se pone de relieve, en definitiva, que el régimen político de carácter autoritario es potencialmente eficaz cuando el objetivo consiste en controlar cosas, lo cual nos abre a un insospechado horizonte para el que cabe preguntarse si la libertad de los individuos se verá cada vez más recortada o controlada en aras de la convivencia social, independientemente de la clase de régimen político. Más aún si, además, tenemos en cuenta hechos como la necesidad innata de control en el ser humano y ciertos factores contingentes, como el hecho de que la población humana en este plantea va cada día en aumento, lo cual implicaría el incremento subsiguiente de las posibilidades de conflicto y problemas y exigiría, consecuentemente, un aumento del control. No solo cabe preguntarse todo esto, sino que, además, es necesario. La confianza irracional de las sociedades occidentales ignoran horizontes como este; sin embargo, no es difícil advertir

ya en las sociedades actuales aspectos presentes en la célebre novela distópica *1984*, de George Orwell.

3. 4. Humanizarse o retorno al ser natural: recuperar la libertad y la espontaneidad creativa

Uno de los efectos negativos del antropocentrismo voluntarista, del pecado de *hybris*, es el exceso de control, de anhelo de control sobre todo, sobre la vida de las personas, cosa que conduce a una limitación de la libertad que, si bien en cierto grado es irremediable y necesaria para la vida en sociedad, es establecida en este caso con exceso. Pero existe un tipo de imposición un poco más extraña por lo que tiene de imperceptible frente a la anterior, nos referimos a la imposición de lo cultural sobre lo natural. Desde que el ser humano comenzara a constituirse como lo que hoy denominamos *homo sapiens sapiens* ha demostrado ser la especie cultural por autonomía. La cultura no es, como bien se sabe, un atributo exclusivo de la especie humana. Numerosas especies animales han forjado diferentes formas de cultura; sin embargo, solo el ser humano ha llevado este fenómeno, gracias a su inteligencia, a un nivel mucho más allá de tal manera que se ha hecho dependiente de la misma acaso más que ninguna otra especie en el reino animal. Nuestra fortaleza radica precisamente en la cultura, que ha emanado del uso de nuestra inteligencia no de manera aislada, sino en relación con nuestros semejantes; es decir, socialmente, colaborativamente. Nuestras costumbres, hábitos, convenciones, moral son productos de la inteligencia, creaciones o artificios vitales, que desde que comenzaran a desarrollarse se han ido agregando a nuestro modo de supervivencia, agregándose, por tanto, a nuestra originaria forma de ser, que se sustentaba fundamentalmente en la fuerza natural de los genes.

La inteligencia cerebral, así como su producto esencial, la cultura, rápido se demostró una excelente herramienta de supervivencia, de adaptación (Harris, 1982: 49). Los primeros pasos que el ser humano se siente obligado a dar, motivados por la

condición carente, menesterosa y volitiva que le constituye, son ya parte del gigantesco legado que con el paso del tiempo, evolutivamente, va a ir construyendo y perfeccionando. Son, efectivamente, los productos culturales que poco a poco va inventando, desde las palabras hasta los instrumentos físicos, los que le van permitiendo con mayor eficacia adquirir esas cosas que, aunque son de su necesidad, le faltan inicialmente; con ello va dominando poco a poco la urgencia de las necesidades orgánicas a la par que domina el medio físico del que se abastece. El hombre, culturizándose cada vez más, logra, por tanto, libertarse de la prisión de los instintos, no tanto de ellos como de su urgencia; esto es, de la urgencia de alimentarse, de la urgencia de protegerse, de la urgencia de relacionarse, de reproducirse, de establecer un cimiento seguro en medio de la inseguridad de su condición problemática. Una vez conquistada esa libertad, cuya manifestación más cotidiana no es otra que el tiempo libre, comienza una vida más intensamente dedicada a la creación, a la libre invención, al creativo, pero también pragmático, uso de la inteligencia, comienza la vida propiamente humana, en conceptos de Ortega.

El incremento de la dependencia cultural del ser humano ha llevado a concebirlo en muchas ocasiones como un ser en contraposición con lo natural, dando por hecho que lo natural se corresponde con lo dado espontáneamente por la naturaleza y no con lo creado humanamente. Ello, sin embargo, varía en función de cómo se conciba el concepto *naturaleza*. Así, por ejemplo, resulta totalmente incongruente dicha contraposición desde el punto de vista del naturalismo científico. No porque de una especie natural, como la humana, haya emanado una cultura dejando de la especie de ser natural, por muy desarrollada que sea la cultura creada. Sin embargo, sí es posible entender la oposición naturaleza-cultura desde otros ámbitos, como algunos del campo filosófico. Recuérdese, por ejemplo, que la moral cristiana era para Nietzsche una moral *antinatural*, puesto que promovía un modo de vida y pensamiento que contravenía o minimizaba el ser y el poder ser del hombre; suponía, en definitiva, un desvío de su potencialidad, de sus posibilidades naturales. Para Ortega, es otro ejemplo, lo natural —a pesar del rechazo del concepto *naturaleza*— en el ser humano radica, así lo vemos nosotros, en el uso de la inteligencia, en el *ensimismamiento* necesario para ella y necesario para poder tomar decisiones. Lo natural en este caso, como en el anterior, no se identifica con las leyes de la naturaleza desveladas por la ciencia, sino con las leyes que, al entender del pensador, le constituyen, le hacen ser humano.

Las diferencias que se puedan dar entre las distintas perspectivas no impiden, sin embargo, advertir la paradoja relativa al exceso de control. Y es que la misma cultura que nace en el esfuerzo por controlar las urgencias orgánicas, así como las adversidades que presenta el medio físico para sobrevivir y que le mantienen sometido; es decir, la misma cultura por la cual el ser humano adquiere la libertad acaba finalmente suponiendo un obstáculo para la misma. La limitación de la libertad no procede fundamentalmente en este caso de los factores culturales referidos al control de tipo físico-orgánico. La técnica, la tecnología y los avances científicos, que son elementos culturales, extienden nuestros años de vida, nos proporcionan un sosiego y una comodidad, tiempo libre, seguridad física, y, en definitiva, libertad. No sucede siempre así, en cambio, con otro tipo de factores culturales, como los referidos a la moral, las creencias, la ideología, las costumbres o el poder de intervención de las instituciones, de los colectivos, sobre las personas. La limitación en la capacidad de decisión observada, por ejemplo, en el caso de Daniel, así como la intromisión moralista en las vidas de Cayo y el Nini, son algunas de las muestras.

Este fenómeno paradójico es susceptible de distintas interpretaciones en función de, como hemos señalado, la concepción del ser humano, aunque, en el fondo y raíz, la paradoja es la misma. Para todas aquellas formas de pensamiento que conciban la libertad como un elemento esencial de la naturaleza humana, una pérdida de ella supondría un fenómeno de deshumanización o de desnaturalización. Ello implica, asimismo, reconocer que, si bien el hombre posee un verdadero ser o esencia, cabe en él la posibilidad de comportarse y vivir de tal manera que no se corresponda con su ser, cabe en él, por tanto, el desvío, la transgresión de la norma ontológica. Todo lo cual supone reconocer que, por un lado, se halla el ser, por otro, el actuar y, por otro, el deber actuar en función del ser. Esta perspectiva, aunque controvertida, asociada a la denominada *falacia naturalista*, es, sin embargo, muy habitual en el pensamiento occidental, tanto en el ámbito popular como en el intelectual. Un ejemplo lo encontramos en Delibes, ya comentado: la idea de que el ser humano se caracteriza por unos “valores específicamente humanos” (1976: 20) según los cuales debería actuar a pesar de que en muchas ocasiones no acontece así. Conviene, por tanto, tener presente esta perspectiva.

En cualquier caso, se trata de la misma paradoja, que, recurriendo a las palabras de Delibes, podríamos llamar el *culatazo de la cultura*. Decía Ortega que la cultura nace para potenciar las facultades humanas; sin embargo, también puede desembocar justamente en

el efecto contrario, en el apagamiento del mismo. Ello es así cuando la cultura deja de atenerse a la verdadera esencia del ser humano, cuando olvida qué es lo que debe potenciar. Ferrater Mora, comentando a Ortega, lo explica magistralmente (1956):

La segunda, que, junto con el estado perenne de inquietud e inseguridad hay que tener en cuenta, como elemento fundamental de la existencia humana, su perpetuo anhelo de seguridad. No de otro modo, por lo demás, ha sido definida por el [39] filósofo lo que calificamos de “cultura”. Pues la cultura no es un inútil lujo en la vida: es el bote que lanzamos y al cual nos agarramos con el fin de no hundirnos en el abismo de la inseguridad que por doquiera nos amenaza. Si el hombre es un “ser cultural” no es, pues, por casualidad. La cultura sirve para no naufragar y no sólo para entretenér. Pero la cultura que cumple con esta misión decisiva no es tampoco cualquiera: como la vida, la cultura debe ser auténtica. Debemos evitar sobrecargarla con tejido adiposo. Debemos hacer lo posible con el fin de reducirla a puro nervio y a puro músculo. De lo contrario, la cultura no será una posibilidad de liberación, sino de opresión. Para que realmente sea, la cultura debe, como la vida, cumplir con lo que es acaso su única condición ineluctable: ser esencial.

