

Kléber Zuna Serrano (Coordinador)

REFLEXIONES ÉTICAS Y TEOLÓGICAS PARA NUESTROS TIEMPOS

Universidad Politécnica Salesiana

**Reflexiones éticas y teológicas
para nuestros tiempos**

Kléber Zuna Serrano
(Coordinador)

Conrado Giraldo Zuluaga / Cristian Barreto Calle
Jesús Girado Sierra / Verónica Loor Salazar
María Leguizamo Bohórquez / Ítalo Páez Chalco

Reflexiones éticas y teológicas para nuestros tiempos



ABYA | UNIVERSIDAD
YALA | POLITÉCNICA
SALESIANA

2019

REFLEXIONES ÉTICAS Y TEOLÓGICAS PARA NUESTROS TIEMPOS

© Kléber Zuna Serrano (Coordinador)

Conrado Giraldo Zuluaga / Cristian Barreto Calle / Jesús Girado Sierra / Verónica Loor Salazar / María Leguizamó Bohórquez / Ítalo Páez Chalco

Ira edición: Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Cuenca-Ecuador
Casilla: 2074
P.B.X. (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4 088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec

CARRERA DE TEOLOGÍA

Derechos de autor: 056197

Depósito legal: 006090

ISBN: 978-9978-10-366-1

Edición, diseño,
diagramación e impresión Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, mayo de 2019

Publicación arbitrada por la Universidad Politécnica Salesiana

Prólogo	7
Formas y tensiones que se presentan en la nueva antropotécnica llamada <i>cyborg</i> <i>Forms and tensions that are presented in the new anthropological technique called cyborg</i>	
Kléber Zuna Serrano y Conrado Giraldo Zuluaga	9
Los valores y la ética de responsabilidad frente a la tecnociencia. Una reflexión desde el principio de responsabilidad de Hans Jonas.....	41
<i>Values and the ethics of responsibility in the face of technoscience. A reflection from the principle of responsibility of Hans Jonas</i>	
Cristian Barreto Calle y Jesús David Girado Sierra	41
Ecoteología. El diálogo necesario de la teología y la ecología <i>Ecoteology. The necessary dialogue of theology and ecology</i>	
Verónica Katuska Loor Salazar	63
El matrimonio cristiano: de <i>Familiaris Consortio</i> (FC) a <i>Amoris Laetitia</i> (AL): Continuidades y discontinuidades <i>Christian marriage: from Familiaris Consortio (FC) to Amoris Laetitia (AL): Continuities and discontinuities</i>	
María Anaís Leguízamo Bohórquez.....	77
La revelación de Dios a los hombres de hoy <i>The revelation of God to humankind today</i>	
Ítalo Páez Chalco	121

Prólogo

Un aroma que sabe a café matinal y otro a menta piperita desborda de principio a fin la presente obra, pues las sensaciones son varias y llamativas de lo encontrado frente a lo pensado. Un aroma que despierta los sentidos y aviva las neuronas frente a los acontecimientos sociales propios de la humanidad en una lucha permanente por la búsqueda de su origen y de su Yo personal dentro de una comunidad con escasa solidaridad. Un aroma que flota en el ambiente pero que al mismo tiempo penetra las fibras íntimas del lector y le provoca pasar de la reflexión a la acción, a saltar el muro de la inconciencia y tender el puente hacia lo desconocido para hacerse con lo conocido un certero acercamiento a la verdad. La obra aborda las formas *cyborg* que han reconfigurado la concepción de lo humano y hace un llamado a la antropología filosófica a considerar las tensiones generadas para reorientar los planteamientos humanistas y evitar un proceso de deshumanización.

Partiendo desde el pensamiento de Hans Jonas, se reflexiona sobre la excesiva dependencia tecnológica que conduce a una realidad hiperconsumista, problema derivado de la ciencia y la tecnología sin ética aplicada. Las exhortaciones apostólicas *Dei Verbum* y *Verbum Domini*, conducen a la responsabilidad social y particular del ser humano, para transmitir la Divina Revelación a toda la humanidad con el ejemplo de vida inserta en su propia cultura. Abandonar el materialismo que enmascara la realidad humana, y convertirse en actores de la transformación social centrada en los valores del respeto a la vida, la naturaleza y al ambiente común.

El matrimonio cristiano es el sacramento del amor conyugal, y la presente obra realiza un análisis comparativo y complementario entre las exhortaciones post-sinodales *Familiaris Consortio* (1981) y *Amoris*

Laetitia (2016), evidenciando que hay continuidad doctrinal, aunque la práctica pastoral responde a las necesidades propias de cada época.

Termina esta obra con un diálogo fraterno entre la teología y la ecología, donde la primera anuncia los derechos de la casa común; y la segunda, denuncia los dolores habidos por la sobreexplotación y previene por un ecosistema equitativo con justicia social.

Invito al lector a realizar un viaje a través de esta obra generada por varios autores que, a través de sus investigaciones, propenden a la reflexión crítica, a la acción permanente y al diálogo fraterno entre las creaturas que provienen de un mismo y único Creador.

Dr. Fredi Portilla Farfán, Ph.D., Ing. Agrón
Docente-Investigador Universidad Politécnica Salesiana

Formas y tensiones que se presentan en la nueva antropotécnica llamada *cyborg*

Forms and tensions that are presented
in the new anthropological technique
called *cyborg*

Kléber Zuna Serrano¹
Conrado Giraldo Zuluaga²

Resumen

El texto tiene como finalidad presentar un análisis sobre las formas y tensiones que se presentan en la nueva antropotécnica llamada *cyborg*. Como resultado del análisis se establece que las formas *cyborg* han reconfigurado la concepción de lo humano. Estas formas han traspasado las fronteras de lo humano y crean tensiones en la comprensión del ser humano al pretender imponer una nueva especie de lo humano. Se concluye exigiendo a la antropología filosófica considerar las tensiones para reorientar los planteamientos humanistas y rescatar la condición como especie humana para no entrar un proceso de deshumanización.

Palabras clave

Cyborg, humanoides, exoesqueletos, biónicos, microchip.

-
- 1 Magister en Filosofía, docente de la Universidad Politécnica Salesiana-Ecuador. kzuna@ups.edu.ec Candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín-Colombia. Bajo la dirección del Dr. Conrado Giraldo Zuluaga. Phd. Código Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7807-2395>
 - 2 Doctor en filosofía, Investigador Asociado. Articulista. Docente de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín-Colombia. conrado.giraldo@upb.edu.co. Código Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1885-9158>

Abstract

The purpose of this article is to present an analysis of the forms and tensions that are presented in the new anthropocentric called cyborg. As a result of the analysis it is established that cyborg forms have reconfigured the conception of the human. These forms have delineated the frontiers of the human and create tensions in the understanding of the human being by trying to impose a new species of the human. It concludes by demanding that philosophical anthropology consider tensions in order to reorient humanist approaches and rescue the condition as a human species so as not to enter into a process of dehumanization.

Keywords

Cyborg, humanoids, exoskeletons, bionics, microchip.

Introducción

El presente artículo se enmarca dentro del análisis antropológico filosófico y de la tecnociencia, específicamente con énfasis en la reflexión sobre las tensiones que suscitan las nuevas formas del mundo tecno-científico.

El objetivo del artículo tiene el interés de presentar de una manera sintética las formas de la nueva antropología que está emergiendo en nuestra sociedad contemporánea y a la vez presentar algunas tensiones que presenta las nuevas formas a la antropología filosófica; tema que necesita mayor atención por parte de la filosofía y de la antropología, puesto que se pone en cuestión la condición del ser humano, para ello se toma como punto de partida las formas del *cyborg*.

Para el análisis se toma como punto de partida, las nuevas formas de *cyborgs*, humanoides, biónicos, exoesqueletos y microchips, para luego presentar las tensiones que genera la configuración *cyborg*, como capacidades exageradas o transgresiones del cuerpo, la no muerte o reivindicación de la muerte humana, inteligencia artificial, exoesqueleto, microchip, prótesis, como superación de la limitación humana.

El análisis se sustenta en base a planteamientos de algunos autores que también ponen interés en reflexionar y que inspiran a poner en el escenario de la antropología filosófica las tensiones que genera las formas *cyborg*.

En este artículo se argumenta que el mundo tecno-científico ha creado unas formas tecno-humanas que demuestran a la humanidad que es posible superar toda limitación humana y que la concepción humanista del ser humano necesita ser reconfigurada.

La metodología utilizada es de carácter analítico y explicativo, dado que, a medida que se realiza la revisión bibliográfica en fuentes especializadas en la temática que se aborda, se realiza una explicación de los elementos nucleares que contribuyen a conseguir el objetivo propuesto para este artículo.

El artículo se presenta en dos momentos, primero se describe las formas más sobresalientes de *cyborg* que se encuentran presentes en nuestra sociedad y en el segundo momento se plantean las posibles tensiones que generan las formas *cyborg* al ser humano.

Formas y tensiones de la antropología *cyborg*

Paula Sibilia (2010) nos dice que: “los proyectos tecno-científicos electrónicos y digitales, ostentan una capacidad de modelar la materia viva e inerte de formas inusitadas” (p. 42). Las formas de la nueva antropología, se presenta como autómatas e inteligencia artificial. La inteligencia artificial es un conjunto de procesos, mientras que los autómatas son los dispositivos que reciben señales del entorno y generan respuestas en base de esas señales de la inteligencia artificial, la diferencia está en que la inteligencia artificial intenta emular el comportamiento humano, lenguaje natural, representación de conocimiento, razonamiento y autoaprendizaje.

Por tanto, los autómatas, seres mecánicos, articulados con inteligencia artificial se consideran *cyborgs*, humanoides, exoesqueleto y microchips. A simple vista parece existir alguna diferencia, sin embargo, la diferencia es mínima, porque todos estos seres combinan elementos orgánicos con elementos de la inteligencia artificial.

En consecuencia, estos nuevos seres configuran una nueva antropología bajo las promesas de transhumanismo:

Una vida de longitud indefinida, superación de todas las enfermedades y de los límites corporales que nos han caracterizado como especie, adquisición de rasgos completamente nuevos y ajenos a nuestra condición natural, unión con la máquina, volcado de nuestra mente en superordenadores (Sandberg y Diéguez, 2015, p. 378).

Formas del *cyborg*

Cyborgs

El *cyborg* es la conformación de un sistema biológico-mecánico que permite sobrevivir en condiciones extremas a las normales. La mejor ilustración del *cyborg*, lo podemos ver en la película de “Frankenstein” de Mary Shelley, idea trabajada por la ciencia ficción.

El vocablo de *cyborg* es un apócope de organismo cibernético, en inglés —cybernetic organism— explica la idea de la incorporación de la máquina en el cuerpo humano. Término originalmente asignado para el terreno de la ciencia ficción pero que actualmente es parte de la terminología biomédica que busca dar solución a las conjeturas de la salud por medio de los avances científicos y tecnológicos. El *cyborg* es un cuerpo que muestra la dualidad, la unión entre la máquina y el humano. El *cyborg* es tanto la máquina humanizada como el humano maquinizado. Lo *cyborg* es un híbrido. En lo *cyborg* conviven lo natural y lo artificial. La máquina en lo humano, lo humano en la máquina (Vázquez, 2017, p. 41).

El mundo de la biomedicina con todo su avance y desarrollo científico, y con el fin de poner solución a problemas de salud complejas del cuerpo humano, se ha desarrollado una tecnología capaz de adaptar de una manera tan exacta la articulación de lo natural (biológico) con lo artificial (mecánico). Desde que aparece el mundo de la medicina y la biomedicina, se sabe que los médicos científicos han realizado cen-

tenares de trasplantes de órganos que necesitaban ser reemplazados por órganos creados por la biomecánica.

Las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial, conllevaron a la creación de órganos artificiales para resolver problemas de mutilación de los soldados, es allí que Willem Johan Kolff es considerado como el mentalizador de trasplantes, idea que más adelante se concreta con Belding Scribner.

A partir de los años 60, se viene incorporando artefactos artificiales a nuestro cuerpo que reemplazan órganos con deficiencias crónicas o dañadas. Hoy por hoy, es una enorme posibilidad que el mismo ser humano en condición crítica lo exige y ve como una oportunidad para resolver problemas de movilidad o extender su tiempo de vida.

Es así, que con el pasar de los años el deseo de trasplantarse un órgano, se ha convertido en una realidad, en la que el mundo biomédico y tecno-mecánico contribuye a este deseo y, lo más sorprendente es hoy por hoy se puede reemplazar un órgano vital como es el corazón. Un ejemplo tenemos al cirujano Moisés Calderón, que realiza trasplantes de corazones artificiales, es por ello es conocido como el que produce hombres biónicos (León, 2002, p. 54).

Parafraseando a Inzunza *et al.* (2015) en el último tiempo se han desarrollado métodos de impresión 3D de modelos de segmentos corporales utilizando imágenes de tomografía computadorizada o escáner de superficie, de modo que existe la tecnología para poder realizar réplicas de secciones corporales o de disecciones humanas. Por tanto, hoy por hoy, tenemos la posibilidad de crear órganos a la medida con detalle y exactitud, como embriones, espina dorsal y aorta que conecta con articulaciones biológicas con una medida tan exacta que vislumbra asombro y pone a soñar a los seres humanos en perennizarse (pp.1176-1182).

No hay duda que, el cuerpo humano al aceptar la adaptación de órganos artificiales sin ningún rechazo, pone en una enorme posibilidad de que el cuerpo y la condición humana sean modificados y que la con-

figuración *cyborg* no sea ciencia ficción, pues es parte de nuestra vida y de la sociedad contemporánea.

Según la *Cyborg Foundation*, que tiene como objetivo desarrollar y promocionar proyectos relacionados con la creación de nuevos sentidos y percepciones al aplicar tecnología al cuerpo humano, nos dicen que existen tres tipos de *cyborgs*:

Cyborg psicológico: Es un ser que se comprende que la tecnología forma parte de nuestro cuerpo y que existe una unión íntima entre nuestro cuerpo y la cibernética, por la que su relación no es efímera sino que la considera constitutivo de su ser.

Cyborg biológico: Considera que nuestro cuerpo se encuentra en una constante evolución, así que incorporar elementos cibernéticos en el cuerpo para que amplíen las capacidades y las percepciones humanas es considerado parte de la evolución de la especie humana.

Cyborg neurológico: Es un ser modificada su mente, pues la modificación de la mente, es una manera de percibir la realidad de otra manera. Desarrollar sentidos que normalmente no la percibimos y que a través de la cibernética la conocemos; es una manera no de crear sentidos sino de revelar sentidos para percibir realidades más profundas.

La finalidad de la forma *cyborg* es suplantar en nuestro universo una nueva especie de tecnología viviente que permita revelar lo que normalmente los humanos no la percibimos desde nuestros órganos, su intención es superar nuestra finitud y poner al ser humano a experimentar la infinitud, realidad que solo la tecnología *cyborg* permite revelar tal realidad añorada por los seres humanos.

Humanoide

En 1937 Pittsburgh, Westinghouse Electric Corporation creó el primer humanoide llamado Elektro. A partir de ello se han venido

creando una infinidad de imitaciones, una de las más sorprendentes creaciones de la categoría robots es AP7000, presentada en Tokio, sus características son muy similares a la de los seres humanos y, la más reciente creación y que ha tocado suelo americano es Sophia de su creador David Hanson.

De acuerdo a las presentaciones de los humanoides, podemos deducir que la forma humanoide es una creación mecánica que interactúa con humanos, por la incorporación de la inteligencia artificial, que hace posible la imitación de la actuación humana, y sus características de presentación son muy similares a las características de los seres humanos, que a simple vista puede confundir o confundirse entre los humanos.

Medina y Capacho (2015) nos dicen:

El humanoide es un robot con forma de cuerpo humano, muy bien adaptado para proporcionar e interactuar con otros seres y está enmarcado en la manipulación de órdenes preestablecidas, las cuales pueden ser enviadas por medio de interfaces físicas y eléctricas para la ejecución de un movimiento determinado (p. 24).

Su estructura está bien dotada de una locomoción mecánica que simula a un ser humano en su desplazamiento bípedo sin la necesidad de ayuda y control humano. Sin embargo, su simulación bípeda humana es precaria, porque funciona bajo los parámetros de la lógica dual y corre el riesgo de desplome, situación que no sucede con los seres humanos, puesto que su equilibrio y desplazamiento está, dotado del sentido del equilibrio, capacidad fisiológica propia de los seres humanos y animales.