Así, una cultura que promueve las tendencias, el gregarismo, en lugar del juicio propio o el cuestionamiento de las cosas es una cultura que, en lugar de fortalecer al ser humano, le minimiza. Lo mismo puede afirmarse, de acuerdo con la filosofía de Ortega, de una cultura que coarta en exceso la libertad de decisión o el tiempo libre necesario para la función creativa, o la tranquilidad que es precisa para todo ensimismamiento, para poder pensar. O bien una cultura que propende a delegar la responsabilidad de los individuos en las instituciones. Y equiparable es el caso de aquella cultura que hace pensar que el progreso, la mejoría, la comodidad y la seguridad se hallan siempre garantizados. La explicación de todo ello obedece al hecho de que la cultura, en estos casos, no se desarrolla de acuerdo con el “ser esencial” del hombre.

Este fenómeno acontece más fácilmente cuando, por un lado, se ha alcanzado un elevado grado de desarrollo cultural y, por otro, no es sometida dicha cultura a una revisión racional. O bien, simplemente, cuando la cultura desatiende aspectos cruciales de la realidad humana en favor de otros. Bertrand Russell (1969: 104), por ejemplo, insiste en la idea de que la restricción de la libertad es el precio a pagar por el régimen de vida del hombre occidental, cuya cultura es más sofisticada que ninguna otra. Así, este hombre ya no se ve obligado a salir a cazar cada vez que tiene hambre y carece de alimento, pero, a cambio, ha de someter sus decisiones y conducta a una serie de normas consuetudinarias y oficiales que rigurosamente ha de cumplir, so pena vivir en la marginalidad o pasar

hambre. Ello abre la pregunta de si la limitación de la libertad es mayor cuando, para alimentarse, uno tiene que ingeníárselas por sí mismo, sin depender estrechamente del sistema cultural, o si es mayor cuando procede por medio de un sistema cultural como el de Occidente, en el cual hay un enorme trecho entre el acto de conseguir alimento y el conjunto de actos necesarios para ello, un abismo en el que se depende de multitud de actores, instituciones, ámbitos, actividades, etc; en definitiva, la antítesis de la autosuficiencia.

Evidentemente, la autosuficiencia absoluta es una quimera en la medida en que el ser humano es un ser social por naturaleza, así como en la medida de que no se halla aislado, sino en relación con un conjunto de elementos mutuamente dependientes. Ahora bien, entre la quimera consistente en depender exclusivamente de uno mismo y la idea de perder la capacidad de manejar en cierto grado de libertad la propia vida hay un trecho sobre el cabe llamar la atención. Lo que denuncia Ortega, como Nietzsche, como parece también entreverse en las obras de Miguel Delibes, es una propensión hacia ese segundo extremo: la restricción de la libertad por excesiva intervención de los factores culturales o la excesiva delegación en ellos. De esta manera, como si se tratara de aquel que de tanto jugar a los videojuegos vive absorbido por una paralela pero ficticia realidad, el individuo humano acaba olvidando su verdadero lugar y genuina función en el mundo, queda así automatizado, desconectado de su *naturalidad* y vida, que apenas es dirigida por sí mismo, sino por la ciega inercia de los agentes y acontecimientos de la cultura humana, que deciden por él. Recordemos que en el fondo el Romanticismo no fue otra cosa sino esencialmente esta: la rebelión contra la cultura —recuérdese Rousseau— en una época en la que no solo el régimen político predominante supone todavía una incisiva limitación de la libertad, sino también una época en la que la culturización, promovida desde la Ilustración, experimentaba un notable crecimiento y un cada vez mayor presencia regulatoria en la vida de las personas, lo cual condujo, como bien es sabido, a esta corriente de reivindicación de la libertad del individuo, del yo, esencialmente por ensalzamiento del sentimiento, que, a diferencia de la razón, es más específico de la persona.

Por ello, no parece descabellado afirmar que las obras de Delibes manifiestan aspectos que nos permiten relacionarlas con el Romanticismo, lo cual, por cierto, supone en este punto una continuidad con respecto a escritores de generaciones precedentes que, si bien presentan diferencias en lo relativo a la expresión y el estilo, como la Generación

del 98, son coincidentes en los aspectos ideológicos de los que venimos tratando. Ahora bien, de la misma manera que lo podemos relacionar con el Romanticismo, podríamos hacerlo con otro tipo de corrientes y doctrinas que, en esencia, representan lo mismo. Así, mucho antes que los románticos, los griegos ya hicieron especial hincapié en el exceso de control ejercido por los factores culturales, concretamente hemos de resaltar el epicureísmo y el cinismo.

La presencia de la idiosincrasia epicúrea en las obras delibesianas ya ha sido puesta de relieve en lo que se refiere a los aspectos cognoscitivos, como la concepción *sensacional* de la vida y la muerte o, en general, el empirismo sensorial como método válido de conocimiento. Pero el epicureísmo también se manifiesta en una dimensión conductual y actitudinal, fundamentalmente en la idea de que, para lograr la felicidad, el bienestar, es necesario controlar las emociones, para lo cual es menester tener una capacidad de control sobre los aspectos fundamentales de la vida lo máximo desarrolla posible. De acuerdo con Epicuro, así como con la mayoría de sus discípulos, el requisito para lograr la felicidad es la tranquilidad, la ataraxia, la serenidad. Para ello, es fundamental, como decíamos, la capacidad de control. Cuanto más se dependa de otros, o cuanto mayor sea el número de personas de las que se depende, menos capacidad de control y, por tanto, menos probabilidades de alcanzar la tranquilidad y la felicidad. Así, el control sobre nuestra vida se escapa en gran medida cuando fijamos propósitos cuya consecución solo puede darse en círculos sociales amplios, como, por ejemplo, el territorio político al que supuestamente pertenecemos. Por todo ello, la acción prioritaria para lograr la tranquilidad consiste en alejarse de la vida política, de la vida pública, de los grandes colectivos, y crear, por otro lado, un reducido ámbito social, el de las estrechas amistades, entre las cuales cabe un mutuo control o bien una mutua capacidad de influencia. Pero la reducción de inquietudes o perturbaciones como consecuencia de la reducción del círculo de las dependencias y la ampliación del círculo del control todavía no garantiza la tranquilidad ni la felicidad. Es menester lograr la autarquía en el propio círculo. Ello requiere, en primer lugar, saber qué es lo imprescindible para la tranquilidad y, en segundo lugar, el esfuerzo práctico para conseguirlo. Y lo imprescindible para los epicúreos se cifra precisamente en cosas que, en gran proporción, están al alcance de su control: un estilo de vida sencillo pero suficiente para gozar de una buena salud en general, también en lo relativo al aspecto psíquico, para el cual es preciso “el ejercicio de la mente por medio de la filosofía” (Ferrater, 1984: 955).

Cuando observamos las líneas maestras del epicureísmo y, a continuación, echamos un vistazo a las obras de Delibes, es fácil advertir ciertas concomitancias, especialmente en personajes como el Nini, Daniel y Cayo, que verdaderamente parecen símbolos epicúreos. Ninguno de ellos desea abandonar su pequeña comunidad de vecinos, el estrecho círculo social propio de los pueblos pequeños. Además, su indiferencia es patente ante los acontecimientos políticos, como en el caso de Cayo, o antes las instituciones culturales públicas, como se aprecia en el rechazo de la escuela tanto por parte de Daniel como del Nini. Por otro lado, tanto el Nini como Cayo son ejemplos de personas prácticamente autosuficientes, autárquicas. El Nini sobrevive tan solo con la ayuda de su perra Fa y el Ratero. Solo en contadas ocasiones ha de recurrir al resto de habitantes del pueblo, que, en cualquier caso, suponen una pequeña población. Además, recuérdese el carácter sereno e inalterable que le caracteriza, como es propio de la ataraxia. Y semejante es el caso de Cayo, que ante el pensamiento de la muerte revela una aceptación tranquila, estoica incluso (Delibes, 1993: 142). Además, Cayo se basta consigo mismo y la única muestra de dependencia social, puesto que él y su mujer son los únicos habitantes del pueblo, se manifiesta históricamente; es decir, en los conocimientos y costumbres heredados de las generaciones anteriores. El tema fundamental de la narración consiste, de hecho, en que unos personajes de origen urbano tratan de convencer a Cayo de que su bienestar depende de ellos, de las instituciones políticas, y acaba resultando todo lo contrario: Cayo les demuestra que depende solo de sí mismo —aunque, por otra parte, es difícil pensar que pueda lograrse la felicidad en tan reducido círculo social—.

El epicureísmo; sin embargo, no es la única doctrina ética, manifestada en las obras de Delibes, que se preocupa por el exceso de control de las instituciones, de la cultura, de la política sobre la libertad de las personas. También pueden hallarse elementos característicos de la tradición cínica, cuyo rechazo de la cultura imperante es todavía más tajante. Aunque es dudosa la idea de que el cinismo haya tenido en la antigüedad una consistencia y sucesión tan firme como para considerarlo una escuela bien definida, sí puede afirmarse con seguridad que se trata de “movimiento” (Ferrater, 1984: 503) cuyo origen radica en Diógenes, un movimiento que nace como reacción en un tiempo que es sentido como crítico y un movimiento cuyo rasgo fundamental es el desprecio de las “convenciones” (Ferrater, 1984: 503). Todo ello significa no solo un rechazo de las convenciones propias de aquella época, sino también el rechazo de aquello que las

culturas tienen de particular en detrimento de lo universal, de ahí la defensa que el cinismo hace del “retorno a la naturaleza” de la “filantropía” y “la igualdad social” (Ferrater, 1984: 503), como, por otra parte, era normal dentro del sentimiento cosmopolita del helenismo.

De nuevo, se pueden advertir las concomitancias entre la obra del autor vallisoletano y la tradición cínica, que no solo es perceptible en el propio cinismo, sino también, como ya hemos señalado, en corrientes ideológicas y artísticas más próximas a nuestro tiempo, como el Romanticismo o la filosofía rousseauiana. Recuérdese que el filósofo ginebrino se enfrenta al optimismo cultural de los enciclopedistas y que en su *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* “presenta al hombre de la cultura como el producto de las sucesivas impurezas que se han adherido al hombre natural” (Ferrater, 1984: 2892). Ello conecta directamente con la idea antes comentada acerca de la necesidad, revelada en Delibes, de recuperar la verdadera naturaleza del ser humano, que ha sido minimizada, apagada o desviada. Así, Rousseau propugna lo siguiente: hay que despojarse de la cultura establecida, dado que corrompe al ser humano, propicia en él las malas pasiones y fomenta la desigualdad. Delibes, por otro lado, declara lo siguiente: hay que restaurar los “valores específicamente humanos” (1976: 20) que el sentido del progreso moderno ha ido neutralizando y transformando en favor de un sistema cultural que no responde ni a la moral —la que Delibes toma por referencia— ni a la razón. En ambos casos se denuncia la adulteración de la naturaleza humana, el falseamiento de la misma. La razón de ello estriba, como hemos comentado, en que se toma como referencia una idea del ser, el ser humano, que no se corresponde con la conducta y la manera de vivir que en un determinado momento presenta el individuo; esto es, que no se vive como se debería vivir según se es o, mejor dicho, según se cree que se es. Ortega y Gasset incide obstinadamente en esta misma idea a lo largo de toda su filosofía. Ya en su juventud, por ejemplo, escribe un artículo, publicado en *El espectador*, que se titula *Cultura anémica*, en el cual se aviene a la larga tradición filosófica de postular una ética según una ontología del hombre. En dicho artículo, sostiene que (1966) “la verdad del hombre estriba en la correspondencia exacta entre el gesto y el espíritu” (85-86), refiriéndose, más allá de la metáfora, a la acción con la palabra “gesto” y a la naturaleza con la palabra “espíritu”. Ortega irá refinando este pensamiento e introduciendo distintos matices: el “gesto” será cada vez más *la vida verdadera de la persona* y el “espíritu” *su circunstancia*, con la connotación fundamental

de la historicidad de la misma. Pero, en esencia, se trata de una misma idea, detectable en el cinismo, el epicureísmo, el estoicismo, en Rousseau, Delibes y tantos otros: el vivir como se debe vivir. Por la brillantez con que queda reflejado en el texto de Ortega, creemos pertinente introducirlo, llamando la atención sobre el hecho anecdótico de que Ortega encuentra las propiedades del cinismo en la literatura de Baroja (1966):

Los organismos por la cultura creados —ciencia o moral, Estado o Iglesia— no tienen otro fin que el aumento y potenciación de la vida. Pero acontece que esas construcciones instrumentales pierden, a veces, su conexión con la vida elemental, se declaran independientes y aprisionan entre sus muros la vida misma de que proceden. El río se abre un cauce y luego el cauce esclaviza al río. Siendo la cultura un estuario construido para que en él circule la vida, queda, en ocasiones, vacío y hueco, como un caracol, sin animálcula. Esta es la cultura ficticia, ornamental, farsante. Cuando esto sobreviene, el instinto radical de vitalidad se revuelve sobre sí mismo, da unas cuantas embestidas a los tinglados de la cultura y propone a los hombres como salud el retorno a la naturaleza originaria, a la simple e inmediata. Eso es el cinismo y ésa su clara misión histórica.

No hay renacimiento posible si no se vuelve a nacer. Y nacer es naturarse, volver a la naturaleza, retornar de la cultura hecha farsa. Todo renacimiento parece exigir un instante de inmersión en el salvaje inicial que el hombre lleva dentro. (85-86)

Esta especie de desnudo cultural, de vida básica, que supone el cinismo es quizás lo que mejor representa el Nini. No podemos afirmar lo mismo para el caso del Ratero, debido a que su irracionalidad no se corresponde con la base de pensamiento que toda doctrina filosófica lleva consigo. El Nini, en cambio, parece que vive como vive *motu proprio*; es decir, parece que la vida humilde y básica que le caracteriza es escogida deliberadamente, como si fuera una doctrina ética. En ningún momento da señales de que no sea así: no se queja ni tampoco aspira pacientemente a un cambio significativo. Recuérdese que se le presentan varias oportunidades de cambiar de vida, se le estimula la imaginación para hacerle ver que otra vida, más propia del sistema cultural establecido, es posible, se le prometen supuestas mejorías y éxitos y; sin embargo, opta por seguir habitando en una cueva natural, subsistiendo naturalmente de la tierra inmediata, aprendiendo de lo que libremente desea y necesita aprender para el tipo de vida que libremente desea llevar.

Más allá del retorno a la naturaleza original del ser humano, cabe señalar otros aspectos en consonancia con el cinismo. Así, cabe la posibilidad de interpretar la obra de

Delibes como una reacción artística ante una época que, por numerosas circunstancias, no solo las relativas a España, como puede observarse en el discurso de ingreso en la RAE o en *La Tierra herida*, es sentida con inquietud y desazón, como una época de transición y, por tanto, de cambio y falta de certeza, todo lo cual evoca el sentimiento de crisis que igualmente aconteció durante el periodo helenístico. Asimismo, en concordancia con el epicureísmo, el cinismo en las obras de Delibes se descubre también en la presencia de la autarquía, la *apátheia* y el ascetismo. Cabe destacar, en este sentido, que la coincidencia no solo es con el cinismo en general, sino también con el testimonio de su fundador en particular, Diógenes, el can, cuyo rechazo de los valores materiales, así como del sistema de organización social, es manifiesto en el ejemplo de su propia vida, cosa que claramente nos recuerda al siguiente fragmento de *El camino*, en el cual el cura, don José, parece ser el estimulante de Daniel para la vida cínica (Delibes, 1980):

Don José, el cura, que era un gran santo, le dio buenos consejos y le deseó los mayores éxitos. A la legua se advertía que don José tenía pena por perderle. Y Daniel, el Mochuelo, recordó su sermón del día de la Virgen. Don José, el cura, le dijo entonces que cada cual tenía un camino marcado en la vida y que se podía renegar de ese camino por ambición y sensualidad y que un mendigo podía ser más rico que un millonario en su palacio, cargado de mármoles y criados.

Al recordar esto, Daniel, el Mochuelo, pensó que él renegaba de su camino por la ambición de su padre. Y contuvo un estremecimiento. (222)

El cinismo y el epicureísmo constituyen dos formas alternativas de llevar la vida, alternativas al modelo cultural imperante. En realidad, ellas mismas no dejan de ser igualmente dos formas de cultura con su propio repertorio de normas. Lo que las diferencia radica en que estas conforman la cultura partiendo de la idea fundamental del respeto a la libertad del individuo, cosa que se manifiesta principalmente en la promoción del uso del pensamiento propio, del ejercicio de la filosofía. En ellas el influjo de lo cultural; es decir, de lo colectivo, de lo normativo, es menor o, al menos, adquiere un carácter secundario o subsidiario al individualismo. La presencia del cinismo y el epicureísmo en las obras de Delibes puede, por tanto, interpretarse como una reivindicación del individualismo o liberalismo⁸² o, al menos, de la libertad del individuo

⁸² No nos referimos al *individualismo* en el sentido peyorativo con que se entiende actualmente, sino al liberalismo. Ni tampoco nos referimos al *liberalismo* en el estrecho sentido, dado por ciertos sectores sociales, de neoliberalismo económico ni en un sentido restringido a la política ni mucho menos al libertinaje. Nos referimos al amplio sentido del liberalismo como ética.

que, a causa del incremento del poder de los factores culturales —políticos, económicos, etc.— en la época actual, corre el peligro de quedar drásticamente reducida o sometida si no hay una observación y una respuesta inteligentes que puedan evitarlo, cosa para lo que en muchas ocasiones ni siquiera es suficiente.

Así, otra condición esencial, como decía Ferrater Mora (1956) refiriéndose a la idea orteguiana del ser humano, afectada por el exceso de control es la capacidad inventiva de este, la minimización del *homo faber* que lleva dentro, aquello que en la *Dimensión metafísica* hemos denominado *la condición técnica del ser humano*. Hay, por lo pronto, una primera razón que explica este hecho: no es posible inventar si no se dispone de libertad para ello. Una de las manifestaciones más clara de la libertad es, como hemos dicho, el tiempo libre. Cuando falta este, no es posible el proceso necesario para engendrar cualquier tipo de invento o creación, no es posible el sosiego imprescindible para la observación, para el ensimismamiento propio del pensamiento o para la materialización de la idea. Vaya por caso la vida de Lorenzo durante su estancia en Chile: siempre atosigado por los quehaceres, siempre en busca de mejores oportunidades laborales, siempre agobiado de tal forma que apenas tiene tiempo para pensar, aunque en este caso sí lo suficiente como para escribir un diario.