Un ejemplo muy claro es la creación de Sophia de D. Hanson, pues, este tipo de humanoide tiene la apariencia de un ser humano, su rostro de apariencia femenina muestra alma femenina en sus gesticulaciones y movimientos del rostro a la hora de entablar conversaciones con los interlocutores. Es increíble como la inteligencia artificial a través de la conformación de algoritmos le permite, al humanoide recordar situaciones y personas con las que interactúa. En el caso de Sophia, co-

menta su creador David Hanson, que la humanoide posee dos cámaras que le permiten reconocer expresiones faciales y los movimientos de los interlocutores y es por los cuales procesa para imitarlos.

Por tanto, Sophia en sus intervenciones ha mostrado una simulación de la actuación humana pues su creador ha indicado que son los algoritmos que están programados en su estructura los que le permiten interactuar con los humanos de manera que pareciera muy normal una conversación coloquial, sin embargo, se sospecha que este tipo de creación solo se limita a interactuar, pero no es capaz de pensar por sí misma como lo hacen los humanos, a pesar de ello la inteligencia artificial ha demostrado que es capaz de crear seres para la interacción los humanos.

Biónicos

Los biónicos son aquellas creaciones mecánicas con adaptaciones de microprocesadores y robótica que con facilidad se adaptan al cuerpo motriz de los seres humanos y que le permiten volver a una forma normal de vida a la cual estaban acostumbrados; estas creaciones mecánicas son muy conocidas en la historia como prótesis. Inicialmente las prótesis resolvían problemas de amputaciones de extremidades perdidas en las guerras, luego con el avance de los microprocesadores y el desarrollo de dispositivos se puede no solamente suplir una falencia sino que también resolver funciones.

Por tanto, las prótesis son creaciones artificiales a la medida del cuerpo humano y que han sido adaptadas para suplir deficiencias del cuerpo en las diversas épocas de la historia humana, pues la historia ha sido un factor determinante para perfilar lo que hoy en día se considera como partes biónicas. Entre las más sobresalientes son las prótesis y los exoesqueletos que ayudan a parapléjicos a recuperar el control de sus piernas.

Mestres (2011) nos dice que: “en la actualidad existen prótesis cibernéticas muy perfeccionadas de la mano y el brazo, con un aspecto parecido al orgánico y con una movilidad extraordinaria” (p. 40).

No hay duda que el mundo científico con la creación de prótesis ha resuelto ciertos problemas de movilidad y de funciones y que han sido acogidos con esperanza este tipo de mecánicas debido a que sus diseños tiene una muy buena adaptación a la anatomía humana.

Con el avance de lo tecnológico y de la inteligencia artificial las prótesis también resuelven problemas neurológicos como emitir comandos al cerebro, pues a través de impulsos eléctricos el ser humano puede leer, escribir y expresar sentimientos o ideas en voz alta, tal es el caso del físico británico Stephen Hawking, que dichos comandos le han permitido comunicar sus ideas. En definitiva, un ser biónico es el que comparte su biología o anatomía humana con partes mecánicas e inorgánica e incluso con microchips conectados al cerebro como el caso de los Ciborg Foundation que nos han visitado últimamente en Medellín.

Quizás este podría ser el *cyborg* de nuestro futuro:

Un ser humano con un implante computacional (chip) conectado directamente al sistema nervioso central. Ello podría potenciar en gran medida la característica humana de la inteligencia. Tal y como había definido previamente a este tipo de organismo, quizás sería más correcto habla de ser humano biónico que de *cyborg*, pues el componente orgánico sería claramente preponderante. Este implante computacional se llevaría a cabo después de nacer, con lo que seguiríamos hablando de especie humana, pues el modo de reproducción biológica sería la propia de nuestra especie (*Homo sapiens*) (Mestres, 2011, p. 43).

Exoesqueleto

Un exoesqueleto es la conformación mecánica y biomecánica con controles inalámbricos adaptados al cuerpo humano que reacciona a señales producidas por los músculos de las extremidades superiores o inferiores de manera que potencia las capacidades humanas en casos de deficiencias de movilidad.

Según Grosso y Tibaduiza (2011):

Un exoesqueleto está conformado por un sistema biomecánico de la marcha y de la antropometría humana, y por el diseño del mecanismo de actuación; por otro lado, el sistema de control, compuesto por el sistema de adquisición y procesamiento de señales, y por los algoritmos y software de mando y monitoreo (p. 2).

La necesidad de resolver problemas de movilidad y potenciar capacidades humanas ha llevado a la antropometría a crear sistemas biomecánicos capaces de adaptarse a la anatomía humana para potenciar capacidades humanas; en el campo médico sirve para optimizar y automatizar terapias de movimiento y restablecer conexiones afectadas.

De manera que es posible aplicar el sistema exoesqueleto para múltiples propósitos de rehabilitación de seres humanos; este sistema pone a soñar a muchas personas con problemas no solo de movilidad sino que también con problemas de articulaciones, paraplejía, puesto que un exoesqueleto también puede conformarse de un software de mando y monitoreo, entonces los sistemas neuronales afectados pueden reconectarse.

Microchip

Un microchip es un microprocesador o microcontrolador integrado con diminutos instrumentos de circuitos microelectrónicos interactuados por diodos y transistores, con capacidad de procesar información, interactuar con entornos, responder a estímulos y con posibilidad de implantarse en el cuerpo humano para activar posibles sistemas de controles.

The tiny device —about the size of a grain of rice and as long as a quarter— contains a millimeter-long magnetic coil activated when a scanner is run across the skin above it (a transmitter sends out the data by radio signal). Without a scanner, the chip cannot be read (Ramstack y Sorokin, 2002, p. 32).

In May 2018, the Jacobs family became the first family to be implanted with silicone microchips.

The tiny implants, called VeriChips, serve as medical identification devices. Each one has several kilobytes of computer memory and a radio transmitter. If a person with a VeriChip is ever in a medical emergency, a technician simply scans the chip for data about the person's medical history (Current Science, 2002, p. 32).

Un microchip y cómo se los aplica:

El microchip es un dispositivo de identificación que se implanta bajo la piel, es del tamaño de un grano de arroz y se compone mayormente de vidrio, permaneciendo inactivo, hasta que un escáner especial lo energiza mediante la emisión de una frecuencia radial. El escáner lee la señal de frecuencia radial emitida por el microchip obteniendo el exclusivo número de identificación del dispositivo. Este número es cargado a una base de datos para tener acceso a la información almacenada sobre el individuo (Trillo Rivera y Delgado Corcino, 2005, p. 2).

Al parecer un microchip está diseñado para familiarizarse con la piel de los humanos, esta compatibilidad le permite al mundo de la medicina obtener un historial de pacientes, y para las instituciones de seguridad les permite rastrear y ubicar a transeúntes; lo segundo trae como consecuencia una violación a su privacidad. De todos modos, esta tecnología de microchips para algunos puede fascinar pero para otros conlleva implicaciones éticas porque viola e invade los derechos fundamentales de los seres humanos.

Es por ello que, la mayoría de sus implantes se encuentran colocadas en animales con fines de producción y de control, sin embargo, tales experimentos con buenos resultados son aplicados en seres humanos con fines médicos y terapéuticos con muy buena acogida en los mismos.

Mejorar las condiciones de vida de los seres humanos, siempre ha sido como el ideal implícito del humanismo, sin embargo cuando se manipula la anatomía humana con fines experimentales y de exploración humana, se convierte el proyecto humanista en un transhumanismo.

El transhumanismo es en muchos aspectos el fruto del proyecto humanista de mejora de la condición humana, pero amplificado por la comprensión que hoy tenemos de que el cuerpo y la mente son objetos que pueden ser en gran medida entendidos y cambiados tecnológicamente. Sin embargo, el transhumanismo está también abierto a la posibilidad de que pueda haber modos posthumanos de existencia que posean gran valor y de que, por tanto, sea deseable explorar el ámbito posthumano para encontrarlos. Probablemente, ser humano no es el mejor estado posible de existencia (Sandberg y Diéguez, 2015, p. 376).

Tensiones que genera la configuración *ciborg*

La notable fusión de la mecánica y la inteligencia artificial con la biología humana, han llevado a la configuración de seres distintos con características similares a la de los humanos entre ellos: *cyborgs*, humanoides, exoesqueletos, biónicos y microchips. Todos ellos reflejan “el impulso ciego hacia el dominio y la apropiación total de la naturaleza, tanto exterior como interior al cuerpo humano (Sibilia, 2010, p. 42).

Esta considerable fusión de lo tecnológico con la manipulación de la biología humana, pone en tensión la idea de que la madre naturaleza ya no es necesaria para la creación, lo tecno-científico con toda la construcción y creación de seres como los que se mencionan anteriormente, demuestran que la realidad humana y social no es exclusivo del proceso evolutivos humano biológico, también es producto de las máquinas y de la inteligencia artificial; en consecuencia la concepción aristotélica del ser humano, queda en la incertidumbre cuando la tecnociencia crea una metamorfosis de la biología humana.

Ruiz Soler (2015), frente a este panorama, cuestiona y se pregunta “¿Qué significa ser humano? El planteamiento aristotélico que parecía estar claro, desde la antropotécnica se ha desdibujado y se ha puesto en tela de duda” (p. 219).

Por tanto, la nueva imagen de ser humano se pone en tensión. El cuestionamiento también continúa con Broncano (2009):

La figura que mejor los representa es la de los ciborgs, seres que no saben lo que son, seres a los que no les dejan saber lo que son porque son interpretados por categorías dominantes, hechas de dicotomías que tienen en sí la semilla de la dominación y la exclusión (p. 15).

Crear seres idénticos a humanos, que interactúen y formen parte de la vida del hombre, no es más que humanizar a los robots y desplazar la concepción biológica y filosófica del ser humano. El hombre es un ser que tiene conocimiento de sí mismo, que no necesita de alguien para que lo interprete, mientras que un robot humanizado que no tiene conocimiento de sí mismo a la hora de interactuar con los humanos puede ser intimidante y que pone en cuestión la creación todo el proceso de desarrollo de la inteligencia artificial, como es el caso de la creación de los humanoides.

La notable creación de *cyborgs* y de humanoides desde el plano filosófico, genera suspicacias y temores, porque tocan las fronteras de lo biológico y orgánico por la hibridación humano y máquina; esta forma de articulación pone en riesgo la concepción esencial de la vida y de la especie humana.

Para Radrigán (2013):

Efectivamente, la naturaleza opera como sistema de modificación y mutación constante, permitiendo el cambio sucesivo de estructuras corporales tanto humanas, como vegetales o animales. Sin embargo, cuando las alteraciones surgen como impulsos o voluntades propias de los sujetos, el traspaso de límites opera en un cierto rango de admisibilidad menor que el de las mutaciones producto del medio. Modificar la especie o alterar la vida tendría como resultado, según diversas mitologías y discursos culturales, una catástrofe que tendería, eventualmente, a nuestra destrucción (p. 211).

Pero, nos viene la pregunta ¿Por qué los humanos, queremos hacernos réplicas? o ¿en qué se han sumergido para tan semejante pretensión de suplantación? El mundo tecno-científico nos ha introducido y nos han situado en un estado de un profundo deseo de transformación

en la que, la tecno-ciencia le contribuye a ese deseo de cambio y transformación del cuerpo humano.

Consideramos que el ser humano no es solo cuerpo, tampoco pura exterioridad, somos también interioridad, y esta dimensión es la que sustenta todas sus relaciones de exterioridad, así que:

La relación hombre naturaleza es la relación entre un ser vivo artificial y otro ser vivo-artificial, o mejor quizás entre dos seres vivos-artefactuales. El hombre es una creación de sí en su esfuerzo transformador de la naturaleza y, desde su aparición, la naturaleza vino a ser un inmenso ser natural transformado incesantemente, es decir artificial o artefactual. De allí que sea necesario enfocar los problemas atinentes a esta relación desde una perspectiva relacional que indague la constitución de ambos a través de sus mutuas afectaciones (Cuadros Contreras, 2012, p. 54).

La anatomía humana como unidad biológica, como soporte de identidad y de la construcción social se ha puesto en tensión; ahora las relaciones sociales y las actividades humanas se entremezclan y se confunde con los *cyborgs*, humanoides y otros seres con implantaciones tecnológicas en su cuerpo. Bajo estas premisas, la imagen del hombre como un ser natural, racional y trascendente le dan un giro de 360°, que pone en cuestión la esencia del ser humano.

Frente a este panorama Heidegger (1993) dirá que: “en verdad, la esencia del hombre está establecida ahora a ir de la mano de la esencia de la técnica” (p. 143).

Asistimos a una sociedad de formas avanzadas de tecnología y parece que se está produciendo “un rito de paso” entre las sociedades industriales a “postorgánicas”, y entre formas de vida orgánicamente humanas y aquellas formas de vida ciberfísicas digitales reconfiguradas a través de sistemas de software de computador.

En la misma perspectiva, Sibilia (2010) nos dice que: “Asistimos al surgimiento de un nuevo tipo de ser, un ser con una ansia inédita de

un control sobre la vida, tanto humana como no humana, y superar sus antiguas limitaciones biológicas e incluso la muerte” (p.14).

Al planteamiento de Sibilía se responde con el planteamiento de Hottois, el problema es que la técnica no responde a los mismos intereses humanos: de conocimiento para la ciencia y práctico para la técnica. Así pues, la evaluación antropologista de la tecno-ciencia es distinta y variada, pasando por visiones utilitaristas y menospreciativas hasta visiones en las que la tecno-ciencia es la realización final de la esencia del hombre, imprescindible para su progreso y su supervivencia.

Todos los planteamientos anteriores son formas que ponen en tensión a la clásica comprensión de ser humano, muy propia del humanismo y que dan inicio al posthumanismo o transhumanismo. El transhumanismo no es más que la nueva visión del ser humano, que se inicia a partir de los años 80 y 90, con la revolución tecnológica, digital y cibernética, con ello se de paso a otras concepciones de lo humano; esta visión trasciende en el campo académico occidental; en ese contexto los intelectuales plasmaron nuevas terminologías como poscolonialismo, posmodernismo, deconstrucción que pusieron en cuestión los fundamentos epistemológicos de la modernidad.

La modernidad que se había encargado de construir un humanismo centrado en el hombre, el posmoderno (transhumanismo) del mundo académico intelectual occidental se ha encargado de traspasar los planteamientos humanistas hacia nuevas subjetividades de ser humano. El humanismo que tenía como episteme al logos y al hombre como centro dentro de la jerarquía de toda la creación y medida de todas las cosas (principio de Protágoras), ya no encuadra en las nuevas tecnologías cibernéticas y, por ende, la concepción de ser humano queda a merced de las nuevas tendencias cibernéticas.

La nueva tendencia cibernética se encuentran en estado de búsqueda de la transformación de la naturaleza a través de experimentos científicos, pues se busca articular lo orgánico con lo mecánico para ob-

tener como resultado un ser humano maquinizado, en donde la máquina sea el motor de la vida del ser humano; ahora toda esta posibilidad que para muchos positivistas puede parecer fantástica, consideramos que tal pretensión pone en tensión la concepción clásica de la naturaleza humana, su razón, su conciencia y las emociones y su misma condición humana.

Esta forma de articular naturaleza y artificialidad, también pone en riesgo la concepción corpórea, biológica, autónoma, racional y esencialista de la identidad humana. Autores como Heidegger, Ortega y Gasset, Marcuse, Illich, Mumford, Ellul y Pedro Laín, han realizado críticas prominentes a este imperativo tecnológico.

Paula Sibilía (2010) señala que: “La tecno-ciencia desempeña un papel fundamental en la construcción de nuestras visiones del mundo, las maneras cómo definimos a la naturaleza, la vida, y el ser humano (formas en que somos seres vivos y humanos)” (p. 234).