Pero, por otro lado, la minimización de la condición inventiva del ser humano se debe también a la mecanización de los actos de nuestra vida, adoptándonos a las rigurosas rutinas, hábitos y costumbre de acción y pensamiento impuestos por el sistema de organización social dado en cada momento. Uno de estos pensamientos rutinarios, asimilado inconscientemente, como una creencia, en términos de Ortega, es el de que la seguridad, e incluso la comodidad, que nos proporciona el progreso cultural está siempre garantizada. Este pensamiento mecánico no solo puede ser dañino por lo que tiene de mecánico sino también por lo que tiene de falso. Psicológicamente, conviene vivir sobre certezas, conviene creer, por tanto, que los cimientos que conforman nuestro estilo de vida nunca se van a tambalear. Sin embargo, la falsedad de la certeza también puede tener una repercusión psicológicamente negativa cuando sorpresivamente se desvela la falsedad del contenido de la creencia. Un ejemplo cercano a todos nosotros acaece en estos mismos instantes, debido a la irrupción en nuestras vidas de un fenómeno, el de la pandemia, que, aunque era perfectamente factible, perfectamente identificado en la historia, resultaba ignorado por la mayoría. En el momento en el que el encantamiento del *espejismo del control absoluto* se deshace, una desmoralización más aguda parece

presentarse. Hay razones para pensar, de hecho, que el efecto psíquico ocasionado por este acontecimiento sea más dañino que nunca debido a que nunca antes en la historia se había alcanzado semejante grado de control y dominio sobre las cosas, con la consecuente extensión del *espejismo del control absoluto* y el *espejismo de la vida feliz* que ello conlleva. Vivir instalado en creencias que garantizan sempiternamente la seguridad es cómodo, pero peligroso. Evidentemente, nadie puede encontrar solaz alguno pensando que hay elevadas probabilidades de que haya algún tipo de cataclismo ecológico que nos haga desaparecer o algún tipo de acontecimiento cósmico que pueda afectar al planeta en el que habitamos, o algún fenómeno que con seguridad sabemos que acontecerá, como el apagamiento del sol que nos nutre. Ahora bien, tampoco es posible prepararse para hacer lo posible ante cualquiera de los acontecimientos que querríamos evitar si lo único que hemos hecho ha sido enterrarlos en nuestra conciencia, negar su posibilidad, mirar para otro lado o dejarlo pasar desapercibido. El meollo del problema de la crisis medioambiental actual radica precisamente en este asunto.

Pero, como comentábamos, con la mecanización de nuestra actividad diaria y la programación de nuestra vida robamos gran parte de la espontaneidad de la vida —nunca es posible del todo, obviamente— y, sobre todo, gran parte de la creatividad de las personas. Se trata, sin embargo, de algo que en cierto grado es necesario e inevitable en el ser humano. En la medida en que poseemos inteligencia, nos anticipamos a los peligros y dificultades, nos adelantamos al futuro y trazamos nuestros planes de acuerdo con nuestras previsiones, precisamente con el fin de no tener que improvisar espontáneamente. Y, por otro lado, gracias a que automatizamos ciertas actividades de nuestra vida, podemos ahorrar ingentes cantidades de esfuerzo que de otra manera irían destinados a un constante ejercicio de decisión y atención sobre la ejecución de los actos. El problema surge cuando la programación y la mecanización son establecidas en exceso, diluyendo la facultad creativa del ser humano en ellas. Ello se agrava además cuando la fuente de la que emanan las actividades automatizadas y las programaciones vitales no se halla en un mismo. Es evidente que, en gran proporción, esto es así, es natural y no puede ser de otra manera. Somos seres culturales y, por tanto, seres que necesariamente nos desarrollamos en un repertorio heredado de usos, costumbres, conocimientos prestablecidos, normas y leyes que otros crearon, establecieron y transmitieron anteriormente. Ahora bien, parejamente al caso de la libertad individual, cuando la función creativa de los individuos es considerablemente limitada por la delegación en los

usos, costumbres y convenciones culturales, o cuando se pretende depender más de estos que de uno mismo, o cuando se promueve que esto ha de ser así, podemos hablar de otro caso de exceso de control cultural.

Dicho esto, podemos entender mejor la desgracia de la que se lamenta Daniel, en *El camino*, que no solo es enviado a la escuela, a la cual no quiere ir, sino que, además, va a tener que someterse, una vez allí, a una serie de costumbres, normas e imperativos comunes que no están destinados la mayor parte de las veces a favorecer la creatividad individual o el cuestionamiento de aquello que se halla consuetudinariamente establecido. La escuela, de no ser liberal, tiene a uniformizar, a homogeneizar, el colectivo —más aún si responde a determinadas motivaciones políticas—, lo cual conlleva una limitación de la espontaneidad con que se manifiestan las diferencias de las personas. Ello puede apreciarse en múltiples ámbitos y aspectos de la sociedad, como en lo referido al lenguaje. Vaya como ejemplo el siguiente caso de *El camino*, en el cual se puede observar cómo lo que natural y espontáneamente se llama “ahorros” y “pequeña aldea” es trocado por expresiones artificiosas (Delibes, 1980):

Tanto fue así que Ramón, el hijo del boticario, que empezaba entonces sus estudios jurídicos, lamentó no estar en condiciones todavía de elaborar su tesis doctoral que hubiera hecho muy a gusto sobre el original tema “Influencia de un personal escrupulosamente escogido en las economías de un pueblo”. Con lo de “economías” se refería a “ahorros” y con lo de “pueblo”, concretamente, a “su pequeña aldea”. Lo que ocurría es que sonaba muy bien aquello de “economía de un pueblo” y daba a su hipotético trabajo, y aunque él lo decía en broma, una mayor altura y un alcance mucho más amplio. (45-46)

Nótese, además, cómo es el hombre urbano e intelectual el que encarna nuevamente el defecto, que no es otro sino una especie de impostura verbal, de falta de naturalidad, de imposición de lo cultural sobre la libre espontaneidad. Un ejemplo muy similar a este lo hallamos en *Las Ratas*, en el que “un manicomio” resulta ser un “Instituto Psiquiátrico” (Delibes, 2010):

Bajo un sol aún pálido e invernal, las aves se desperezaban sorprendidas y miraban en torno incrédulas, antes de lanzarse al espacio. Y con ellas se desperezaron Justito, el Alcalde, José Luis, el Alguacil, y Frutos, el Jurado, que hacía las veces de Pregonero. Y el Nini, al verles franquear el puentecito de tablas, tan solemnes y envarados con sus trajes de ceremonia, recordó la vez que otro grupo atrabiliario, presidido por un hombrecillo enlutado, atravesó el puentecillo para llevarse a su madre al manicomio de la ciudad. El hombrecillo enlutado decía con mucha prosopopeya Instituto

Psiquiátrico en lugar de manicomio, pero, de una u otra manera, la Marcela, su madre, no recobró la razón, ni recobró sus tesoros, ni recobró jamás la libertad. (71)

Puede advertirse, de nuevo, un tácito desdén hacia lo refinado o sofisticado culturalmente, apreciable no solo en el lenguaje, sino también en las formas y apariencias que evocan el recuerdo de la anécdota en el Nini, concretamente, “al verles [...] tan solemnes y envarados con sus trajes de ceremonia”. Y cabe resaltar otro caso más, de *El camino*, en lo referido a la limitación de la espontaneidad verbal. Así, se aprecia nítidamente cómo Sara se siente cohibida, limitada en el uso espontáneo de la lengua, ante el hombre que trata de seducirla, el Peón. Ello es debido a que teme hacer un uso que pudiera no estar a la altura de lo que convencionalmente resulta encomiable (Delibes, 1980):

—¿ A ver si has aprendido ya cómo son tus ojos, nena? —dijo.

Ella rió, entontecida.

—¡Qué cosas tiene, don Moisés! —dijo.

Él insistió. Se notaba que la Sara evitaba hablar para no defraudar con sus frases vulgares al Peón, que era uno de los que mejor hablaban en el pueblo. Sin duda quería recordar algo bonito que hubiese leído, algo elevado y poético [...] (159).

Cabe matizar, una vez más, que no es posible una manifestación de la conducta, en este caso, la verbal, absolutamente espontánea y libre si se pretende vivir en sociedad, lo cual supondría pretender contradecir la naturaleza del ser humano. Todos nos vemos abocados a ceder una parte de la libertad en favor de la convivencia y el entendimiento mutuo. Así, por ejemplo, todos hemos de atenernos al uso de unas reglas convencionales con el fin de poder comunicarnos a través de la misma lengua. Ahora bien, ¿hasta qué punto de ser así? Lo que se pone de manifiesto en los ejemplos antes citados es el difícil equilibrio entre lo individual y lo colectivo, entre la espontaneidad y la regulación social de la misma. Y lo que parece traslucir en las obras de Delibes es que, en ciertas ocasiones, ocasiones de gran desarrollo cultural, como la nuestra, tanto la libertad como la espontaneidad creativa pueden quedar notablemente constreñidas, a pesar de que, debido a la mecanización y la generalización, no sea fácilmente perceptible. Un caso de ello lo observamos en el mismo Miguel Delibes. Recuérdese que no fue hasta que el autor vallisoletano cayó en la cuenta de que no estaba siendo fiel a sí mismo en el uso de la palabra, que no estaba siendo natural, original y espontáneo, cuando comenzó a sentirse a gusto con su propio estilo literario, con el cual, una vez despojado del “tejido adiposo”

cultural (1956), en palabras de Ferrater Mora, pudo brillar y consagrarse, paradójicamente, social o culturalmente. Todo lo cual nos pone sobre la pista, que solo dejaremos apuntada, de que no es posible el arte sin libertad, cosa que no solo consiste en contar con tiempo libre, que es un requisito, sino también en actuar movido por un natural, sincero y genuino interés que no obedezca a otra cosa sino a uno mismo.

En cierta manera, podría decirse que la forja del estilo delibesiano tiene que ver con ese proceso de depuración cultural, de autodescubrimiento y retorno a la naturalidad u originalidad de la persona que preconiza el cinismo y que, a nuestro parecer, simbolizan personajes como Daniel, el Nini y Cayo. El cinismo, efectivamente, aspira a que uno viva según lo que verdaderamente es, según lo que se es por naturaleza, corrigiendo todo lo que la cultura ha ido añadiéndole sin permitirle conectar con el fondo y la raíz. La medida de esa conexión la proporciona en gran parte la espontaneidad, que es el nombre que damos a la expresión libre, por lo que tiene de irreflexiva, de ese fondo, de ahí que sea reivindicada por el cinismo. No en vano Diógenes tomó al animal como referencia, como modelo: el perro frente al hombre es pura espontaneidad y el hombre frente al perro parece un ser impostado, fingido o enmascarado. Esta sensación de pérdida de la naturalidad es más acusada en aquellos entornos en los que la presión cultural es mayor: más en la urbe que en el campo, más en los adultos que en los niños, más en las profesiones intelectualmente elevadas y probablemente más en las sociedades contemporáneas, en las cuales el desarrollo de la tecnología y la universalización de la misma va dejando cada vez menos espacio a la improvisación y la invención personal. La reducción de la espontaneidad, como la de la libertad, podría ser síntoma, por tanto, de un fenómeno de deshumanización o desnaturalización del ser humano si nos ceñimos a una idea filosófica de la naturaleza humana en la que la creatividad constituye un atributo fundamental, como la de los cínicos o la de Ortega, para quien, independientemente del tipo de sociedad, ya esta representa un modo de vida no propiamente humano (Ortega, 1988):

Al seguir los usos nos comportamos como autómatas, vivimos a cuenta de la sociedad o colectividad. Pero esta no es algo humano ni sobrehumano, sino que actúa exclusivamente mediante el puro mecanismo de los usos, de los cuales nadie es sujeto creado responsable consciente. Y como “la vida social o colectiva” consiste en los usos, esa vida no es humana, es algo intermedio entre la naturaleza y el hombre, es una casi-naturaleza, y, como la naturaleza, irracional, mecánica y brutal. No hay un “alma colectiva”. La sociedad, la colectividad es la gran desalmada —ya que es lo humano naturalizado, mecanizado y como mineralizado. Por eso está justificado que

a la sociedad se le llame “mundo social”. No es, en efecto, tanto “humanidad” como “elemento inhumano” en que la persona se encuentra (17).

Cabe hacer notar que en este texto Ortega contrapone la naturaleza, la fisico-biológica, al ser humano porque, precisamente, la naturaleza del ser humano es, a su juicio, disímil con respecto a lo no humano: el hombre se caracteriza por el uso de la razón para tomar decisiones libremente y no mecánicamente. Pero, al margen de los conceptos orteguianos, la automatización de la conducta, de la manera de vivir, que en última instancia representa una pérdida de la libertad, conduce al sentimiento de inauténticidad, a la cosificación, que, de acuerdo con Russell, desencadena la desazonadora sensación de “fastidio y aburrimiento” (1969: 104). Por todo ello, se puede apreciar hoy en día una reacción social contraria que busca desprenderse de la sensación de atadura, de sometimiento y dependencia extrema de la cultura. Este fenómeno, que constituye prácticamente una reivindicación de la tradición cínico-roussoniana, se caracteriza por la reclamación de una vida más libre, para lo cual se propone la vida en el entorno natural, la vida autosuficiente, muchas veces la vida apolítica y de rechazo de las convenciones mayoritarias, como, por ejemplo, representan el movimiento *hippie*, las nuevas tendencias sociales de retorno a la vida rural, las exaltación de la aventura romántica y los deportes de riesgo y la imitación de modelos de vida más primitivos. Detrás de todo ello subyace muchas veces el anhelo de sentirse más vivos, lo cual viene a traducirse en sentirse más humanos, en acentuar aquello que constituye nuestra esencia. Pero la esencia humana, según esta tradición, no es únicamente libertad y creatividad, sino también la *condición problemática de la realidad*, la radical *inseguridad* y peligro de su vida, el dramatismo, como decía Ortega, de ahí que a menudo no suponga este tipo de vida una comodidad, sino todo lo contrario, una ardua tarea, un problema que resolver. Como, por cierto, es el problema que supone toda actividad cinegética. Porque, en efecto, es bien conocida la descripción orteguiana de la caza como *unas vacaciones de humanidad*, descripción referida por el mismo Delibes y a partir de la cual se incide justamente en la necesidad de despojarse de lo urbanizado, de lo civilizado, con el fin de sentir lo que somos de raíz.

Como ya habíamos dejado dicho, hay razones para considerar tanto al Nini como a Cayo símbolos de la tradición cínico-roussoniana. La proximidad de estos personajes con los animales es una prueba más, especialmente en lo que se refiere a la espontaneidad.

Merece la pena citar el siguiente fragmento, en el cual el animal es digno de encomio por la sinceridad que le caracteriza frente a la falsedad de las personas (Delibes, 2010):

El Rabino Chico se movía pesadamente, como un hombre grueso y maduro, y nunca miraba de frente. Una vez el Nini le preguntó por qué hablaba con las vacas y no con los hombres y el Rabino Chico respondió: “Los hombres solo dicen mentiras”. (23-24)

Y, como decíamos, el personaje más próximo a estos animales es el Nini, que convive en una cueva con su perra Fa y no tiene reparos en dar cobijo a los animales salvajes, como el caso del zorro. Nótese en este fragmento la equiparación del ser humano al animal (Delibes, 2010):

Por las mañanas, a pesar de que el zorrito se hizo comer del todo, el Nini le traía una picaza para agasajarlo, y al verle desplumar el ave con su afilado y húmedo hocico, el niño sonreía complacidamente.

La Simeona le decía a doña Resu, el Undécimo Mandamiento, a la puerta de la iglesia, comentando el suceso de la cueva:

—Es la primera vez que veo a un raposo hacerse vivir como los hombres.

Pero doña Resu se encrespaba:

—Querrás decir que es la primera vez que ves a un hombre y un niño hacerse vivir como los rados. (64)

Cabe también recordar el caso de Paco, el Bajo, de *Los santos Inocentes*, que esperpéticamente llega a transformarse en una especie de perro al servicio de su amo. Se trata de algo más anecdotico que verdaderamente representativo del cinismo, pues en este caso la proximidad con el animal tiene más de crítica que de alabanza. En cualquier caso, es otro ejemplo más del desembarazo de lo cultural, del regreso a lo natural, aunque en este caso lo natural sea claramente diferente de lo natural-orteguiano (Delibes, 2010):

[...] y el señorito Iván derribaba dos juntas aquí y otras dos allá, bien de doblete, bien de carambola, y sonaban disparos a izquierda y derecha, que era la guerra, y Pco, el Bajo, iba contando para su adentros, treinta y dos, treinta y cuatro, treinta y cinco y trocando la escopeta vacía por otra gemela cargada, hasta cinco que los caños se ponían al rojo, y anotando en la cabeza el lugar donde cada pieza caía, bueno, en esos casos, Paco, el Bajo, se ponía caliente como un perdiguero, que no podía aquietarse, que era superior a sus fuerzas, se asomaba acuclillado al borde de la pantalla y decía, mascando las palabras para no espantar el campo,

¡suélteme, señorito, suélteme!

y el señorito Iván, secamente

¡para quieto, Paco!

y él, Paco, el Bajo,

¡suélteme, por su madre se lo pido, señorito! (103-104)

Y, por supuesto, la vida en estrecho contacto con el animal, la vida animalesca inclusive, tiene su antítesis en la vida civilizada de la urbe. Véase cómo, por ello, la Columba, en *Las ratas*, “no congeniaba” con el Nini (Delibes, 2010):

En puridad, la Columba echaba en falta su infancia en un arrabal de la ciudad y no transigía con el silencio del pueblo, ni con el polvo del pueblo, ni con la suciedad del pueblo, ni con el primitivismo del pueblo. La Columba exigía, al menos, agua corriente, calles asfaltadas y un cine y un mal baile donde matar el rato. [...]