El posthumanismo ha problematizado profundamente la división metafísica entre naturaleza y cultura porque:

El cuerpo humano debe considerarse como una especie de artefacto, un ente tanto técnico como natural. Es esta crisis ontológica lo que nos está llevando, quizás, a un tercer giro: la abolición de la “naturaleza”, lo “humano” y lo “artificial” como categorías ontológicas coherentes, consistentes y deseables. La filosofía debe replantearse su objeto para abarcar la cuestión de lo viviente y sus relaciones mutuamente constitutivas con la técnica. La técnica y lo viviente deben ser considerados como aspectos de un mismo problema, en parte porque, como hemos visto, siempre lo han sido (Vaccari, 2010, p. 3).

El criterio que ha orientado a la creación de los nuevos seres que hoy por hoy se entremezclan en nuestra vida y nuestra cultura y nos quieren hacer parecer que parte de nuestra vida o evolución es el, considerar al cuerpo humano como una especie de artefacto, transgrediendo la naturaleza con lo artificial.

El problema es que la categoría naturaleza es coherente, consistente pero lo artificial es lo deseable, como el desear superar la limitación humana como en el caso de un *cyborg* que incorpora sentidos a su cuerpo, pero sentidos que la tecnología los crea y los implanta en el cuerpo, porque la anatomía humana no los dispone.

Estas nuevas formas de reconsiderar la naturaleza, para muchos pueden parecer beneficioso, pero lleva a tomar distancia de ciertos planteamientos antropológicos en las que la humanidad se ha sustentado y se ha proyectado en el mundo, que de acuerdo a la nueva consideración de la naturaleza como artefactual queda en la sospecha y se convierte en una tensión para el humanismo.

La relación hombre naturaleza es la relación entre un ser vivo artificial y otro ser vivo-artificial, o mejor quizás entre dos seres vivos-artefactuales. El hombre es una creación de sí en su esfuerzo transformador de la naturaleza y, desde su aparición, la naturaleza vino a ser un inmenso ser natural transformado incesantemente, es decir artificial o artefactual. De allí que sea necesario enfocar los problemas atinentes a esta relación desde una perspectiva relacional que indague la constitución de ambos a través de sus mutuas afectaciones. Este cambio de perspectiva supone la asunción de los desplazamientos acaecidos en las maneras de representar tanto a uno como a otro, los cuales tienen que ver con la adopción de la figura del *cyborg*, que da cuenta de su condición híbrida -natural-artificial (Cuadros Contreras, 2012, p. 54).

La adopción de las nuevas formas natural-artificial es el renacimiento de una nueva especie híbrida que no usa tecnología sino que él es tecnología. Este nuevo ser es producto del acaecimiento humano de transformar y transformarse. Pero estas nuevas transformaciones conllevan interrogantes como: ¿Las nuevas especies híbridas son transformaciones o transgresiones? ¿Superación de la muerte o reivindicación de la muerte?

Capacidades exageradas o transgresiones del cuerpo

Las nuevas formas tecno-cibernéticas han tocado las fronteras de lo humano, y con ello es posible la expansión y modificación de los cuerpos a través de la tecnología, de esta manera hoy es posible diseñar nuestro propios cuerpos a la medida de nuestros órganos y en muchos de los casos extenderlas para superar ciertas limitaciones o capacidades que se han visto mutiladas.

La tecnología y la cibernética con todo su desarrollo y su capacidad de adaptarse a la anatomía humana, en algunos casos, no para reemplazar órganos sino para revelar sentidos que normalmente no la percibimos, en estos casos nos pone a pensar que el ser humano de hoy tiene concepción diferente de su cuerpo y de su existencia. Parece que la adopción tecnológica es mucho más eficaz y eficiente que lo natural. La visión filosófica y cristiana del cuerpo como finitud y lugar de trascendencia se ha absolutizado en lo inmanente.

Ahora todo es modificable, permeable y adaptable a las circunstancias, el cuerpo se la concibe como una simple identidad circunstancial, de este modo se pone en crisis la concepción filosófica sobre la identidad, que el cuerpo es mi identidad sustancial, lugar donde se define su identidad y se proyecta. Por tanto la concepción tecnológica del cuerpo no es más que una manera de transgredir la identidad del ser humano.

Hoy por hoy, parece normal encontrarse con seres con prótesis mecánicas y cibernéticas adaptadas a la perfección en el cuerpo humano en otros casos con extensiones metálicas que permiten extender los órganos externos de movilidad del cuerpo como es el caso de los exoesqueletos.

La tecno-ciencia debe saber que la existencia del hombre es corporal y que sus creaciones artificiales deben procurar mantener esa identidad. *Cyborgs*, exoesqueletos y biónicos, en algunos casos se procura mantener la forma de lo humano, sin embargo, la idea de considerar a la anatomía humana como una posibilidad de extender el cuerpo a

través de prótesis o exoesqueletos como parte extensiva de mi ser, nos pone a pensar que la tecno-ciencia tiene una idea errónea del cuerpo; crear exoesqueletos para extender posibilidades orgánicas ya es una forma de pensar que el cuerpo es una situación defectuosa y que es posible su modificación.

Detrás de ello hay una visión dualista del cuerpo, implica ruptura de la visión integral del ser, denota una visión fraccionada del cuerpo, poseer un cuerpo es superior a ser un cuerpo, prevalece el pensamiento moderno y se imprime el ego dejando por debajo de todo pensamiento la parte indivisible del ser como factor de individuación.

En la misma perspectiva Sibilia, en su libro *El hombre postorgánico*, nos alerta que, “hoy asistimos al surgimiento de un nuevo tipo de ser, un ser, con una, ansia inédita de un control sobre la vida, tanto humana como no humana, y superar sus antiguas limitaciones biológicas e incluso la muerte” (Sibilia, 2010, p.14).

Ya decía Hottois que la ciencia y la técnica no responden a los mismos intereses humanos de conocimiento para la ciencia, y práctico para la técnica. Así pues, la evaluación antropologista de la tecno-ciencia es distinta y variada, pasando por visiones utilitaristas y menospreciativas hasta visiones en las que la tecno-ciencia es la realización final de la esencia del hombre, imprescindible para su progreso y su supervivencia.

Modificar el cuerpo es una estrategia que se sustenta en la:

Premisa del posthumanismo, corriente que postula que el ser humano como especie se encuentra en un estado de modificación radical de su corporalidad en virtud de las relaciones que se establecen con la tecnología. Dicha propuesta, leída desde la caída de las grandes utopías modernas con respecto a la ciencia, tiene claramente una lectura de tinte apocalíptico: los avances tecnológicos no solo han acabado con nuestro entorno sino que amenazan radicalmente con la extensión de nuestra especie e implantar una nueva especie. La creciente intervención del hombre en el curso de la naturaleza y, al mismo tiempo, en su

propia naturaleza, hace incontestable que el poder del hombre puede afirmarse eminentemente como poder de destrucción del mundo del hombre y desnaturalización del hombre mismo (Stiegler, 2002, p. 141).

Traspasar las fronteras de la naturaleza, “las fronteras del cuerpo, que son simultáneamente los límites identitarios del individuo mismo, saltan en pedazos y siembran el descontrol” (Le Breton, 2007, p. 29).

En definitiva, lo tecno-científico “rompe esa barrera impuesta por la temporalidad humana, el arsenal tecno-científico se puso al servicio de la reconfiguración de lo vivo en lucha contra el envejecimiento y la muerte” (Sibilia, 2010, p. 43).

La no muerte o reivindicación de la muerte humana

Para Heidegger el ser humano es un ser para la muerte, es decir, un ser arrojado a un mundo de posibilidades y en ese mundo de posibilidades también se encuentra la posibilidad de morir. La tecnología con todo su desarrollo tecnológico y creación de seres mecánicos que se fusionan con organismos, pretenden eludir este hecho buscando soluciones científicas para evitar la propia muerte y extender la vida. Pero tal pretensión se sustenta en una filosofía fisicalista e inmanentista del hombre.

Todas las formas tecnológicas antes mencionadas se sustentan en una concepción errada de la naturaleza del hombre, de su divinidad; su concepción del ser humano es profundamente inmanentista, naturaleza imperfecta y tecnología perfecta. Hay una concepción fisicalista del ser humano, los seres humanos nos somos puramente organismos físicos, somos algo más. Sin embargo, su concepción separa la naturaleza del espíritu y cae en el absurdo.

Para la tecno-ciencia, el espíritu humano es una emanación de la propia naturaleza, la divinidad es un fragmento separado de ella o una actividad de la naturaleza misma. Recordemos que la naturaleza del ser

humano hace posible la apertura y la determinación. La apertura hacia lo trascendente lo divino y la determinación como naturaleza espiritual.

La tecno-ciencia tiene una concepción absurda de la divinidad de la naturaleza humana, Dios no tiene explicación y no hay porque darle explicación; lo inmutable, lo infinito lo separan, lo convierten en puro espíritu humano. Por tanto, la muerte no tendría sentido y, si lo tuviese, fuese una actividad de la misma naturaleza, el espíritu humano se identificaría con la naturaleza y no con Dios, y dado que los seres humanos son mutables y finitos, Dios sería también finito y mutable.

El problema es que la tecno-ciencia actúa al margen de toda idea religiosa, y Dios es una idea religiosa, idea que le da sentido a la vida y a la muerte, por tanto, desligarse de la idea de Dios, es negar la vida y negar la vida es negar la muerte.

Sin embargo, la tecnología médica, libre de las concepciones religiosas, permite a la tecnociencia paliar manifestaciones de la muerte, sin considerar que el ser humano es una realidad existencial capaz de experimentar sentido a la existencia y también a su propia muerte.

El asunto es que:

Estamos ante una forma de fideísmo centrado en el poder absoluto de la ciencia y de la técnica, y en la pretendida capacidad de instaurar, en el futuro, un paraíso en la Tierra. El artefacto, las máquinas, lo artificial darán la satisfacción a todas las necesidades humanas y garantizarán la perpetua felicidad en este mundo (Roque, 2015, p. 132).

Si la modernidad era una promesa de solución al problema de la vida, muestra una contradicción:

La modernidad deja de ser un lugar de significado y de sentido, de contemplación y asombro, no posee finalidad intrínseca ni hay una estructura jerárquica de la naturaleza en la que el hombre es su cúspide. Ya en el primer tercio del siglo XX, Jacques Maritain observaba con agudeza

que “la inteligencia moderna no cuadra ya con la metafísica perenne” (Roque, 2015, p. 131).

Todas las formas creadas por la tecnociencia son producto de una ciencia que toma distancia de la naturaleza humana, toda esa distancia es un efecto de la comprensión de la naturaleza por parte de la modernidad, y que se ve reflejado en todas sus creaciones. Sus creaciones no responden a explicaciones de índole metafísico. Por tanto, se pone en tensión, pensar que el ser humano es espíritu encarnado y como espíritu encarnado se encuentre abierto al absoluto e intrínsecamente independiente de la materia.

La tecnociencia cambia sustancialmente lo específico de lo humano y pone en crisis al humanismo.

Ya no estamos ante un desborde del humanismo que nos deje desasistidos de todo criterio para adentrarnos sin presupuestos trascendentes en el mundo técnico. Estamos, por el contrario, ante un pos-humanismo radical que asume la no esencia de lo humano como criterio clave para resguardar lo humano de toda fijación o estabilización, sea en la forma clásica de una naturaleza humana (que es lo mismo que su meta en la historia), sea en la forma biotecnológica de la manipulación de lo humano en cuanto puro dato cuantificable (García, 2017, p. 11).

En efecto, manipular organismos para que superen la naturaleza humana es negar el espíritu humano y el espíritu encarnado que es la forma sustancial del ser humano. Si el ser humano sustenta su existencia en el espíritu, la muerte tiene un profundo significado. En consecuencia, pensar que el ser humano es solo materia, es negar esa forma sustancial que le da vitalidad al ser, por tanto, cae en el absurdo y reivindica la muerte.

Crear seres biotecnológicos privados del espíritu, desencarnados del espíritu, sería buscar establecer una nueva especie, pero una especie imperfecta. Porque, lo que le hace perfecto al ser humano es la unión del espíritu con la materia y esa unión le hace consciente al ser humano en el horizonte de la vida que tiene que morir, la conciencia de la vida va

unida a la conciencia de la muerte. Por tanto, los nuevos seres tecnológicos no tienen conciencia de sí mismos, ni de la vida y por ende de la muerte, en consecuencia, solo perecen.

Las nuevas formas de la tecnociencia se circunscriben en una mera esfera biológica, por ende, se pone en crisis la comprensión de la unicidad del ser con su propio cuerpo, la muerte se presenta como una tensión que necesita recuperar su comprensión por su condición existencial, porque, considerar al hombre como puro ente biológico sería como amputarlo al ser humano.

Ya decía Heidegger que la modernidad descarta toda comprensión metafísica de la muerte, por tanto, la dimensión metafísica de la vida es subjetiva, porque la técnica no logra diferenciar entre sujeto y objeto, todos somos objetos, entonces la muerte es un suceso meramente exterior y ajeno a la existencia misma como ya lo pensaba Sartre.

La tecnociencia en la modernidad ha perdido de vista la condición radical de corporeidad del ser humano y le quita a la muerte su dramatismo existencial precisamente porque se considera exterior a la existencia humana.

El dilema de la inteligencia artificial

Detrás de la inteligencia artificial hay una ideología antihumanista como la del materialismo fisicalista que abre las puertas a todas las formas de manipulación del cuerpo humano. Morin (1981) afirma que se puede transitar de lo físico a lo psíquico sin pasar siquiera por lo biológico (p. 318).

Hoy por hoy, la inteligencia artificial imita o recrea determinadas funciones cerebrales que en muchos de los casos se presenta como una inteligencia superior a la humana. Pero no se han dado cuenta que hay un gran dilema, nuestros estados mentales tienen contenidos; toda pala-

bra que empleamos tiene significados que la inteligencia artificial puede encadenar lógicamente, pero no puede absolutamente entender.

Inteligencia viene del latín *intus legere*, leer adentro, captar el significado. Adjudicar inteligencia a un sistema operativo formal trae confusión para el común de los humanos, porque los únicos seres que captan significados son los humanos. Manipular sistemas para que capten signos no significa captar significados.

Por ahora los ordenadores parecen procesar información al igual que un cerebro, pero procesar conscientemente es muy distinto a simular ese proceso consciente. Por tanto, un ordenador no sabe lo qué hace, ni sabe para qué lo hace, simplemente porque no es consciente de lo que hace.

Se podrá simular la conducta humana con mayor perfección, pero la conciencia, los sentimientos y los pensamientos incluyen algo más que una mera simulación, pues son el producto de leer adentro y captar significado, pues a quien se le ocurre que una simulación operacional de procesos mentales corresponde exactamente a procesos mentales, entonces la inteligencia artificial no es más que una expansión de la inteligencia humana que nos ahorra tareas humanas.

La inteligencia artificial podrá imitar algunas acciones humanas pero tales acciones humanas están cargadas de espontaneidad, por tanto, jamás podrán obrar según una acción intencional elegida por ellas, porque son ordenadores. En consecuencia, intentar suplantar la inteligencia artificial por la humana, se está embarcando en una pretensión absurda.

Exoesqueleto, microchip, prótesis, como superación de la limitación humana

Los seres humanos por el hecho de ser seres creados vivimos la condición de la finitud, esa condición nos ha llevado a la experiencia de la vulnerabilidad y de la frustración, aún con mayor profundidad cuando nuestras partes orgánicas se mutilan, y es allí cuando el creacionismo

que nos ha llevado a ver las cosas a partir de Dios y cuando no encontramos respuestas a nuestras experiencias de finitud, la tecnociencia y sobre todo la biotecnología busca dar sus respuestas.

Es así que, en la historia de la humanidad, se han venido realizando trasplantes, órganos hechos a la medida del cuerpo, partes biónicas, órganos mecánicos. Como resultado de esta reacomodación que crea en muchos de los casos bienestar, entonces, hoy por hoy vivimos en una situación de búsqueda de posibilidades de transformación.

Es por ello que:

Algunas investigaciones en el área de la biotecnología, por ejemplo, no se conforman con realizar meros retoques o mejoras cosméticas, o con acoplar prótesis a los organismos dañados para separarlos. Su objetivo no consiste solamente en extender o ampliar las capacidades del cuerpo humano que apuntan mucho más lejos: hacen gala de una vocación ontológica, una aspiración trascendental que vislumbra en los instrumentos tecnocientíficos la posibilidad de crear vida (Sibilia, 2010, p. 4).