Para la Columba, el pueblo era un desierto y la arribada de las abubillas, las golondrinas y los vencejos no alteraba para nada su punto de vista. Tampoco lo alteraban la llegada de las codornices, los rabilargos, los abejarucos, o las torcaces volando en nutridos bandos a dos mil metros de altura. Ni lo alteraban el chasquido frenético del chotacabras, el monótono y penetrante concierto de los grillos en los sembrados, ni el seco ladrido del búho nival. Con el Nini, la Columba no congeniaba. Se le antojaba un producto más de aquella tierra miserable y cada vez que se lo encontraba lo miraba con desdén y desconfianza. De ahí que la Columba no recurriera al Nini sino en circunstancias extremas como en caso de catar la colmena, o capar el marrano, o separar la gallina y confiar la pollada al pollo capón. (119-120)

Pero hay un aspecto hasta ahora no resaltado que encaja perfectamente en la reivindicación de la tradición cínica que aquí venimos exponiendo, nos referimos a la infancia. Los puntos cardinales de las obras delibesianas son bien conocidos: naturaleza, prójimo, infancia y muerte. Tanto la naturaleza como la infancia pueden explicarse desde esta perspectiva. No es casualidad que Delibes concentre la atención sobre los niños, como Daniel, en *El camino*, el Nini, en *Las ratas* e incluso el caso Azarías, en *Los santos inocentes*, que, si bien no es un niño, su estado mental parece anclado en una perpetua infancia. No faltan símiles donde así se pone de manifiesto (Delibes, 2010): “¡quieto he dicho, Azarías, coño! ¡es que no me oyes? / y, ante su arrebato, el Azarías se acobardó y quedó inmóvil, aculado en el camal, sonriendo a los ángeles, con su sonrisa desdentada, como un niño de pecho” (171). O bien, el siguiente caso, donde el juego, la espontaneidad, la libertad, la naturaleza y la infancia parecen un todo (Delibes, 2010):

¡buhú, buhú!,

Y, al oírlo, el Azarías perdía la noción del tiempo, la conciencia de sí mismo, y rompía a correr enloquecido, arruando, hollando los piornos, arañándose el rostro con las ramas más bajas de los madroños y los alcornoques y, tras él, implacable, slantando blandamente de árbol en árbol, el cárabo, aullando y carcajeándose y, cada vez que reía, al Azarías se le dilataban las pupilas y se le erizaba la piel y recordaba a la milana en la cuadra, y apremiaba aún más el paso y el cárabo a sus espaldas tornaba a aullar ya reía y el Azarías corría y corría, tropezaba, caía y se levantaba, sin volver jamás la cabeza y, al llegar, jadeante, a la dehesa, la Lupe, la Porquera, se santiaguaba,

¿de dónde vienes, di?

Y el Azarías sonreía tenuemente, como un chiquillo cogido en falta [...] (25)

De manera que, como comentábamos, no es casualidad que Delibes ciña su atención sobre los niños, así como que los haya escogido como protagonistas de sus historias. La infancia representa la pureza, la inocencia, la originalidad, la espontaneidad creativa, la libertad, la naturalidad antes que, para bien o para mal, dé comienzo el proceso de culturización, de moralización que va amoldando inexorablemente la forma de ser en consonancia con la educación recibida y la cultura heredada, lo cual supone la potenciación de ciertas facultas y capacidades, pero también el olvido y la represión de otras muchas que quedan sin descubrir. Basta pensar en las andanzas de Daniel y sus amigos de infancia: cómo todavía el peso de la moral no es suficiente para impedir el robo de las manzanas del Indiano, cómo Daniel no se anda con remilgos a la hora de mostrar el rechazo a quien le pretende, la Mariuca (1980: 115-116); o cómo todavía no han desarrollado una sensibilidad empática que les permita tomar conciencia de ciertos límites creativos, como es el siguiente caso (Delibes, 1980):

Nadie es capaz de señalar el lugar del cerebro donde se generan las grandes ideas. Ni Daniel, el Mochuelo, podría decir, sin mentir, en qué recóndito pliegue nació la ocurrencia de interponer la lupa entre el sol y la negra panza del animal. La idea surgió de él espontánea y como naturalmente. Algo así como fluye el agua en un manantial. (143)

Ahora bien, este mismo ejemplo patentiza el sentido y la función de la cultura: fijar límites, reglas o normas, que pueden ser *de iure* o simplemente *de facto*, conscientes o subconscientes, garantes de la convivencia social o de la supervivencia individual. En este sentido, *El camino* también nos desvela la otra cara de la moneda. Cuando se relaja el control de las cosas, cuando se desdibujan los límites y las limitaciones en aras de la

libertad y la vida en su radical dimensión; entonces, la vida puede revelar en cualquier momento su más trágica faz: la muerte del Tiñoso, cuya libertad acabó pagando con el precio más caro. Y justamente en la misma línea se manifiesta el caso del Ratero, en *Las ratas*, cuya conducta impulsiva e irracional, cuya “testarudez salvaje” (2010: 86), no topa con ninguna clase de obstáculo moral con el fin de lograr el objetivo perseguido. O el caso de los habitantes de Gamones, en *El tesoro*, cuya ignorancia y primitivismo les conduce a arrasar la labor arqueológica de los investigadores venidos de la ciudad. Por todo ello, se trata, como decíamos, del difícil equilibrio entre lo individual y lo social, entre la libertad y la vida en relación con otros elementos sobre los cuales influimos y de los cuales recibimos influencia. Tan absurdo es, por consiguiente, rechazar la cultura de pleno, los elementos de control de origen social, como atribuir poderes absolutos —entiéndase la exageración— a los sistemas de organización social. La cultura, que no es otra cosa sino lo que emana de la relación con nuestros semejantes y las cosas, es necesaria. No en vano el filósofo Gustavo Bueno sostiene que nuestra relación con los “contenidos culturales” constituye uno de los cuatro géneros de relación, de “religación”, que otorgan sentido a la vida humana (1996: 403-405). Es, por tanto, necesaria, eso sí, no menos que la libertad sobre la que incide e ineludiblemente coarta. El dilema se halla sin duda en el equilibrio, el punto medio que no llega al pecado de *hybris*, el punto clásico *nada en demasía*.

6. Conclusiones

El estudio que aquí concluye ha sido más filosófico que científico, más reflexivo que positivista. Por eso, quizás resulte excesivo afirmar que hemos alcanzado unas conclusiones definitivas, con esa contundencia que dicha palabra otorga a los estudios de carácter plenamente científico. En lugar de ello, hemos querido dar más importancia al proceso, al desarrollo de las ideas, a la manera del ensayo. Porque, a pesar del cientificismo, lo cierto es que no solo es importante obtener unos resultados claros a modo de conclusión, sino también abrir nuevos horizontes de conocimientos planteando nuevas preguntas e hipótesis cuyo esfuerzo de imaginación quizás no habría podido surgir siguiendo las reglas de la ciencia. Dicho esto, a continuación vamos a ofrecer una síntesis de las principales ideas del estudio, algunas de ellas planteadas desde el comienzo, como base, deductivamente, y otras derivadas posteriormente del objeto de estudio, inductivamente.

Punto 1. El objeto de estudio de este trabajo, el tema del ser humano y la naturaleza, no tiene conclusión posible. Los problemas intelectuales de esta índole son demasiado abarcadores y demasiado complejos para ello. Además, se trata de problemas o preguntas inconclusos, en curso; es decir, relativos a la historia del ser humano. Así, mientras haya vida para el hombre, habrá siempre nuevas realidades y perspectivas desde las que indagar su propio misterio. Ello es extensible al problema ambiental, que se halla atado a la existencia humana y es inseparable de la misma. Creemos que cualquier crisis calificada de ambiental, como la que actualmente acontece, debe examinarse no solo desde el pragmatismo necesario para atender los problemas concretos, sino también, y sobre todo, desde la raíz, desde aquello que trasciende lo contingente.

Punto 2. Procurando ir más allá de las contingencias creemos que es posible identificar en el ser humano una serie de aspectos, de condiciones sustanciales, no necesariamente emanadas del naturalismo científico, que nos permiten entender algunas claves de su comportamiento: la inseguridad, la inteligencia, la condición progresiva, la

condición técnica, la libertad y la responsabilidad. Lo que subyace tras ello es la necesidad de hacerse con el control de sí mismo y de las cosas para sobrevivir, lograr el bienestar y realizarse.

Punto 3. La vida humana no solo se desenvuelve externamente; es decir, hay que hacer reparar en que no solo consiste en el dominio y la adaptación del medio a través de la fuerza y la transformación físicas. Este proceso físico externo es inseparable del proceso interno; esto es, el proceso psíquico, mental, intelectual o espiritual, que no va por separado del proceso físico.

Punto 4. El control al que el ser humano aspira puede lograrse tanto física como mentalmente. Si el ser humano no posee el conocimiento o la inteligencia necesarios para adquirir el control físico de lo que necesita, recurre a soluciones a nivel mental. Es lo que a menudo ocurre en aquellas sociedades, como las agrícolas primarias, en las que se siente una gran dependencia de elementos físicos cuyo manejo escapa de su alcance. Las obras de Delibes dan buena cuenta tanto del sentimiento de dependencia como de los esfuerzos por resolver los problemas mentalmente. *Los santos inocentes* y especialmente *Las ratas* dan buena cuenta de ello a través de muestras de pensamiento religioso, pensamiento mágico o superstición presentes en los personajes y los narradores. Otra forma de resolución mental, igual de racional que las anteriores, es el uso del razonamiento de carácter científico, la comprensión de las cosas según los parámetros de la ciencia. Descubrimos que, tras la aparente máscara de magia y religiosidad del personaje principal de *Las ratas*, el Nini, se hallan las habilidades y formas de pensar propias del método científico. Todo ello nos permite afirmar que *Las ratas*, como otras obras de Miguel Delibes, refleja un momento de transición histórica caracterizado por el paso de la mentalidad cristiana o de la mentalidad mágica a la mentalidad científica secular.

Punto 5. Hemos puesto de relieve que, motivado por la necesidad de control, el ser humano forja el conjunto de cosas que llamamos cultura. Además, hemos resaltado que, si bien la cultura no es privativa del ser humano, en él adquiere una fuerza mayor. A través de ella no solo logra sobrevivir, sino que además logra un grado de libertad y comodidad sin parangón. Además, hemos intentado hacer ver que esto se manifiesta con mayor claridad en la cultura occidental desde el Renacimiento en adelante. Una serie de ismos explican cómo la capacidad de control se manifiesta culturalmente en las épocas moderna y contemporánea con más intensidad: el racionalismo, el materialismo o realismo, el antropocentrismo, el vitalismo y el voluntarismo. Ello ha conducido a una serie de

excesos, que hemos aglutinado bajo la idea de *hybris*. Hemos procurado mostrar que algunos personajes delibesianos son símbolos o productos de esta mentalidad, por ejemplo, el señorito Iván, en *Los santos inocentes*; el profesor don Eustasio de la Piedra, en *Las ratas*; los jóvenes propagandistas de *El disputado voto del señor Cayo* y, en general, los personajes de origen urbano y ámbito académico-intelectual, que aparecen vinculados a la idea moderna del progreso.

Punto 6. Hemos explicado que la idea moderna del progreso es un producto cultural emanado de las circunstancias relativas a los ismos antes mencionados. Es un caso más del pecado de *hybris*, sobre el que también repara Delibes. El autor vallisoletano condena dicha idea por lo que tiene de irracional e inmoral, coincidiendo en gran parte con la condena del progresismo efectuada por Ortega y Gasset. Sin embargo, hemos recalcado que Delibes no rechaza el progreso de pleno. Propugna un progreso esencialmente de tipo moral, político y racional-espiritual, no tanto uno de tipo físico-tecnológico o, al menos, no tanto en lo referido al sistema económico vigente actualmente en la mayoría de países. En este sentido, Delibes no solo critica el sistema económico basado en el consumismo y la economía lineal, sino también el economicismo, los valores materialistas, el sistema de organización social económico-tecnocrático y los efectos que ello conlleva, como es el gregarismo deshumanizador. Además, Delibes no solo critica la idea moderna del progreso, sino que propone una solución, que se explica tenuemente en *El sentido del progreso desde obra* y se percibe mucho más claramente a través de sus ficciones, concretamente a través de dechados de virtudes encarnados en ciertos personajes. Personajes como Jero, en *El tesoro*; el Nini, en *Las Ratas*; Daniel, en *El camino*; Cayo, en *El disputado voto* parecen constituidos como si se tratara de ideales morales. De todos ellos es Jero el que se sale de la norma. Mientras que el Nini, Cayo y Daniel constituyen ideales al margen de la cultura dominante, Jero parece serlo dentro de la cultura dominante: la cultura urbana y de mentalidad racionalista-científica.

Punto 7. Los ideales éticos con los que Miguel Delibes construye a algunos de sus personajes guardan claras semejanzas con ciertas doctrinas y tradiciones filosóficas. En concreto, hemos advertido la presencia de aspectos propios del estoicismo, del epicureísmo y del cinismo. Además, determinados aspectos ligados a la idea del retorno del ser natural nos permiten relacionar las obras delibesianas con el Romanticismo y la filosofía rousseauiana. Aunque es posible apreciar estas influencias en diversas obras,

hay que destacar una de entre todas ellas, *El camino*, en la cual se ha concentrado, a nuestro juicio, una mayor dosis de pensamiento de tipo filosófico.

Punto 8. Ciertas resonancias del estoicismo pueden advertirse en determinados personajes. Aunque algunos personajes y narradores presentan concepciones del mundo o cosmovisiones semejantes al estoicismo, en general este se observa en lo relativo al *ethos*, aunque más como actitud que como doctrina ética. Es apreciable en la serenidad, la fortaleza de ánimo y la aceptación de las cosas según vienen dadas en el Nini y Cayo. Se trata de un claro contraste con el voluntarismo ciego de ambición de nuestra época, denunciado en *El sentido del progreso desde mi obra* y perceptible en personajes como la señora Clo, en *Las Ratas*; en cierta manera Lorenzo, en el *Diario de un emigrante*; los jóvenes políticos, en *El disputado voto del señor Cayo* y en cierto grado también el padre de Daniel, en *El camino*. Por otro lado, a veces hay una presencia parcial del estoicismo cifrada en el componente determinista. En ciertas ocasiones, como ocurre con Daniel, en *El camino*, o Lorenzo, en *Diario de un emigrante*, se advierte una resignación que no es estoica, que no es alegre resignación. Hay una aquiescencia, pero no viene respaldada por una concepción optimista de la realidad basada en la inteligencia y la justicia universal, como es propio de los estoicos. El componente determinista y la ausencia de optimismo nos permiten detectar ciertos momentos de nihilismo, en el sentido de pesimismo exacerbado.

Punto 9. Otra de las evocaciones del helenismo se encuentra en el epicureísmo representado por ciertos personajes, que vienen a simbolizar una contracultura o una forma de cultura que difiere de la imperante, como ideales a los que habría que aspirar. Así, ante el gregarismo y el control del individuo ejercido por los factores culturales, el Nini, Cayo y Daniel simbolizan la defensa del individualismo o liberalismo, con la defensa de la libertad y la responsabilidad que ello conlleva. Ante la vida entregada a los colectivos, como la vida política o la vida en la urbe; dichos personajes simbolizan la retirada al círculo social más privado, la vida fraternal con los amigos y parientes más próximos, así como la vida en el lugar al que se pertenece por costumbre. Además de todo ello, hemos puesto de relieve la presencia de características típicas del estoicismo y el epicureísmo, como las referidas al ascetismo, en el comportamiento de Cayo, el Ratero, Jero y de manera mucho más acentuada en el Nini, concretamente, la *apátheia*, la moderación y la serenidad.

Punto 10. Por último, tanto el rechazo de la cultura oficial como el rechazo de las convenciones en general pueden entreverse nuevamente en el Nini, Cayo y Daniel, y de una forma irracional en el ratero. Ello nos permite establecer una clara relación con el cinismo helénico, así como con el Romanticismo y la tradición rousseauiana. Dichos personajes aparecen como contrapeso al pecado de *hybris* de la época actual, como resistencia al exceso de control de los factores culturales de las sociedades modernas. Representan la libertad y la espontaneidad creativa, que se entienden como atributos esenciales de la naturaleza humana, atributos minimizados, apagados o neutralizados por el estilo de vida de las sociedades contemporáneas. Así, ante la programación que el sistema de organización social hace de las vidas de los individuos, el Nini, Cayo y Daniel simbolizan la vida al instante, inmediata, anclada en el aquí y el ahora. Y ante la mecanización de la vida, el Nini, Cayo y Daniel simbolizan el uso de la razón para decidir y actuar según uno mismo, deliberada y genuinamente, sin dejarse llevar por las tendencias sociales. Todo ello nos permite poner en relación nuevamente las obras de Miguel Delibes aquí analizadas con la filosofía ética y metafísica orteguiana. Además de estos personajes, la vida lejos de las grandes concentraciones sociales, cerca del entorno natural o el campo, podría explicarse desde esta perspectiva del cinismo. Análogamente, creemos que la elección de niños, así como de Azarías, como protagonistas en Delibes obedece a esta misma razón. Supondría, por tanto, una reivindicación de la libertad, de la espontaneidad y de la creatividad, atributos que en Delibes parecen constituir gran parte de la esencia de la humanidad.

7. Bibliografía

- Abram, D. (1996). *The spell of sensuous*. New York: Randmon House USA.
- Alfredo, A.F. (2001). *Ética ambiental*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- ASLE (2019). *Vision & History*. Recuperado de: <https://www.asle.org/> [Fecha de consulta: 14/11/2020].
- Bécquer, G. A. (1984). *Antología*. Estella: Salvat Editores.
- Binns, N. (2011). “Poéticas para un mundo insostenible”. En *Literatura y sostenibilidad en la era del antropoceno*. Las Palmas de Gran Canaria: Fundación Mapfre-Guanarteme, 59-77.
- Buell, L. (1995). *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Buell, L. (2005). *The future of enviornmental critcism*. Malden: Blackwell Publishing.
- Bula, G. (2009). “¿Qué es la ecocrítica?”. En *Logos*, 15, 63-73.
- Bueno, G. (1996). *El sentido de la vida*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.
- Bury, J. (2009). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Brown, C.S. (1995). “Anthropocentrism and ecocentrism: The quest for a new worldview”. En *The Midwest Quarterly*, 36(2), 191-202.
- Carroll, J. (1995). *Evolution and literary theory*. Columbia: University of Missouri Press.
- Carson, R. (1979). *Silent spring*. London: Penguin Books y Hamish Hamilton.
- Cassirer, E. (1968). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castillero, O. (2020). *Diccionario de psicología. 200 conceptos fundamentales*. Recuperado de: <https://psicologiaymente.com/psicologia/diccionario-psicologia> [Fecha de consulta: 12/11/2020]
- Clark, T. (2014). “Phenomenology”. En *The Oxford handbook of ecocriticism*. Oxford: Oxford University Press, 276-291.