Es así que las prótesis no solamente tienen la función de reemplazar órganos dañados sino que también tienen la posibilidad de crear nuevas posibilidades, tal es el caso de los seres creados de la Ciborg Foundation, que nos presentan seres humanos con posibilidades de percibir realidades de otra manera. Por ejemplo un biónico puede ver imágenes bio-cromáticas, escuchar y ver colores infrarrojos. Un microchip adaptado en el cuerpo le permite percibir la presión atmosférica, es decir hay una infinidad de posibilidades que en muchos de los casos no es inteligencia artificial sino revelación de sentidos que los seres humanos lo tenemos desarrollado pero a niveles bajos.

De este modo, se puede mencionar que:

Las prótesis que conforman el cuerpo ciborg no solamente restauran funciones orgánicas dañadas, como ocurre con las gafas, los audífonos,

las extremidades ortopédicas, los marcapasos y las rótulas artificiales: son también a veces creadoras de funciones vitales (Broncano, 2009, p. 20).

Por lo tanto, una prótesis puede ser un beneficio para el ser humano.

La técnica, de este modo, no sería algo externo al hombre, a un hombre cuya esencia permanecería inalterada, a la espera de un retorno a la vieja y buena manera de ser nosotros mismos, al regazo mítico del hombre natural. Pero la técnica tampoco sería una nueva esencia poshumanista del hombre, entendido ahora como prótesis entre prótesis, como objeto entre objetos, cuyo único cometido sería la optimización de su rendimiento entre los umbrales de eugenesia y eutanasia asistidas, esto es, el mito del hombre máquina. Por el contrario, para esta última forma de poshumanismo la técnica ya no es ni la herramienta exterior al hombre ni la manipulación genética de lo humano, sino el umbral mismo entre hombre y naturaleza, esto es, aquello que desestabiliza la definición misma de lo humano (García, 2017, p. 303).

Esta forma de concebir el cuerpo humano, no es más que una búsqueda de emancipación y autosuficiencia de la tecnociencia, que intenta dominar de una forma despótica el problema del hombre sin considerar que su posición es artificial y artefactual. Tal planteamiento puede parecer pesimista, por su innumerable posibilidad de resolver cantidad de problemas de discapacidad que se presentan, sin embargo, su trabajo se sustenta en una falsa concepción de lo humano, cuando no solamente resuelve problemas de órganos sino cuando traspasa esas fronteras donde al ser humano lo colocan en otro plano de otro mundo.

Broncano nos pone a pensar cuando dice:

Los ciborg sufren una melancolía que no es de enfermedad del alma, sino fruto del desarraigo. Los ciborgs tienen nostalgia de un mundo al que no pueden volver. Su desarraigo es tan completo que la nostalgia se transfigura en distancia y en identidad desarraigada, en desarraigo de la identidad. Su existencia protésica les hace saber de su extrañeza en el mundo y esa extrañeza es el origen de la melancolía (Broncano, 2009, p. 24).

Al parecer, los experimentos tecno-científicos al colocarlos en el plano ontológico, entran en confrontación, porque tocan las fronteras de la naturaleza y de la existencia humana. Parece que se intenta redefinir la naturaleza preexistente con tanta dadivosidad, pero también tantas contradicciones.

Sin embargo:

Debemos abrirnos a la posibilidad de pensar una crítica de la técnica más allá de aquella dicotomía. Esta posibilidad nos empuja más allá del humanismo, pues nos lleva a abandonar la creencia en una esencia humana separable del propio devenir de la técnica. Este segundo umbral de la crítica, por el contrario, parte de asumir que la humanidad y la técnica son co-originarios, es decir, que el origen de la técnica coincide con el origen de la humanidad, de modo que no es que el hombre haga y se valga de herramientas —las “use”, como suele decirse irreflexivamente—, sino que las herramientas en cuanto tales tienen un rol decisivo en el proceso de antropogénesis (García, 2017, p. 298).

Los seres humanos somos el resultado de procesos de adaptación más que de evolución y de preceptos religiosos; ahora el problema radica en la concepción metafísica del ser humano, que se ha convertido en un concepción artefactual, “se piensa que el cuerpo es un inmenso conjunto de funciones mecánicas, energéticas, metabólicas, que tiene que coordinarse para resolver los más simples problemas de sostenerse en el campo gravitatorio terrestre” (Broncano, 2009, p. 35).

Todas las formas de las tecnologías se sustentan bajo un único criterio, que lo biológico que estructura al ser humano es una mecánica técnicamente artificial, por ende, las prótesis no hacen más que ser parte de esa mecanicidad biológica, con artefactos no orgánicos pero muy bien adaptados a lo biológico. En consecuencia lo tecno-científico tiene una concepción estrictamente artificial de lo humano.

Construir exoesqueletos y prótesis para resolver problemas de órganos dañados y hacer posible una vida un poco más humana, es una

idea bienvenida, pero si tales propuestas se desarrollan bajo preceptos manipulables y de experimentación, entonces la propuesta humanista del ser humano se ve afectada en su concepción. “Si no hay esencia de lo humano, no hay batalla que dar, ni criterio con qué delimitar “usos” “buenos” o “malos”, y el sueño de un “mundo feliz” técnicamente manipulado” (García, 2017, p. 308).

Conclusiones

Las formas de la tecno-ciencia han emprendido un camino que traspasa el horizonte trazado por el humanismo previsible; este caminar que el mismo humanismo ha determinado con el objetivo de mejorar las condiciones de los seres humanos, conlleva una serie de implicaciones y tensiones que necesita un alto para reconsiderar ciertos aspectos de la condición humana que se presentan como una nueva forma de ser y estar en el mundo.

El ser humano está a un paso de sumergirse en el mundo de la maquinaria de la tecno-ciencia y al parecer necesita de una re-orientación o rescate de su condición como especie y el humanismo tiene que hacerle frente a la posición poshumanista de la evolución humana que no es más entrar en proceso de deshumanización, sin embargo, hay que establecer que los sistemas biológicos son muchos más eficaces que los sistemas mecanicistas.

El posthumanismo pretende, pues, construir una nueva naturaleza a costa de ensayos biotecnológicos; con independencia de sus éxitos a nadie se le escapa que la victoria del nuevo hombre es una victoria pírrica. De esto se trata: de bosquejar todo lo que la nueva humanidad, genéticamente programada, podría perder por el camino (Carabante, 2008, p.1).

Toda esta experimentación y búsqueda de mejoramiento de la condición humana se pone en riesgo de perder de vista la esencia humana, pues como sabemos, la esencia hace posible la sociedad y la humanidad.

Pero estamos a un paso, de imaginar y pensar que los humanos nos estamos transformando con el deseo de convertirnos en una nueva especie, como lo piensa Sandberg y Diéguez (2015):

Podríamos desear que los humanos del futuro se desplieguen en una multitud de formas y especies de modo que ganemos el valor de la diversidad y la variedad además de los beneficios que les acompañen. Sin embargo, cabe esperar que las tecnologías poderosas sean peligrosas también si son usadas de forma imprudente. La tecnología del mejoramiento mental podría convertirse en la tecnología del control mental; no hay ninguna garantía de que los sistemas superinteligentes tengan fines compatibles con los de los seres humanos; el control sobre la biología o la materia podrían dar rienda suelta a nuevas y devastadoras formas (p. 380).

En definitiva, este escenario genera preocupaciones, porque detrás de ello hay una filosofía humanista que conlleva ambigüedades; por un lado, se requiere el mejoramiento de la vida humana y, por otro, transgrede la génesis y los límites de la creación y de la vida, recordemos; que solo son intervenciones y adaptaciones tecnológicas.

Sin embargo, el problema se vuelve profundo cuando la tecnología toca la esencia misma del ser humano: manipular, transgredir la naturaleza humana, es suplantar la esencia misma del ser humano; ahora las relaciones de los seres humanos en muchos de los casos son efímeras y artificiales, con la cantidad de tecnologías artificiales que están más presentes en nuestra sociedad han transfigurado el mundo de las relaciones y, por ende, también se vive en el engaño visual y auditivo.

En un futuro no muy lejano estas creaciones se verán como parte de la vida y de nuestras relaciones; manipular la naturaleza humana y diseñarnos a nosotros mismo se considerarán éticas, que al momento son pensadas como tensiones.

Bibliografía

- Broncano, F. (2009) *La melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder.
- Carabante, J. M. (2008). Biotecnología y posthumanismo. *Persona y Derecho*, (58), 501-503. Recuperado de <https://goo.gl/rkA2rb>
- Cuadros Contreras, R. (2012). Ontología y epistemología cyborg: representaciones emergentes del vínculo orgánico entre el hombre y la naturaleza. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 7(19-21), 53-63. Recuperado de <https://goo.gl/neFRtz>
- Florida Family Gets Microchipped (2002). *Current Science*, 88(1), 12. Recuperado de <https://goo.gl/wkN9ME>
- García, L.I. (2017). Técnica, poshumanismo y experiencia. *Eidos*, (27), 293-318. Recuperado de <https://goo.gl/qPxfza>
- Grosso, J. M., y Tibaduiza, D. (2011). Diseño conceptual de un exoesqueleto para asistir la rehabilitación de miembro inferior. *UNAB, Bucaramanga, Colombia*, 597(1-6). Recuperado de <https://goo.gl/FXM2T2>
- Heidegger, M. (1993). *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile. Editorial universitaria.
- Inzunza, O., Caro, I., Mondragón, G., Baeza, F., Burdiles, Á., y Salgado, G. (2015). 3D Impressions, New Technology that Supports Anatomical Teaching. *International Journal of Morphology*, 33(3), 1176-1182. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-95022015000300059>
- Le Breton, D. (2007). *Adiós al cuerpo*. Colonia del Valle: la Cifra Editorial.
- León, A. (2002). El cirujano Moisés Calderón produce hombres biónicos. *Contenido*, (463), 54. Recuperado de <https://goo.gl/3JMXTA>
- Medina Lee, J. F., y Capacho Valbuena, L. M. (2015). Control de un robot humanoide utilizando motion retargeting. *Journal of Research of the University of Quindío*, 27(2).
- Mestres, F. (2011). Evolución: de la especie humana al cyborg. *Sociology & Technoscience* 1(1), 37-46. Recuperado de <https://goo.gl/VH8byr>
- Morin, E. (1981) *El método. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Radrigán, V. (2013). Cyborg Art and Bioethics: Stelarc and The Third Ear. *Aisthesis*, (54), 209-221. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-71812013000200011>
- Ramstack, T., y Sorokin, E. (2002). Firm Seeks FDA Approval for Human Microchip Implants. *Insight on the News*, 18(13), 32. Recuperado de <https://goo.gl/tQzgvS>
- Trillo Rivera, L., y Delgado Corcino, T. (2005). Derecho a la intimidad vs tecnología: ¿Será el derecho a la intimidad en el campo laboral puerto-

- rriqueño cosa del pasado con la llegada de los microchips? *Revista de Derecho Puertorriqueño*, 44(3), 331-349. Recuperado de <https://goo.gl/hSHg9Y>
- Sandberg, A., y Diéguez, A. (2015). Una mirada al futuro de la tecnología y del ser humano. Entrevista con Anders Sandberg. *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, 20(2), 373-390. Recuperado de <https://goo.gl/2g9Jri>
- Sibilia, P. (2010). *El hombre postorgánico, cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Stiegler, B. (2002) *La técnica y el tiempo. Vol. 1*. Hondarrabia: Ed. Hiru.
- Vaccari, A. (2010). Vida, técnica y naturaleza en el pensamiento de Gilbert Simondon. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 5(14), 1-12. Recuperado de <https://goo.gl/Wtq1qb>
- Vázquez, G. (2017). Lo cyborg en Metrópolis: apuntes sobre el paisaje filosófico de la distopía. *Sociology & Technoscience*, 7(1), 37-51. Recuperado de <https://goo.gl/tAY8Bu>

Los valores y la ética de responsabilidad frente a la tecnociencia. Una reflexión desde el principio de responsabilidad de Hans Jonas

Values and the ethics of responsibility in the face
of technoscience. A reflection from the principle
of responsibility of Hans Jonas

Cristian Barreto Calle¹
Jesús David Girado Sierra²

Resumen

El conflicto sobre la responsabilidad del ser humano frente al progreso de la tecnociencia constituye un asunto de gran relevancia sobre el acontecer ético actual, puesto que el progresivo avance de la tecnociencia genera un debate entre persona-naturaleza y ciencia-tecnología. A partir de un ejercicio interpretativo sobre este conflicto que a su vez provoca algunas consecuencias negativas en la sociedad como la excesiva dependencia tecnológica que conduce a una realidad hiperconsumista, en el presente texto se llega a establecer la reflexión sobre la relevancia de una ética social basada en algunos principios como el de responsabilidad presentado por Hans Jonas, además de mostrar la necesidad de una reflexión

-
- 1 Magister en Sociología y Desarrollo por la Universidad de Cuenca, Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, actualmente se desempeña como docente en la Universidad Politécnica Salesiana Sede Cuenca-Ecuador. cbarreto@ups.edu.ec. Código Orcid: orcid.org/0000-003-0678-4435
Candidato a Doctor en Filosofía en La Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín Colombia, bajo la dirección de Tesis del PhD Jesús David Girado Sierra.
 - 2 PhD en Filosofía, Docente investigador en la Universidad de la Sabana de Bogotá Colombia. Código Orcid <https://orcid.org/0000-0001-7663-5481>

filosófica sobre los valores axiológicos de la ciencia y la tecnología. Se busca presentar esta problemática y establecer unos puntos de reflexión sobre la pertinencia de la ética en una época tecnológica.

Palabras clave

Filosofía de la técnica, principio de responsabilidad, ética-ambiental, sociedad del conocimiento, tecnociencia.

Abstract

The conflict of the responsibility of human beings facing the progress of technoscience is a very significant matter for the current ethical circumstances, since the progressive advance of technoscience generates a debate between person-nature and science-technology.

Based on an interpretive exercise on this conflict which in turn causes some negative consequences in society, such as excessive technological dependence that leads to a hyperconsumerism reality, the present article reflects on the relevance of social ethics based on some principles such as responsibility presented by Hans Jonas, in addition to demonstrating the need for a philosophical reflection on the axiological values of Science and Technology. The aim is to present this problem and establish some points of reflection on the importance of ethics in a technological era.

Keywords

Philosophy of technique, principle of responsibility, ethics-environmental, knowledge society, technoscience.

Introducción

La técnica, la ciencia y la tecnología han permitido que el ser humano contemple un aparente dominio cada vez mayor sobre la naturaleza, lo que trae unas implicaciones y posibles consecuencias negativas para la vida en nuestro planeta; esta realidad que podría conducir a la destrucción o alteración de la vida, debido al ilimitado poder de la ciencia, constituye una problemática que en el presente trabajo será estudiada desde el principio de responsabilidad planteado por Hans Jonas como un referente ético que implique volver a un planteamiento humanista en una era tecnológica.

Este artículo tiene como objetivo interpretar los aportes de Hans Jonas en su obra *Principio de responsabilidad*, a la luz de las especificidades de la sociedad contemporánea, además se busca analizar el conflicto filosófico entre persona-naturaleza vs ciencia- tecnología, estableciendo el estudio de valores y disvalores de la tecnociencia planteados por Javier Echeverría.

En la actualidad la innovación tecnológica trae consigo una cultura hiperconsumista que privilegia el individualismo, las creencias y valores se han particularizado, provocando un rechazo y miedo al otro, lo que paradójicamente puede resultar una banalización en la tecnología, ya que al establecer este individualismo las personas se enfocan en lo material, desde una perspectiva en la que se desentienden de su propia naturaleza humana.

En primer lugar se pretende establecer la esencia de la técnica como precursora del dominio y control del hombre sobre la naturaleza, apoyándose en pensadores como Hans Jonas y Xavier Echeverría, quienes presentaron reflexiones y argumentos para demostrar la representatividad de la técnica frente a la vida, entendiendo como parte de la problemática, un aparente uso indebido de la tecnología en la confusión o desestimación de la verdadera esencia de la técnica, estableciendo así la necesidad de una ética social basada en el principio de responsabilidad frente a los avances de la tecnociencia. Jonas evidentemente al señalar esto se enfoca más en lo relacionada con aquella que pone en riesgo el futuro de la propia humanidad, apartándose de la tecnología como medio de entretenimiento.

Entonces, al abordar esta problemática desde la reflexión sobre los valores y disvalores de la tecnociencia se busca realizar un análisis sobre la realidad de la misma, enfocada desde una perspectiva de establecer el conflicto generado a partir del desarrollo tecnológico que conlleva a una profundización del supuesto dominio del ser humano sobre la naturaleza, sin embargo esta supuesta relación, paradójicamente, lo vuelve más vulnerable— por lo que se vuelve fundamental analizar los postulados del principio de responsabilidad planteado por Jonas.

En un segundo momento, se presentan algunos elementos para abordar esta problemática desde la reflexión sobre los valores y disvalores de la tecnociencia, enfocándolos desde un análisis que relacione la importancia del avance tecnocientífico y su repercusión en distintos ámbitos de la vida, puesto que la tecnología hoy se relaciona con distin-

tos aspectos de la cotidianidad, el rol de esta cada vez cobra mayor protagonismo en campos tan diversos como la educación, la investigación científica, el entretenimiento y el deporte, esta realidad provoca una serie de beneficios, pero también puede presentar diversos conflictos y problemáticas y disquisiciones filosóficas y axiológicas.

Esta reflexión es importante para cuestionar justamente la pertinencia de la responsabilidad, pues el ser humano al ser el único ser vivo racional está condicionado a crear, pero también a ser prudente, puesto que en su afán de innovar puede desencadenar problemas aún mayores. Por esta razón se afirma la necesidad de implementar un sistema ético que lleve al ser humano a actuar de forma íntegra.

Fundamentos del principio de responsabilidad de Hans Jonas frente a los avances de la tecnociencia

La problemática de entender la relación entre ética, ciencia y tecnología conlleva un análisis y visión crítica, considerando que toda consolidación científica y sus consecuencias tecnológicas transforman el mundo, entonces es cierto que este proceso transforma la humanidad y por ende las relaciones entre las personas, es decir, lo social y lo cultural, por tanto hay que repensar la ética a partir de la ciencia y la tecnología contemplando un diálogo transdisciplinar que permita repensar el mundo, propiciando un encuentro entre la filosofía, política y ciencia que admita al final contemplar la ciencia en un marco de responsabilidad social.

En una época de avance en la investigación científica y su aplicación en las tecnologías cabe interrogarse si en verdad se piensa en la humanidad cuando se activa una nueva ciencia y por tanto una nueva tecnología, o si estos obedecen solo a intereses económicos e institucionales. Este interrogante nos permite reflexionar sobre la labor de la ética, en el modo de ser de los seres humanos en el mundo de la vida, reflexionando en torno a la responsabilidad social de la ciencia, la po-

sible relación entre las dinámicas sociales, políticas e ideológicas lo que derivará en la reflexión sobre la intervención de la ética en los avances tecnológicos.

El incuestionable impulso de la ciencia y la tecnología y su incidencia en los ambientes políticos, sociales y económicos nos conducen a valorar cada vez más las consecuencias e impactos que estas causan a la naturaleza y a la sociedad, estableciendo así algunos puntos de reflexión:

- Responsabilidad social de la ciencia.
- Relación entre las cuestiones sociales, políticas, ideológicas y la ciencia.
- Intervención de la ética en los avances tecnológicos.
- Establecimiento de valores y antivalores de la tecnociencia.

Se parte desde un cuestionamiento sobre el inminente progreso tecnocientífico que pone en una nueva perspectiva la relación del ser humano con la naturaleza desde la reflexión sobre el conflicto filosófico entre persona-naturaleza vs ciencia-tecnología. De acuerdo con los fundamentos filosóficos del principio de responsabilidad de Hans Jonas, se presenta el conflicto en torno al poder que ha obtenido paulatinamente el hombre a través de las innovaciones tecnológicas, que por un lado pueden traer progreso y bienestar, pero que también pueden llevar a una destrucción de la vida, por ello es importante establecer una fundamentación filosófica de la responsabilidad humana que no depende solo de la mera adaptación, sino que involucra una capacidad racional para tomar decisiones.

Frente a los avances de la tecnociencia, se establecen límites para el actuar humano, pues frente a un evidente progreso industrial se presentan posibilidades de destrucción y un continuo peligro de que exista una inminente aniquilación de toda forma de vida. Por ello el filósofo alemán Hans Jonas estableció los fundamentos del principio de responsabilidad, buscando plantear las bases de una ética orientada hacia el futuro frente al optimismo de la utopía científicista. Jonas parte del abuso del dominio

del hombre sobre la naturaleza, lo que podría provocar su destrucción, poniendo énfasis en las bombas de Hiroshima y Nagasaki, concluyendo que “La moderna intervención tecnológica cambió drásticamente esa plácida realidad al poner la naturaleza al servicio del hombre con la posibilidad de ser alterada radicalmente” (De Siqueira, 2006, p. 61).

El principio de responsabilidad constituye una modificación a la naturaleza de las éticas tradicionales que originariamente tenían las siguientes premisas: 1) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanecía fundamentalmente inmutable para siempre. 2) Con base en ese presupuesto, se podía determinar con claridad y sin dificultad el bien humano. 3) El alcance de la acción humana y de su consecuente responsabilidad estaba perfectamente delimitado (De Siqueira, 2006, p. 61).

Al establecer su imperativo de responsabilidad, Jonas está pensando no tanto en el peligro de la pura y simple destrucción física de la humanidad, sino en su muerte esencial, aquella que adviene de la desconstrucción y la aleatoria reconstrucción tecnológica del hombre y del medio ambiente. Tomando en cuenta que el ser humano ha logrado dominar a la naturaleza, y poniendo en consideración que la cuota de poder es aún mayor, Jonas con respecto a la vida se pregunta:

¿Debemos inducir sentimientos de felicidad o placer en la vida de las personas a través de estímulos químicos? En relación a la manipulación genética, donde el hombre toma en sus manos su propia evolución: ¿Estaremos capacitados para el papel de creadores? ¿Quiénes serán los escultores de la nueva imagen del hombre? ¿Según qué criterios y en base a qué modelos? ¿El hombre tendrá el derecho de cambiar el patrimonio genético del propio hombre?

Ante un potencial casi escatológico de nuestra tecnología, la ignorancia sobre las últimas consecuencias será, por sí sola, razón suficiente para una moderación responsable y la aleatoria reconstrucción tecnológica del hombre y del medio ambiente (Jonas, 1995, p. 23).

Por ello es clara la intención de Jonas de presentar la necesidad de implementar una ética de responsabilidad frente a los avances de la tecnociencia, puesto que corre peligro, no solo, la existencia de la humanidad, sino de la naturaleza completa.

Al establecer su imperativo, Jonas plantea un giro ético y pragmático, buscando establecer parámetros y fundamentos para que este imperativo lleve a la reflexión y sobre todo a la acción frente a un presente que ya muestra inconvenientes y que lleva a pensar en un futuro desolador. Frente a este miedo Jonas “propone actuar con cautela asumiendo los riesgos del conocimiento” (Jonas, 1995, p. 10). Dentro de este marco conceptual y en concordancia con una reflexión filosófica es pertinente indagar sobre los fundamentos que permitan realizar una propuesta ética en un contexto actual, en donde la innovación tecnocientífica cada vez se incluye en la cotidianidad.

En referencia al comportamiento del ser humano, todo bien o mal que su capacidad inventiva pudiera proporcionar en épocas anteriores, se encontraba siempre dentro de los límites de la acción del ser humano, sin afectar la naturaleza de las cosas extrahumanas. La naturaleza no era objeto de responsabilidad humana, pues cuidaba de sí misma, sin embargo, esto con la modernidad se ha transformado drásticamente, imperando el dominio del ser humano a través de la tecnociencia.

En este contexto León Olivé, coincidiendo con Jonas, afirma que “es irracional tener una confianza desmesurada en la ciencia y la tecnología, pensar, por ejemplo, en las armas nucleares, en el debate sobre la manipulación genética y ni hablar del deterioro ambiental” (Olivé, 2007, p. 23); reafirmando la necesidad de implementar una reflexión ética, esta fundamentación constituye una pauta que orienta al ser humano y su proceder.

A propósito de Jonas se manifiesta que “su ética tiene un fuerte contenido antropológico y no se puede entender sin ese componente antropológico. No es una ética antropocéntrica, pero sí es antropoló-

gica” (Moratalla, 2007, p. 375), lo que se entiende en relación a la propuesta de Jonas desde el ser humano y su relación con la naturaleza, entendiendo que hombre y naturaleza conforman un todo, sin que sean realidades opuestas.

Si la propuesta de Jonas estaba encaminada a establecer una nueva ética práctica en relación a la responsabilidad del poder que ha adquirido el ser humano desde el auge de la ciencia, en la actualidad se contempla que “vivimos en un contexto nuevo, determinado por la técnica, lo cual requiere una nueva ética capaz de estar a la altura de los problemas relacionados con ese nuevo contexto” (Esquirol, 2011, p. 112). Esta nueva propuesta impulsa una ética basada en la acción, aunque cabe señalar que esa acción deber estar determinada por unos valores axiológicos propios de la tecnociencia.

En cuanto a los argumentos del principio de responsabilidad es importante señalar que:

Jonas analiza principalmente cómo se ve afectada la naturaleza por la influencia del hombre moderno (*homo faber*), con gran poder tecnológico e inventivo que al tratar de lograr el máximo dominio de las cosas, las pone en riesgo. Observa en la actualidad un cambio radical en el campo de la acción humana donde ninguna ética anterior se encuentra a la altura del presente desafío, por lo que se necesita de una ética nueva, que tenga en cuenta la vulnerabilidad de la naturaleza, el papel del saber en la moral, y que ponga frenos voluntarios a esas capacidades que hoy se posee, ya que la tecnología ha transformado lo que antes eran juegos experimentales en proyectos realizables (Feito, 2007, p. 2).

Ante el inminente predominio moderno de la ciencia y su derivación tecnológica se busca un cambio en el paradigma puesto que “la naturaleza no era objeto de responsabilidad humana, pues cuidaba de sí misma. La ética tenía que ver con el aquí y el ahora” (De Siqueira, 2001, p. 280), mientras que a partir del siglo XX se vuelve imperioso pensar en el futuro de la humanidad y la naturaleza.

Entonces la propuesta jonasiana se basa en dos componentes “su orientación al futuro y su carácter conservador” (Esquirol, 2011, p. 98). En tal contexto, se indica claramente en el texto de De Siqueira la importancia de la propuesta de Jonas, ya que se presenta una vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención tecnológica del hombre desde una situación de superioridad y sin límites concretos, lo que lleva a una situación inusitada, pues nada menos que toda la biósfera del planeta está expuesta a posibles alteraciones, lo cual hace imprescindible considerar que, no sólo debe anhelarse el bien común, como también el de toda la naturaleza extrahumana, ya que en la actualidad éste ya no es un tema de moda sino de imperiosa necesidad de reflexión, pero sobre todo de tomar acción, pues los resultados de la explotación indiscriminada de la naturaleza contemplada como una aparente fuente inagotable de recursos no traerán más que conflictos que se contemplan como potenciales causas de exterminio. Sin embargo no es la intención de este escrito establecer una polarización extremista y exageradamente pesimista de la tecnociencia, por ello, es pertinente establecer un análisis axiológico para delimitar valores y antivalores relacionados con el progreso tecnocientífico.

Enfoque axiológico de la tecnociencia: sus valores y disvalores

En primer lugar, se busca vislumbrar los valores de la ciencia, en este sentido Merton (1973, p. 269) planteaba una definición de ciencia entendiéndola como un “conjunto de valores y normas culturales que gobiernan las actividades científicas”, de tal manera se establece en términos de Echeverría un “giro axiológico” (Echeverría, 2003, p. 23), entendiendo que desde la modernidad y con el cambio de paradigma epistemológico se dieron también cambios estructurales, siendo necesario un giro, se empieza hablar de cambios, entendiendo que éstos llevarían al progreso, la ciencia busca innovar, es decir transformar la vida, y se plantea que este giro conlleva dos hipótesis: 1) Revolución tecnocientífica: se implementan sistemas nacionales de innovación, de los que se

ocupa la filosofía de la ciencia. 2) Toda acción humana está orientada por valores y normas.

Esto lleva a plantear un pluralismo axiológico (Echeverría, 2005, p. 13), a partir de una revolución tecnocientífica en el marco de las sociedades de la información y la era digital, la ciencia ya no solo busca el progreso se empieza ya a hablar de la importancia de las innovaciones, la ciencia transforma la vida en lo social, económico, incluso lo político. Se habla entonces de la época de las grandes innovaciones tecnológicas (tecnociencia), en la ciencia surgen las patentes, se involucra el sector financiero, el científico debe comercializar y patentar sus inventos.

Ante esta revolución y con el nuevo papel de la ciencia, y los cambios sociales se realiza una estrecha relación entre la tecnociencia y los valores entendiendo que la tecnociencia no es neutral axiológicamente, al contrario se presentan:

- Una pluralidad de valores.
- Existen valores epistémicos.
- Se establecen criterios axiológicos para distinguir la tecnociencia de la ciencia.
- Se requiere por ello una axiología de la tecnociencia.

Así como una tercera hipótesis se presenta una taxonomía de los valores en la axiología de la tecnociencia planteada por Olivé:

Valores que suelen estar presentes y requerirse para evaluar sistemas tecnocientíficos

- Básicos
- Epistémicos
- Técnicos
- Económicos
- Militares
- Jurídicos
- Políticos

- Sociales
- Ecológicos
- Estéticos
- Religiosos
- Morales
- Éticos (Olivé, 2009, p. 54).

Entonces tenemos que el fin de la tecnociencia es la innovación mientras que el medio para obtenerlo es el conocimiento, presentando así una propuesta de una posible bioaxiología como una tentativa para poner límites a la investigación y aplicación tecnocientífica, buscando poner límite a los riesgos buscando generar una prudencia en las investigaciones.

En este sentido se realiza la presentación de la RAA (racionalidad axiológica acotada) como un modelo de racionalidad, aplicable a las acciones humanas, que se intercalan con las propuesta de Amartya Sen sobre los filtros informativos, entonces los valores además de guiar u orientar las acciones intervienen como filtros que restringen la percepción del entorno y la elección entre posibles cursos de acción, a contracorriente es necesario establecer también los antivalores, así pues no solo se evalúan los medios para lograr un objetivo, también los fines (racionalidad instrumental medios/fines).

Como resultado se presenta una revolución tecnocientífica en el marco de las sociedades de la información y la era digital, la ciencia ya no solo busca el progreso, se empieza ya a hablar de la importancia de las innovaciones, la ciencia transforma la vida en lo social, económico, incluso lo político. Se habla entonces de la época de las grandes innovaciones tecnológicas, en la ciencia surgen las patentes, se involucra el sector financiero, el científico debe comercializar y patentar sus inventos.

Xavier Echeverría presenta así las reglas básicas de la RAA de lo que se puede destacar que: 1) Si tus acciones están guiadas por tales o cuales valores, actúa de manera que tu acción incremente el grado de

satisfacción de dichos valores o mengue el de los correspondientes disvalores. 2) Determina el grado de satisfacción máxima o mínima de un valor que puede ser alcanzado en un momento y circunstancia concreta.

Esta teoría se presenta como alternativa a la teoría de la acción racional, se presenta como una ética eficaz y eficiente que identifica valores y disvalores tecnoéticos, puesto que tanto los bienes y males así como virtudes y vicios pueden ser definidos en base a valores o disvalores, así se establece la objetividad de los valores vitales, espirituales, etc.; como consecuencia el papel del principio de responsabilidad y la filosofía de la ciencia cobran un nuevo protagonismo en una era tecnocientífica impulsada desde la innovación, estableciendo desde un lenguaje claro, las bases de una axiología que establece una serie de valores y disvalores, que determinan el grado de responsabilidad frente a las consecuencias del avance tecnológico.

Entonces como lo estableciera Has Jonas, es momento de implementar una ética basada en la responsabilidad frente a los continuos avances tecnológicos, puesto que es necesaria una prudencia derivada de una fundamentación axiológica y filosófica necesitando establecer no solo la búsqueda de una innovación tecnológica sino también buscando una innovación social de acuerdo a la realidad de cada país, a partir de una crítica a lo sociedad contemporánea.

En cuanto a los planteamientos axiológicos de Jonas cabe resaltar el interés por señalar la importancia de asumir el debate sobre las consecuencias del poder del ser humano a través de la tecnología, asumiendo que el control y dominio sobre la naturaleza le permitiría tomar decisiones trascendentales sobre el futuro comunitario.

A partir del siglo XX la vulnerabilidad de la vida incluida la naturaleza es evidente, por lo que Burgui señala que:

Así, desde la antigüedad, el campo de trabajo de la ética ha estado circunscrito a la ciudad y a las relaciones entre los hombres que ésta acogía. Sin embargo, hoy en día el desarrollo del poder tecnológico pro-

porciona al hombre una enorme e inusitada capacidad de modificación del medio. Esta nueva —y creciente— vulnerabilidad de la naturaleza ya se ha puesto de manifiesto en los efectos perniciosos que el abuso de la técnica ha ocasionado (Burgui, 2010, p. 260).

Es imperativo tomar en cuenta, empero, una reflexión filosófica sobre la importancia de la técnica para el progreso de la humanidad, para ello es preciso orientar una reflexión ético-axiológica, cobrando importancia la interpretación de la técnica que realizó Heidegger, destacando la esencia de la técnica como un *instrumentum*. Así pues: “La representación corriente de la técnica, según la cual ella es un medio y un hacer del hombre, puede llamarse, por tanto, la definición instrumental y antropológica de la técnica” (Heidegger, 1994, p. 35).

Se parte de la reflexión primero de lo que no es la esencia, a partir de lo que está más allá de lo demostrable, o mejor dicho a partir de su modo de mostrarse, a partir de su sentido, por ello Heidegger pone de manifiesto el concepto de *Gestell*, estructura de emplazamiento, puesto que no ve a la técnica solo como un medio para llegar a un fin, *Gestell* significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, constituye la esencia de la técnica “Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico” (Heidegger, 1994, p. 52). Para Heidegger la técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto.

Y en ese desocultar la verdadera esencia de la técnica conviene entender que esta también posee valores y disvalores que orientan el proceder del ser humano para emprender un camino de progreso y desarrollo no sólo instrumental sino un devenir humano que permita un porvenir en todos los ámbitos, entonces la técnica, en su justa constitución no se presenta como una causa de destrucción, pues se utiliza también por el hombre para alcanzar también un auténtico desarrollo a la par con la naturaleza.

Así pues, no toda la tecnología es dañina o del ámbito bélico — piénsese en la tecnología para mero entretenimiento—; esta diferencia que establece Jonas y, por lo tanto, cuando se trata de aplicar la crítica del hiper-consumo tecnológico y el individualismo se refiere sobre todo al aspecto global de la tecnología, en función principalmente de la tecnología utilizada con fines bélicos.

Al entender que la verdadera esencia de la técnica no solo radica en un progreso material, entendiendo que dicho progreso conlleva también un costo en otros ámbitos que ponen en riesgo la estabilidad de la naturaleza y todo su entorno, esta reflexión conduce a entender que el poder que otorga el conocimiento conlleva una responsabilidad ya no solo consigo mismo (antropocéntrica) sino con el contexto también. Frente a esta concepción reduccionista sobre la técnica, Jonas plantea su imperativo categórico: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténtica en la tierra” (Jonas, 1995, p. 40). Esto presenta algunas repercusiones y se lo puede expresar también desde lo negativo “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida” (p. 40).

Este imperativo lleva a la reflexión y sobre todo a la acción frente a un presente que ya muestra inconvenientes y que lleva a pensar en un futuro desolador. Frente a este miedo Jonas propone actuar con cautela asumiendo los riesgos del conocimiento. Al establecer su imperativo de responsabilidad, Jonas está pensando no tanto en el peligro de la pura y simple destrucción física de la humanidad, sino en su muerte esencial, aquella que adviene de la desconstrucción y la aleatoria reconstrucción tecnológica del hombre y del medio ambiente.

Ante esta panorámica es necesaria una interpretación del papel de una ética social orientada a establecer aportes para la construcción de una crítica de las constantes innovaciones tecnológicas, buscando generar un debate que pueda orientar una visión de una sociedad del conocimiento más allá de las ideologías y moralismos religiosos, es factible

entonces hablar de la necesidad de una ética medioambiental frente a los avances de la tecnociencia.

Desde esta perspectiva, en la actualidad se presenta el problema de la responsabilidad frente a la vida en una sociedad contemporánea que, evidentemente, se encuentra en una faceta egoísta y de poca importancia frente a la situación global surgiendo la preponderancia del auge del capitalismo de consumo, en donde la tecnociencia se orienta a un progreso desmedido. Así lo señala Lipovetsky:

La vida en el presente ha reemplazado a las expectativas del futuro histórico y el hedonismo a las militancias políticas; la fiebre del confort ha sustituido a las pasiones nacionalistas y las diversiones a la revolución. (...) El vivir mejor se ha convertido en una pasión de masas, en el objetivo supremo de las sociedades democráticas, en un ideal proclamado a los cuatro vientos (Lipovetsky, 2007, p. 65).

En esta realidad individualista resulta hasta paradójico establecer una ética práctica orientada a la conservación de la vida, cuando lo que más nos interesa es el “hiperconsumo”. Frente a esta situación cabe interrogarse sobre la posibilidad de un futuro de carencias en donde las cuestiones éticas quedan relegadas, entonces el autor llama a esta realidad entendiendo que:

Las incitaciones al hedonismo están por todas partes: las inquietudes, las decepciones, las inseguridades sociales y personales aumentan. Son estos aspectos los que hacen de la sociedad de hiperconsumo la civilización de la felicidad paradójica (Lipovetsky, 2007, p. 95).

Es esta situación de hiperconsumismo que presumiblemente es el resultado del auge de la tecnología la que exige una reinterpretación de la ética, ya que:

El mayor poder científico y tecnológico nos está colocando en situaciones impensables para las que no teníamos respuesta, y las sociedades plurales demandan una gestión de la diversidad que ya no puede funcionar con un único patrón (Feito, 2007, p. 4).

Al interpretar la sociedad contemporánea como una sociedad de consumo, incluso se puede hablar de un hiperconsumismo en donde el ser humano se convierte en un depredador dependiente de tecnologías y productos sin que tenga el menor interés por reflexionar sobre sus acciones, así lo manifiesta Jean Baudrillard:

Hay que plantear claramente desde el comienzo que el consumo es un modo activo de relacionarse (no sólo con los objetos, sino con la comunidad y con el mundo), un modo de actividad sistemática y de respuesta global en el cual se funda todo nuestro sistema cultural (Baudrillard, 2009, p. 12).

Entonces, al llegar a la reflexión sobre las consecuencias negativas del progreso de la tecnociencia los estudios actuales han orientado el principio de responsabilidad hacia la vertiente ecológica, así Carmen Ferrete Sarria en su texto *Ética ecológica como ética aplicada*, plantea que “se justifica una ética aplicada que quiera estar a la altura de los problemas actuales, con este objetivo se formula y fundamenta un principio de responsabilidad ecológica con pretensión universalista” (Sarria, 2010, p. 45). Se busca una orientación a los procesos de reflexión sobre el debate ecológico en torno a los progresos de la ciencia.

Se considera que solo los seres humanos pueden escoger consciente y deliberadamente entre alternativas de acción y esa elección tiene consecuencias frente a las cuales es necesario establecer un principio de responsabilidad. Es pues justo establecer esa responsabilidad al ser el único ser vivo racional la que condiciona al ser humano a crear, como se señaló anteriormente, esa capacidad innovadora, no debe estar decididamente apartada de la capacidad de establecer límites.

Así lo entiende Juan Lecaro para quien “La ética medioambiental es una ética aplicada que reflexiona sobre los fundamentos de los deberes y responsabilidades del ser humano con la naturaleza, los seres vivos y las generaciones futuras” (Urzúa, 2015, p. 179).

Es necesario evaluar la crisis socioecológica planetaria, bajo la guía del principio de responsabilidad como cuidado del ser vulnerable (los seres humanos actuales y futuros y la restante vida planetaria); segundo, el principio de justicia ecológica en sus tres vertientes complementarias: la justicia global, la justicia intergeneracional (generaciones futuras) y la justicia interespecífica.

Al afirmar que es irracional, tener una confianza desmesurada en la ciencia y la tecnología, pensar, por ejemplo, en las armas nucleares, así mismo en el debate sobre la manipulación genética se establece un punto de reflexión que permite plantear la dimensión ética del conflicto, ya que estos problemas no son cuestiones que se podrían asumir como un futuro distópico, sino que se constituyen como un presente en el que debemos actuar; por ello es evidente la necesidad de un cambio en el paradigma ético desde la modernidad que se sustenta en la responsabilidad que tenemos como seres humanos racionales ante la vida y la naturaleza.

Entonces, el principio de la responsabilidad y el compromiso ontológico se relacionan en una realidad que busca asegurar la permanencia humana y la vida en general en el tiempo. Por ello, la esperanza y el temor jugarán para Jonas papeles preponderantes en la toma de conciencia de la humanidad, la esperanza de avanzar y el temor a un futuro distópico en donde el proceso de deshumanización se haya generalizado.

Abordando la problemática es posible criticar filosóficamente aspectos centrales de la sociedad contemporánea, conceptualizada como se ha manifestado desde una realidad del “hiperconsumismo” como lo señala Gilles Lipovetsky, o de modernidad líquida en términos de Bauman en donde se presenta una banalidad de la vida en una cultura *light* en donde lo material es revalorizado, la noción de felicidad es vista desde la opulencia, así pues tiene mayor peso el “tener” que el “ser”, en una sociedad que privilegia la competencia y el individualismo en donde solo hay lugar para los “ganadores” que por supuesto constituyen una minoría y los “perdedores” son relegados y rechazados.

Pero cabe reflexionar entonces sobre la verdadera esencia de la condición humana, entonces se perfila la necesidad de una ética de la reflexión pero sobre todo de la acción, ya que la actividad política revela las causas de la existencia humana, y la ciencia como actividad humana:

La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales (Esquirol, 2011, p. 101).

Finalmente cabe destacar la importancia de delimitar los valores de la tecnociencia, pues ciertamente no será suficiente establecer criterios enfocados a valores tradicionales propios de contextos de otras épocas, en este sentido Echeverría indica que:

La naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre se ha mostrado “vulnerable” y por ello la conservación de la biosfera, entendida como “un bien encomendado a nuestra tutela”, se ha convertido en un problema moral, para cuyo tratamiento no valen las éticas clásicas (Echeverría, 2003, p. 126).

Se hace alusión a que el auge de la tecnología implica también connotaciones axiológicas, puesto el tema de los valores y disvalores de la ciencia y la tecnología puede verse desde la perspectiva del *principio de responsabilidad*.

La ciencia tiene unos valores y disvalores que le son propios, que no necesariamente deben coincidir con perspectivas propias de una ética que podríamos de alguna manera llamar “tradicional”, se relacionan más con una axiología propia de la tecnociencia que invitan a comprender el devenir de la ciencia y sus consecuencias para la vida, asumiendo una actitud de responsabilidad ya no con el futuro de la humanidad sino con nuestro presente, esta interpretación se relaciona con una perspectiva enfocada en un devenir que permita establecer límites claros para el accionar del ser humano y su implicación con la naturaleza.

Conclusiones

La tesis central en este escrito es que los continuos avances en la tecnociencia en el contexto de la sociedad del conocimiento no solo conllevan un progreso para la sociedad, a la par de sus resultados positivos se establecen algunas consecuencias negativas como la dependencia de la tecnología y el surgir de una sociedad hiperconsumista en donde el ser humano tiene un poder y dominio sobre la naturaleza que puede finalmente, en términos de Jonas, conducirlo a la destrucción de la vida, por ello es pertinente el establecer una ética de la responsabilidad frente a los avances tecnológicos, considerando que la ciencia y la tecnología también pueden y deben tener unos valores que moldeen su devenir.

La tecnociencia ha permitido el desarrollo y dominio del ser humano frente a la naturaleza trayendo una época de prosperidad e innovaciones que marcan el presente y futuro de la humanidad, es innegable aceptar esta realidad, pero también hay que destacar que se deben establecer valores y el planteamiento de una ética de la responsabilidad que permita el desarrollo humano frente a los avances científicos.

No se trata de rechazar o denigrar la importancia de la técnica, la ciencia y la tecnología, pues el problema radica en que solo se las percibe como medios o instrumentos para alcanzar un dominio ilimitado sobre la naturaleza, lo que conlleva graves consecuencias para la vida. Lo que es necesario es reflexionar sobre el hecho de que la verdadera esencia de la técnica va mucho más allá de ser un medio para alcanzar un fin práctico: se debe, en palabras de Heidegger, desocultar la realidad presente en la técnica para presentar una posibilidad de una ética de responsabilidad que ponga por delante la vida.

El auge de la tecnociencia y las consecuencias de este progreso tecnológico que influye directamente en el ambiental y social exige una responsabilidad ética que está orientada ya no solo en el presente del accionar del ser humana, sino que además se orienta a un futuro, concretamente a la posibilidad de que el porvenir de la vida se trunque, por

lo que este cambio en el paradigma ético proyecta a establecer nuevos valores que son ya propios de la ciencia, pues es necesario determinar lo que se debe hacer.

El modo de vida relacionado con las innovaciones tecnológicas conduce al ser humano a un estado de inconformidad que le lleva a actuar enfocado en la satisfacción, las normas morales tradicionales se presentan insuficientes ante la posibilidad de disfrutar de comodidades y privilegios propios de la época actual, cabe entonces plantear una nueva ética acorde a la posibilidad de un futuro desolador, O, más bien, que prepare o haga frente a este posible panorama, así se necesitan plantear unas directrices de acción que permitan un diálogo entre las innovaciones tecnocientíficas y la responsabilidad frente al futuro del mundo.

Bibliografía

- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo, sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- Burgui, M. (2010). Hans Jonas: Conservación de la naturaleza, conservación de la vida. *Cuaderno de Bioética*, 26, 253-266.
- De Siqueira, J. E. (2001). El principio de responsabilidad de Hans Jonas. *Acta Bioethica*, 7(2), 277-285.
- Echeverría, X. (2003). El principio de responsabilidad: Ensayo de una axiología para la tecnociencia. *Isegoria*, 125-137.
- Echeverría, J. (2005). La revolución tecnocientífica. *Confines*, 1, 9-15
- Esquirol, J. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Barcelona: Gedisa.
- Feito, L. (2007). La bioética: ética de la responsabilidad y la calidad. *Actas del II Congreso Internacional de Tecnoética*. Barcelona.
- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. *Heidegger. Conferencias y artículos*, 9-37.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.
- Moratalla, T. (2007). La Ética Antropológica de Hans Jonas en el Horizonte de la Fenomenología Hermeneutica. *Revista de Filosofía*, 373-380.

- Olivé, L. (2007). *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento: ética, política y epistemología*. México, D.F., MX: FCE: Fondo de Cultura Económica. Disponible en: <https://goo.gl/jYNHnJ>
- _____ (2009). Problemas axiológicos y éticos de la tecnociencia. *Mundo Nano*, 1, 48-60.
- Sarria, C. F. (2010). *Ética ecológica como ética aplicada*. Madrid: Ediciones Ciencias Sociales.
- Urzúa, J. A. (2015). La ética medioambiental: principios y valores para una ciudadanía responsable en la sociedad global. *Acta Bioethica* 19, 177-188.

Ecoteología. El diálogo necesario de la teología y la ecología¹

Ecoteology. The necessary dialogue of theology and ecology

Verónica Katuska Loor Salazar²

Resumen

Hablar de ecología para muchos es un tema de moda, definitivamente para la teología no es así, hoy más que nunca es un dialogo urgente, que busca brindar esperanza en medio de la desesperanza, como lo pone en manifiesto el Papa Francisco, urge mirar y oír el grito desesperado de la creación y buscar en medio de estos gritos, aquellos juicios que permitan llevar a la reflexión teológica que genere comprensión de cómo debemos vivir en el planeta. La ecoteología es el diálogo necesario ante la brecha del hombre con todo lo que le rodea, es la teología en acción frente al grito desesperado de la casa común.

Palabras clave

Ecología, Teología, Laudato si', Ecoteología.

Abstract

Talking about ecology is for many people a fashionable subject, however theology does not think the same about it. Today, this is more than ever an urgent dialogue because it seeks to provide hope in despair, as Pope Francis has said. For this reason it is urgent to look and hear the desperate cries of creation, to achieve judgments that allow us to achieve theological reflection and understanding of how we should live on the planet. The ecoteología is the necessary dialogue in front of the breach of the man with everything what surrounds to him, is the theology in action against the desperate cry of the common house.

Keywords

Ecology, Theology, Laudato si', Ecoteology.

-
- 1 El presente texto es producto de la investigación que se está realizando en el doctorado en Teología como alumna de la Universidad Pontificia Bolivariana.
 - 2 Docente de la universidad Politécnica Salesiana-Ecuador. vloor@ups.edu.ec. Candidata a doctor en Teología civil por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín-Colombia, bajo la dirección de (Guillermo Zuleta Salas). Código Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5338-5499>

No hace falta mencionar que el mundo está muriendo, y la forma en la cual se están manejando los enfoques políticos y socioeconómicos no están colaborando a solucionar el problema, todo lo contrario, se centran en continuar su asesinato global invadiendo los países de los vulnerables, explotando los recursos naturales que ellos poseen y a esclavizando a los seres humanos que los habitan; todas estas acciones aumentan la huella ecológica en el planeta e impiden que los individuos tomen conciencia sobre la catástrofe que se avecina (Gebara, 2017, p. 215; Muñoz, 2017, pp. 73-77).

La ecología es el entendimiento de que todos los individuos, seres, especies que se encuentran dentro de ella están estructuralmente integrados, venciendo las ideas arcaicas las cuales nos hacen dueños y patronos de la naturaleza y de sus recursos, permitiendo una nueva visión ecológica crítica que permita entender la complejidad de la naturaleza de la que formamos parte (Vigil y Casaldáliga, 2017, pp. 25-31).

Gonzalo (2010, pp. 24-25) menciona que el campo de la teología se vio enriquecido por el conocimiento de autores ecológicos y la necesidad imperante de un mundo que clama por ayuda, por esto resulta indispensable la postura ecológica teológica que vele por el cuidado de la tierra y la naturaleza de forma teórica y práctica a la par que mantenga la fe divina de Dios, recuperando los lazos entre creación y salvación y recuperar lo relacional con un Dios que cuida de su creación.

Así la ecoteología permite que los cristianos puedan acceder a ella por el hecho de servir a los demás y de su inherente sentido de humanización, recordando que esta ejerce una nueva visión sobre la vida, sobre el universo y sobre nosotros mismos, que permitirá reencontrarnos a nosotros mismos en conjunción con Dios (Gonzalo, 2010, pp. 24-25).

No relacionar a la ecología con la religión es algo contradictorio, ambas están tan profundamente relacionadas que el no considerarlas partes que buscan el mismo bien común es atreverse a desconocer una parte de la realidad y del mundo; hay que recordar que el hombre viene

de la tierra, del barro, y que por esta relación primigenia profunda el dolor del uno es el del otro, cómo no considerarse parte del otro (Muñoz, 1991, p. 73-77) enfatizando que la eco-espiritualidad considera que la fuerza divina está en todo, y que para poder acceder a ella uno debe despojarse de los deseos egoístas de posesión y de dominio del entorno (Vigil & Casaldáliga, 2017, pp. 25-31).

Históricamente la raza humana se ha considerado como lo más importante del universo y del mundo, ya que los humanos creados por Dios, se creían los merecedores de todas las riquezas y recursos que la naturaleza pudiera ofrecer, creando así una brecha gigantesca que nos separaba de nuestro origen natural (Vigil, 2014, p.140). Así mismo, el ser humano siempre se ha caracterizado por la búsqueda incesante de sentido y de respuestas sobre la vida y la existencia, por lo cual hay que coadyuvar a considerar un nuevo estilo de vida, una nueva visión del mundo y de las relaciones sociales la cual pueda alcanzar una armonía entre todas las partes del ecosistema (Gonçalves, 2017, p. 67).

El término ecología integral se fundamenta en la conexión que tenemos los uno con los otros, y a su vez en cada uno de nosotros se encuentra un vestigio divino manifestado por la presencia de Dios la cual nos da testimonio de sí mismo (Infanti, 2017, p.154). Ejemplo de la ecología integral podemos observarlo en San Francisco de Asís, ya que al interiorizar que Dios se manifiesta en cada uno de los seres del sistema pudo encontrar libertad, sanación, composición y la posibilidad de relacionarse con los demás sin existencia de jerarquías, todo mediante el despojo de sus bienes materiales y la reflexión profunda de la alegría que representa la vida, logrando transformar de la realidad a través de la experiencia de vida en gracia a modo fraternal y en comunión, un alcance espiritual entre él y el mundo que lo rodea (Arregi, 2017, p. 128).

Sin embargo, el sistema capitalista imperante de la actualidad no permite que el ser humano pueda sentirse parte de un todo, no le permite crear un sentido de pertenencia para su casa que es la tierra, y mucho

menos, sentirse realmente parte de los seres y cosas que lo rodean (Boff, 2017a, p. 213).

En Latinoamérica existe una ventaja para poder recuperar esta conciencia ambiental en torno al marco de la ecología integral. Para poder reencontrarse con tus orígenes es necesario reencontrarse con las prácticas tradicionales y ancestrales que regían a la cultura americana antes de las colonias, las cuales se basaban en el cuidado de la madre naturaleza o Pachamama, la cual permitía desarrollar en los seres humanos una inteligencia sensible y espiritual, donde se podía sentir con el corazón y vivir con el alma (Boff, 2017b, p. 213). Así mismo, los alimentos como el maíz eran considerados como sagrados, puesto que alimentaban a la comunidad; de igual manera los árboles protegían daban sombra y permitían acoger a los humanos, estas civilizaciones podían ver al ser humano como parte del mismo maíz, del mismo árbol, de la misma agua (Teixeira, 2017, p. 228).

Para aplicar este concepto de ecología integral en Latinoamérica (Lesbaupin, 2017, p. 219) comenta que esta expande las potencialidades de las personas y les permite divisar una sociedad donde se pueda vivir bien y en comunidad, aunque recalca que su enemigo más fuerte no es la indiferencia al modelo sino el sistema capitalista que mantiene a los más pobres y necesitados ignorantes, sometidos y sin educación; oponiéndose fervientemente a los principios éticos de la ecología integral que son respetar el ambiente, no explotarlo, apreciar la vida en toda su diversidad, sin racismo o desigualdad, teniendo una sociedad sostenible y participativa.

Teixeira (2017, p. 228) sugiere que los latinoamericanos, aquellos que viven los estragos del consumismo y de la acción más cruel del capitalismo, deben hacer conciencia de los actos diarios y considerar si son beneficiosos para la comunidad y para el medio ambiente, cambiar los actos en sensibilización hacia el otro, que a la final es un ejercicio de reconocimiento, el aceptar que esa bondad que doy al otro la estoy recibiendo para mí mismo.

Pol Salom (2017, pp. 220-221) propone una postura de un planeta saludable que busca comprender que la Tierra cuida de nosotros permitiéndonos gozar de sus recursos, por lo tanto, debemos también cuidar de ella evitando los excesos, empleando energía renovable que mantenga limpio nuestro entorno y reduzca la probabilidad de accidentes perjudiciales para el planeta y el ser humano. Su propuesta también considera a la práctica de la agricultura pero controlada y amigable con el ambiente, que no sea para producir indiscriminadamente sino lo que se necesita; lo anterior se complementa con una economía ecológica que se basa en las cuatro R reutilizar, reparar, reflexionar y rectificar; donde la salud y la educación sean servicios integrales que permitan percibir al mundo de una forma interconectada e integral, achicando la brecha que existe entre la humanidad y la naturaleza.

Dios en su libro sagrado manifiesta siempre una inclinación por los que sufren, por los tristes, por los pobres, por el necesitado; así como Dios considera a los afligidos como los primeros en gozar de su gracia, el planeta también necesita justicia, necesita salvación. Y cómo no rescatarla, cómo no protegerla si es la madre de todos los seres humanos; lastimosamente se ha olvidado la relación inherente que tiene Dios con la tierra, ya que desde ella nos crea, él es el padre, ella la madre y nosotros sus hijos.

El absolutismo dentro de la teología es un punto que Tamayo-Acosta (2004, pp. 27-120) ha considerado en relación a nuestra cultura latinoamericana puesto que cada país, pueblo, comunidad tiene su propia cosmovisión del mundo y de vivir espiritualmente, por lo cual no es querer imponer o colonizar con un pensamiento ecológico o devaluar una creencia sino ayudar a ver, entre todos, aspectos que quizás un grupo aún no ha percibido de la realidad. Sin embargo, enfatiza que muchas veces los teólogos dentro de este continente tienen problemas internos aun perteneciendo al cristianismo, ya que los intereses de cada uno están divididos, esto sin mencionar la comparación entre teólogos europeos, americanos y latinoamericanos, no hay congruencia entre

tanta individualidad sectaria. Aunque hay que rescatar que los teólogos latinoamericanos se han dado la tarea de responder a las necesidades de un pueblo pobre y oprimido bajo la idea de que no es posible ser cristianos cuando se es indiferente a las injusticias y exclusiones sociales.

A esto se le suma la degradación que ha tenido la cátedra y práctica de la teología de la liberación desde sus inicios hasta la actualidad, ya que muchas veces es tildada como algo obsoleto, no necesario por las teologías de primer mundo provocando más tensión entre las diferentes teologías y una postura de inflexibilidad para aceptar nuevas formas de cristianismo, por tanto, la ecoteología también es rechazada. Por tal razón Tamayo Acosta (2004, pp. 27-120) menciona que la teología debería considerar nuevas alternativas, ideas, ser autocrítica y con curiosidad científica que impida el estancamiento en un absolutismo estático e inflexible.

Para Tamayo Acosta (2004, pp. 27-120) las teologías contextuales surgieron de Latinoamérica, las cuales mantienen dos posturas, una que lucha contra el colonialismo religioso, es decir los absolutismos y otra que se enfatiza en las injusticias sociales y la opresión de los pueblos más pobres frente a las grandes potencias y corporaciones, obteniendo como resultado de estas constantes luchas el rescate de los pueblos latinos más oprimidos y la independencia de los mismos sobre la explotación del mal llamado primer mundo.

La teología de la liberación fue una nueva cosmovisión que tuvo sus orígenes en la Conferencia en Medellín del año 1968 y vio su materialización en el Concilio Vaticano II, donde ya no solo se esperaba una salvación de Dios, sino que nosotros como seres humanos también somos agentes activos en ese proceso de transformación. Gracias a esto se pudo rescatar la dignidad de los más pobres viéndolos de nuevo como humanos e hijos de Dios, que lucha contra las desigualdades, la pobreza y la violencia contra la naturaleza (Tamayo-Acosta, 2004, pp. 27-120).

Las mujeres son parte sustancial para lograr un cambio significativo dentro del sistema en el cual vivimos, ya que históricamente ellas

han sido las que han sembrado, cultivado la tierra y han criado a los hijos, su relación con la tierra es profunda, pero se le ha sido arrebatada por todos los avances de la época, la relación de ella con la tierra está olvidada. Ellas son esenciales en la misión de proteger el ecosistema, ya que ellas sienten lo que es ser una mujer dadora de vida, de recursos, de amor, la tierra por su parte está sufriendo, y como mujeres ellas saben lo que es el dolor por lo tanto luchan para que ellas y la tierra no sean maltratadas.

Para Infanti (2017, p. 154) para poder desarrollar una perspectiva de vida responsable con el ambiente y que reconozca a otro como a ti mismo se necesita concientizar y estar atento a todo lo que ocurre a nuestro alrededor, estar informados de las decisiones políticas de nuestros países, de las medidas que benefician a unos pocos, luchando contra la indiferencia que ésta provoca, pero también enfatizando y concentrándose en lo bueno que pasa a nuestro alrededor, así mismo asumir que la realidad es mucho más compleja que solo religiosa, es económica, política, educativa, familiar, física, espiritual pero siempre percibida desde una postura crítica. Los tres verbos importantes para que esto funciones son ver, juzgar críticamente y actuar.

En Latinoamérica otros pensadores como Carlos Mester han influenciado en el desarrollo de la teología de la liberación y de la ecoteología mediante el cuestionamiento hacia el poder de la propia iglesia y de los opresores del primer mundo (Mester, 1983, pp. 1-25).

Postula que la lectura popular y comunitaria de la biblia es esencial para que los humanos entiendan lo que Dios quiere transmitirles a través de los escritos, en las cuales pueden descubrir sentimientos y pensamientos por parte de los personajes bíblicos que pueden reconocer en su propia historia, y así, sentirse parte de una comunidad y recuperar la esperanza de que Dios vela por los oprimidos y desamparados. También se enfatiza en la lucha contra el empobrecimiento y la explotación del ser humano y de la naturaleza por parte de las instituciones de poder que rigen en nuestros días, y realiza una comparación con la época de

Jesús donde también existía poder y una represión sangrienta a los pobres o los que pensaban diferentes al régimen establecido. Justamente Jesús comienza a ser una persona peligrosa para el sistema ya que comienza a ayudar a los pobres, su mensaje era para los pobres y comenzó a liberar a las personas de la ignorancia (Mesters, 1987, pp. 49-61).

Para Mester la única forma en la que se puede colaborar verdaderamente con los marginados es humanizando las relaciones, Dios es humano, él nos crea a todos por igual, pero nosotros rompemos con esa hermandad. Termina con una fuerte crítica hacia el magisterio de la iglesia, ya que ellos son los que toman las decisiones sin consultar a los otros puestos jerárquicos, evidenciando relaciones de poder, separando gente normal de la gente de élite.

Otro de los teólogos más influyentes fue Severino, argentino exegeta de la biblia que después del Concilio Vaticano II comprendió que las escrituras tienen un deber sociopolítico para la liberación de los oprimidos. Para Severino (1994, pp. 1-144) las interpretaciones bíblicas no deben negar otras interpretaciones que no se encuentren dentro de la línea teológica, pues eso impediría tener una aproximación más cercana a la realidad del pueblo de Dios, y realiza una comparación de la historia latinoamericana con el pentateuco, ya que los latinos siempre han sido expulsados, sometidos, privados, con una tierra que no es suya sino de sus opresores esperanzados en una promesa que nunca llegará. Dios quiere a hombres libres, que no sean esclavos del hombre y mucho menos del pecado, pero todo esto comenzará cuando el hombre desee ser libre, sin eso Dios no puede colaborar.

Otro de los autores más influyentes es Pedro Casaldáliga, el cual por medio de la defensa constante de las poblaciones indígenas y campesinas y por medio de sus obras literarias han podido influir en Latinoamérica especialmente en Brasil. Por medio de su poesía pretende que los más pobres puedan tener esperanza en un cambio, pero un cambio que comienza con la concientización de que ellos son oprimidos y pueden liberarse. Cree fervientemente que los humanos pueden reestable-

cer la unión que tenían con la madre tierra y con los seres humanos, para trabajar por todos en igual condiciones de equidad y dignidad y realizar una concientización masiva que pueda mejorar la educación y la pastoral popular (Paganelli, 2013, pp. 75-96).

También Casaldáliga y Vigil (1992, p. 38) realizan una dura crítica hacia la iglesia, ya que piensan que no es una iglesia para los pobres, que no busca una verdadera justicia y que en estos tiempos de enfermedad global no está consciente del daño que está sufriendo la madre naturaleza. Rechazan el capitalismo neoliberal y la sociedad de consumo, a la depredación de la tierra y de los humanos, rescatando la idea de que los pobres seguirán siendo la primera opción de Dios por toda la eternidad, siempre elegirá a los últimos de la mesa.

Para Vigil (2014, p. 4) la realidad es el reflejo de la percepción que tenemos de ella, por lo tanto, si configuramos nuestra vida con la idea de Dios como creador del mundo, aceptamos la premisa de que somos parte del mundo y negamos la concepción de que la Tierra y todo lo que la rodea no sea nuestra; cuando reconocemos que no somos superiores será posible una convivencia con la naturaleza que permitirá un autodescubrimiento desde nuestra experiencia terrenal. Para Sobrino (1997, p. 503) la problemática actual se debe a una apreciación cultural que se ha mantenido a lo largo de los años, la cual está caracterizada por la situación de injusticia entre la clase poderosa y los menos afortunados, siendo la meta principal de la humanidad la restauración de la paz y la misericordia que son manifestaciones del amor que responden a las necesidades de los pueblos vulnerados a través de la práctica social-comunitaria.

Los aspectos tratados hasta el momento han sido reflexiones que han ayudado a construir un marco teórico en torno a la necesidad actual del planeta. La Tierra se encuentra reclamando por medio de sus cambios abruptos e implacables y reclama con justo derecho por el daño causado a lo largo de los años, la ciencia y la religión hablan y no las escuchamos, pues aún no tenemos claro nuestro papel en el mundo ac-

tual y cuáles son nuestras prioridades como seres humanos diseñados a imagen y semejanza de Dios. Como llamado de atención han surgido sin número de textos —entre ellos algunos de los ya tratados—, sin embargo uno de los más conocidos y considerados, no solo por el reconocido nombre de su autor, sino también por la severidad de lo escrito que nos llama a despertar del presente letargo en el que nos encontramos inmersos; este documento llamado *Laudato si'* nos muestra lo que hemos dejado que ocurriese pero nos anima de manera esperanzadora mediante el principio de misericordia a que contribuyamos al bienestar del mundo, nuestra sociedad y nosotros mismos.

Laudato si' constituye la segunda encíclica del papa Francisco, Jorge Mario Bergoglio, publicada en el 2015. Ésta manifiesta a través de la metáfora *cuidado de la casa común* la actual emergencia global producida por la disgregación de seres humanos y la creación (Martínez, 2017, p. 3). Es interesante mencionar que múltiples figuras públicas, como líderes políticos o representantes de organizaciones a favor de la paz y el medio ambiente, ofrecieron sus opiniones a favor de la encíclica las cuales estuvieron especialmente encaminadas a recalcar lo oportuno de su publicación frente a los graves acontecimientos producidos por el cambio climático resultado de la contaminación ambiental, y lo pertinente de dirigir tal doctrina social a toda la población mundial sea esta creyente o no creyente; sin embargo, como con toda postura ideológica y/o filosófica —en este caso específicamente teológica— hubo también diversas críticas relacionadas al desarrollo del contenido solo a nivel teórico llegando a no aterrizar la información en acciones concretas que permitan lograr lo planteado dentro del documento (Camacho, 2016, pp. 59-79).

Frente a esta última crítica se debe destacar la metodología empleada por encíclica que consiste en ver-juzgar-actuar (Camacho, 2016, pp. 59-79), la cual data su origen a raíz de los primeros métodos participativos eclesiales dentro de la comunidad durante la época de los 70, a través de los cuales se buscaba promover el diálogo/reflexión del grupo social para que así sean responsables de su crecimiento personal convirtiéndose

en agentes transformadores de su realidad (Pellegrino, 2017, pp. 113-133). Bajo esta perspectiva de práctica teológica múltiples autores han expuesto su comprensión del ya mencionado método, entre ellos Infanti (2010, p. 34) quien mediante su propuesta de cultura solidaria que defiende la armonía y equidad de los pueblos a la vez que rechaza el destructor sistema económico-político vigente, describe al ver-juzgar-actuar de la siguiente manera: el ver cómo la forma de identificar y concientizar los actuales acontecimientos que nos rodean sean estos fenómenos naturales o productos de las decisiones de las autoridades, llegando a apreciar tanto los aspectos positivos como los negativos y a reconocer los aciertos y equivocaciones; el juzgar a modo de reflexión crítica que nos permite analizar los hechos que atentan al bienestar de la naturaleza y el ser humano o a las posturas reduccionistas/radicales que ignoran la complejidad de la realidad; finalmente el actuar invita a través de nuestra vocación a ser agentes —miembros de comunidades— partícipes de la construcción de una sociedad respetuosa y responsable con el ambiente.

(Camacho, 2016, pp. 59-79) mediante su análisis del *Laudato si'* expone algunas claves para obtener una mayor comprensión de la encíclica. La primera consiste en la identificación del problema actual que vive la humanidad, es así que el documento señala tanto la crisis ambiental como la social que afecta el bienestar y la calidad de vida, apuntando como responsable directo al modelo de desarrollo que emplea a la naturaleza y al sujeto como recursos desechables como la obtención de beneficios económicos; la siguiente clave es la respuesta que otorga Francisco a la problemática, la práctica de una ecología integral que postula el cuidado de la identidad cultural e histórica mediante la comprensión de que el ser humano es responsable de cuidar la naturaleza empleando disciplinas y acciones diarias que garanticen la justicia, respeto y libertad de todos por igual (Camacho, 2016, pp. 59-79; Francisco, 2015, p. 113).

Frente a esta idea de ecología integral, Infanti (2017, p. 155) menciona que ésta se caracteriza por la interconexión que tenemos los unos

con los otros como parte de la intención de Dios y por lo tanto, dicha dinámica bidireccional y recíproca no puede ser rechazada ya que al estar integrados nos influimos mutuamente. Por otra parte, Gebara (2017, p. 215) lo ubica como un proceso que tiene como finalidad la vida en comunidad a través de la potencialización de habilidades y competencias que permitan construir y mantener el bienestar colectivo; siendo sus principios el respeto a la vida, el amor y la comprensión hacia todos los seres vivos por igual para garantizar su cuidado y protección, el cimiento de grupos y sociedades participativas, sostenibles, con criterio de justicia y equidad, buscando preservar la diversidad y sus recursos para las futuras generaciones (Ribeiro, 2017, pp. 226-227).

La tercera clave es el llamado a tener fe en la creación, siendo San Francisco de Asís su referente debido a la relación que él mantenía con el mundo, abandonándose a este y despojándose de sus bienes materiales para así alcanzar una reflexión profunda de la realidad siendo su misión el transformarla mediante la experiencia en comunidad, el amor fraternal y la espiritualidad entre su persona y el entorno (Camacho, 2016, pp. 59-79); Arregi, 2017, p. 128). Bajo esta idea se busca darle la importancia que la creación merece, no colocándonos por encima de ella sino como sus iguales, por lo tanto, se debe rechazar todo acto que intente instrumentalizarla o destruirla. Finalmente las dos últimas claves se complementan, la cuarta expone la necesidad del cambio de concepción que se tiene sobre el ser humano ya que ésta ha sido la causante de la actual crisis ambiental, colocando al sujeto como el único merecedor de beneficios llegando a cosificar a los demás elementos de la realidad en algunos casos a otras personas —también— para la satisfacción de un consumo desmesurado basado en explotación de recursos y destrucción de la naturaleza; en tanto la quinta nos guía hacia un nuevo estilo de vida donde se fomente una educación y espiritualidad ecológica caracterizada por convicciones y actitudes que luchen en contra del consumismo y por la unificación de ambiente-humanidad (Camacho, 2016, pp. 59-79); Francisco, 2015, pp. 91-92).

Finalmente, como expresa Samandari las diversas problemáticas de la humanidad como la crisis ambiental, conflictos bélicos, políticos y económicos se solucionarán en el momento que la humanidad reconozca que venimos de un mismo origen, que somos ciudadanos de una misma patria llamada tierra; por lo que hasta que esta conciencia de unidad no ocurra el hombre solo verá el inminente caos de un planeta destruido. Esto solo llegara cuando exista “justicia económica, igualdad entre las razas, igualdad de derechos para hombres y mujeres y una educación universal”; por tal razón se menciona que las religiones son un motor fundamental para colaborar a esta conciencia ecológica, ya que desde la educación y sus líderes pueden motivar y colaborar a que la humanidad comience a verse como iguales. Cabe destacar que la paz solo podrá lograrse, cuando ya no existan diferencias en las clases sociales y económicas, cuando puedan juntarse representantes de todo el mundo de diferentes etnias y culturas, y cuando reconozcamos que somos parte de un todo representado por la naturaleza alrededor de nosotros.

Bibliografía

- Arregi, J. (2017). Francisco de Asís: un cántico precursor. *Agenda Latinoamericana mundial 2017*, 128-129.
- Boff, L. (2017). No ecología ambiental sino ecología integral. *Agenda Latinoamericana mundial 2017*, 212.
- _____. (2017). Sentir con el corazón y vivir a través del alma. *Agenda Latinoamericana mundial 2017*, 213.
- Camacho, I. (2016). Laudato si': el clamor de la tierra y el clamor de los pobres. Una encíclica más ecológica. *Revista de Fomento Social* (71), 59-79.
- Casaldáliga, P., & Vigil, J. (1992). *Espiritualidad de la liberación*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Francisco, P. (2015). *Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común*.
- Gonçalves, A. (2017). Ecología integral: una visión histórica. *Agenda Latinoamericana 2017*, 66-67.
- Infanti, L. (2010). Danos hoy el agua de cada día. *Albertus Magnus*, 2(3), 29-52.

- _____ (2017). Ecología Integral: Todo está conectado. En J. Vigil, & P. Casaldáliga, *Agenda Latinoamericana 2017* (pp. 154-155). Bogotá, Colombia: Fundación Editores Verbo Divino.
- Lesbaupin, I. (2017). Repensar la sociedad desde el paradigma ecológico. En J. Vigil, & P. Casaldáliga, *Agenda Latinoamericana 2017* (pp. 218-219). Bogotá, Colombia: Fundación Editores Verbo Divino.
- Martínez, J. (24 de Enero de 2017). *Laudato si' y la cuestión socio-ambiental*. Recuperado de Aula de teología. Universidad de Cantabria: <https://goo.gl/biXnkK>
- Mester, C. (1983). *La misión del pueblo que sufre. Los cánticos del siervo de Dios en el libro del profeta Isaías*. Recuperado de <https://goo.gl/4yF1ih>
- _____ (1987). La práctica liberadora de Jesús. *Diakonia*, 49-61.
- Muñoz, J. (1991). *Biblia y ecología: reflexiones bíblicas de un Don Quijote*. Quito: Abya-Yala.
- Paganelli, P. (2013). En tierra de nadie: La conversión poé(li)tico-religiosa del obispo Pedro Casaldáliga en Brasil. *Abehache*, 75-96.
- Pellegrino, L. (2017). Las historias de vida en el método de planificación pastoral ver-juzgar-actuar. *Veritas* (36), 113-133.
- Pol Salom, A. (2017). Nueva cosmovisión ecológica para el tercer milenio. *Agenda Latinoamericana mundial 2017*, 220-221.
- Ribeiro, P. (2017). De la conciencia ecológica a la conciencia planetaria. En J. Vigil, & P. Casaldáliga, *Agenda Latinoamericana 2017* (pp. 226-227). Bogotá: Fundación Editores Verbo Divino.
- Samandari, M. (1995). Paz mundial y ecología. Un enfoque de la Fe Bahá'í. *Teología de la ecología*.
- Severino, J. (1994). *Hermenéutica bíblica*. Argentina: Lumen.
- Tamayo-Acosta, J. (2004). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Teixeira, F. (2017). La nueva perspectiva espiritual de habitar la tierra. *Agenda Latinoamericana mundial 2017*, 228-229.
- Vigil, J. (2014). Errores sobre el mundo que redundan en errores sobre Dios. Los desafíos de la nueva cosmología como tareas para la teología y la espiritualidad. *Revista fe y pueblo*, 140.
- Vigil, J., & Casaldáliga, P. (2017). *Agenda Latinoamericana Mundial 2017*. Bogotá, Colombia: Fundación Editores Verbo Divino.

El matrimonio cristiano: de *Familiaris Consortio* (FC) a *Amoris Laetitia* (AL): Continuidades y discontinuidades

Christian marriage: from *Familiaris Consortio* (FC)
to *Amoris Laetitia* (AL): continuities
and discontinuities

María Anaís Leguizamo Bohórquez¹

Resumen

El matrimonio cristiano es el sacramento del amor conyugal; está inspirado en el amor de Cristo por su Iglesia. Es la alianza a través de la cual los esposos se comprometen a vivir su relación conyugal en unidad, apertura a la vida, fidelidad e indisolubilidad.

Esta ha sido la acepción tradicional del matrimonio como fundamento de la familia. El Magisterio de la Iglesia lo ha acompañado sustentando su doctrina en la Sagrada Escritura y fortaleciéndole con el pensamiento teológico y pastoral a lo largo del tiempo.

El presente trabajo hace un análisis comparativo y complementario entre las exhortaciones post-sinodales *Familiaris Consortio* (1981) y *Amoris Laetitia* (2016) puesto que, en los 35 años que las separa los contextos han cambiado desde un punto de vista antropológico y estructural, generando la necesidad de nuevas orientaciones teológicas y pastorales tanto para el matrimonio como para la familia.

Los resultados obtenidos permiten evidenciar la continuidad doctrinal en ambas; difiriendo la práctica pastoral por los contextos y necesidades propios de cada época.

Palabras claves

Matrimonio, acompañamiento, discernimiento, integración, pastoral familiar, amor conyugal.

1 Docente de la Universidad Politécnica Salesiana-Ecuador. mleguizamo@ups.edu.ec
Candidata a Doctora en Teología Civil de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín-Colombia. Bajo la dirección del Dr. Jairo Henao Mesa. Código Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0900-410X>

Abstract

Christian marriage is the sacrament of conjugal love; it is inspired by the love of Christ for his Church. It is the alliance through which the spouses commit themselves to live their conjugal relationship in unity, openness to life, fidelity and indissolubility.

This has been the traditional meaning of marriage as the foundation of the family. The Magisterium of the Church has accompanied it, basing its doctrine on Sacred Scripture and strengthening it with theological and pastoral thinking over time.

*The present work makes a comparative and complementary analysis between the Post-Synodal Exhortations *Familiaris Consortio* (1981) and *Amoris Laetitia* (2016), since by the 35 years that separate them, the contexts have changed from an anthropological and structural point of view, generating the need for new theological and pastoral orientations, for both marriage and family.*

*The obtained results allow us to demonstrate the doctrinal continuity in both; what differs them is the pastoral practice of *Amoris Laetitia*, which seeks to recreate the "Joy of love" through integration, accompaniment and discernment; orientations that have mercy as a transversal axis, which drives to generate a marriage pastoral that applies its strategies in a praxis according to the new signs of the times in conjugal matters.*

Keywords

Marriage, accompaniment, discernment, integration, family pastoral, conjugal love.

1. Introducción

El matrimonio cristiano es un sacramento celebrado libremente entre un hombre y una mujer que se conocen, se eligen y desean unir sus existencias dentro de un proyecto de vida compartido y cuyo elemento infaltable es el amor conyugal, está orientado a fundar una familia fecunda corresponsable en la construcción de la sociedad y de la Iglesia. Las personas se casan porque se aman y desean ser felices.

El Matrimonio y la Familia son experiencias humanas que atraviesan la Sagrada Escritura. En el Antiguo Testamento y en el Nuevo se narran distintas historias marcadas por la conyugalidad y familiaridad dentro del plan de Dios: La historia de Adán y Eva en el Gn 1; la historia de Abraham y sus esposas en el Gn 12-26; la historia de Jacob y su lucha por conquistar a su amada en Gn 29-30; incluso en el Nuevo Testamento el diálogo de Jesús con la samaritana en Jn 4; las bodas de Caná Jn 2, 1-11.

Recorriendo la Sagrada Escritura se aprecia cómo el pueblo de Israel estructurado por infinidad de familias ha peregrinado y vivido sus experiencias humanas en la presencia de Dios. El libro del Éxodo para

mantener sólida la institución familiar presenta directrices aplicables a la vida, a la experiencia de fe y familiar. Jairo Henao en su tesis doctoral habla sobre los “Mandamientos familiares” argumentando que el mandamiento del sábado tiene una notable dimensión familiar; igualmente el mandamiento donde se solicita al hijo respeto por los padres. Esto es lo que sostiene:

Recordarás el día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás todos tus trabajos, pero el día séptimo es descanso para Yahvé tu Dios. No harás todo tu trabajo ni tú, ni tu hijo ni tu hija, ni tu siervo ni tu sierva, ni los animales y bestias están en tu campo. Porque en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra y los mares y todo lo que está en ellos. Y tomó reposo en el día séptimo. Por eso bendijo Dios al día sábado y lo santificó- Ex 20,8-11. En el centro permanece