- Conill, J. (2011). “Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega y Gasset”. En *Anuario filosófico*, 44(2), 253-275.
- Cohen, M. P. (2004). “Blues in the Green: ecocriticism under critique”. En *Environmental History*, 9(1), 9-36.
- Collingwood, R.G. (1950). *La idea de la naturaleza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cortés, F. (2008). “La economía de la naturaleza según E. Haeckel”. En *Diccionario* [versión en línea]. Recuperado de: <https://diccionario.usal.es/palabra/ecología> [Fecha de consulta: 10/11/2019].
- Cronon, W. (2015). “The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature”. En *Ecocriticism: the essential reader*. New York: Routledge.
- Cuesta, J. A. (2015). “El cinismo antiguo como terapéutica frente a la crisis del capitalismo global”. En *Azafea*, 17, 17-32
- Delibes, M. (1977). *S.O.S.* Barcelona: Ediciones Destino.
- Delibes, M. (1980). *El camino*. Barcelona: Destino.
- Delibes, M. (1985). *El tesoro*. Barcelona: Destino.
- Delibes, M. (1993). *El disputado voto del señor Cayo*. Barcelona: Destino.
- Delibes, M. (1998). *El hereje*. Barcelona: Destino.
- Delibes, M. (2003). *Diario de un emigrante*. Barcelona: Destino.
- Delibes, M. (2010). *Los santos inocentes*. Barcelona: Planeta.
- Delibes, M. (2010). *Las ratas*. Barcelona: Ediciones Destino.
- DeLoughrey, E.M., DeLoughrey, E y Handley, G. B. (2011). *Postcolonial ecologies*. New York: Oxford University Press.
- DKV Seguros. (2020). *Somos activistas de la salud* [archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=AxqOWKuNvis> [Fecha de consulta: 12/11/2020].
- Echegoyen, J. (1995). *Historia de la filosofía*. Volumen 1. Madrid: Edinumen.

Echegoyen, J. (1997). *Historia de la filosofía*. Volumen 3. Recuperado de: <https://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiacontemporanea/Nietzsche/Nietzsche-Vitalismo.htm> [Fecha de consulta: 10/11/2020]

Ferrater, J. (1956). “Ortega y la idea de la vida humana”. En *Cuadernos del congreso por la libertad de la cultura*, 18, 33-39. Recuperado de:
<http://www.filosofia.org/hem/dep/clc/n18p033.htm> [Fecha de consulta: 12/11/2020].

Ferrater, J. (1984). *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Ferrater, J. (1985). *Fundamentos de filosofía*. Madrid: Alianza.

Flys, C. (2010). “Literatura, crítica y justicia medioambiental”. En *Ecocríticas: literatura y medio ambiente*. Madrid: Iberoamericana, 85-121.

Flys, C., Marrero, J.M. y Barella, J. (2010). “Ecocríticas: el lugar y la naturaleza como categorías de análisis literario”. En *Ecocríticas: literatura y medio ambiente*. Madrid: Iberoamericana, 15-29.

Fromm, H. (2003). “Aldo Leopold: the aesthetic antropocentrist”. En *The ISLE Reader: Ecocriticism*, 1993-2003. Athens: University of Georgia Press, 3-10.

García, C. (1981). *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial

García, J. D. (1987). *Antropología filosófica contemporánea*. Barcelona: Anthropos.

Gärdenfors, P. (2006). *Cómo el homo se convirtió en Sapiens*. Madrid: Espasa-Calpe.

Gehlen, A. (1993). *Antropología filosófica*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Giner, S. (1983). *Sociología*. Barcelona: Ediciones Península.

Glotfelty, C. (1996). “Introduction: literary studies in an age of environmental crisis”. En *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*. Athens: Georgia Press, (15-37).

Glotfelty, C y Fromm, H. (1996). *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*. Athens: Georgia Press.

Glotfelty, C (2010). *Los estudios literarios en la era de la crisis medioambiental*. En *Ecocríticas: literatura y medio ambiente*. Madrid: Iberoamericana, 49-67.

González, M. (1996). *Hombre y naturaleza en el siglo XIX: las raíces de la crisis ecológica*. Madrid: Santillana.

González, B. (2016). “No estamos preparando a los niños de hoy para lo difícil”. En *El País*. Recuperado de:

https://elpais.com/cultura/2016/10/20/actualidad/1476980407_416718.html [Fecha de consulta: 17/11/2021].

Harris, M. (1982). *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.

Heffes, G. (2014). “Introducción. Para una ecocrítica latinoamericana: entre la postulación de un ecocentrismo crítico y la crítica a un antropocentrismo hegemónico”. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40(79), 11-34.

Heise, U. (2008). *Sense of place and sense of planet: the environmental imagination of the global*. New York: Oxford University Press.

Hiltner, K. (ed.). (2015). *Ecocriticism: the essential reader*. New York: Routledge.

Howarth, W. (1996). “Some principles of ecocriticism”. *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*. Athens: Georgia Press, 69-92.

Kolenda, k. (2004). “Humanismo”. En *Diccionario Akal de filosofía*. Madrid: Cambridge University Press.

Kortencamp, K.V. y Moore, C. F. “Ecocentrism and anthropocentrism: Moral reasoning about ecological commons dilemmas”. En *Journal of Environmental Psychology*, 21(3), 261-272.

Laín, P. (1999). *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Oviedo: Ediciones Nobel.

Lasaga, J. (2013). “Animal humano: el paso de la técnica”. *Revista internacional de ciencia, tecnología y sociedad*. 2(1).

Love, G.A. (2003). Practical ecocriticism: literature, biology, and the environment. Virginia: University Press of Virginia.

Maluquer, J (1983). “Introducción”, en *La conquista de la tierra*. Estella: Salvat Editores, 9-10.

Mair, L. (1982). *Introducción a la antropología social*. Madrid: Alianza editorial.

Manes, C. (1996). “Nature and silence”. En *Ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*. Athens: Georgia Press, 276-291.

- Marrero, J.M. (2014). “Pertinencia de la ecocrítica”. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40(79), 57-77.
- Marx, L. (2000). *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*. Oxford: Oxford University Press.
- Mosterín, J. (2013). *Helenismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mosterín, J. (2014). *El triunfo de la compasión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1998). *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza.
- Oltmans, W. (1975). *Debate sobre el crecimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Opperman, S. (2010). “The rhizomatic trajectory of ecocriticism”. En *Ecozon@*, 1(1), 17-21.
- Ortega y Gasset, J. (1965). *Obras completas. Tomo IX*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1966). *Obras completas. Tomo III*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1987). *Obras completas. Tomo V*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset. (1988). *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente.
- Paredes, J. y McLean, B. (2000). “Hacia una tipología de la literatura ecológica en español”. En *Ixquic. Revista Hispánica Internacional de Análisis y Creación*, 2, 1-37.
- Pérez-Cajaraville, J., Marín, M y Ortiz, R. (2006). “El dolor y su tratamiento a través de la historia”, en *Plan maestro en abordaje integral del dolor*. Madrid: You&US.
- Pinillos, J.L. (1985). *La mente humana*. Estella: Editores Salvat.
- Phllips, D. (1999). “Ecocriticism, literary theory, and the truth of ecology”. En *New Literary History*, 30(3), 577-602.
- Puleo, A (2013). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Raymond, L y Salas-Durazo, E. (2014). “Ficción urbana, tecnología y naturaleza: una lectura ecocrítica de la novela latinoamericana desde el boom hasta 2666 de Roberto Bolaño”. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 79, 295-313.
- Real Academia Española, (2020). *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.3 en línea] Recuperado de: <https://dle.rae.es> [Fecha de consulta: 04/07/2020].

- Rey, E. (2010). “¿Por qué ellas, por qué ahora? La mujer y el medio natural: orígenes y evolución del ecofeminismo”. En *Ecocríticas: literatura y medio ambiente*. Madrid: Iberoamericana, 135-167.
- Rigby, K. (2002). “Ecocriticism”. En *Literary and Cultural Criticism at the Twenty-First Century*, 1, 151-178.
- Rosental e Iudin. (1984). *Diccionario de filosofía*. Moscú: Progreso. Recuperado de: <http://www.filosofia.org/enc/ros/volu.htm> [Fecha de consulta: 12/11/2010].
- Rubio, E. (2006). “Reflexiones sobre el concepto de desarrollo sostenible, sus antecedentes y algunos apuntes para el momento presente (y futuro)”. En *XVI Congreso de estudios vascos*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 261-270.
- Rueckert, W. (1996). “Literature and ecology: an experiment in ecocriticism”. En *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*. Athens: Georgia Press, 105-123.
- Russell, B. (1969). *La conquista de la felicidad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Russell, B. (1993). *Sobre la ética, el sexo y el matrimonio*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Shepard, P (2015). “Introduction: Ecology and Man—A Viewpoint”. En *Ecocriticism: the essential reader*. New York: Routledge.
- Slovic, S. (2010). “The third wave of ecocriticism”. En *Ecozon@*, 1(1), 4-10.
- Soper, K. (2015). “What is Nature? Culture, Politics and the non-Human”. En *Ecocriticism: the essential reader*. New York: Routledge.
- Sverker, S. (2012). “Environmental Humanities: Why Should Biologists Interested in the Environment Take the Humanities Seriously?” En *BioScience*, 62(9), 788-789.
- United Nations. (2018). *World urbanization prospects*. Recuperado de: <https://population.un.org/wup/Publications/Files/WUP2018-Report.pdf> [Fecha de consulta: 10/10/2020].
- Viñas, D. (2007). *Historia de la crítica literaria*. Barcelona: Ariel.
- Warren, K. (2003). *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria.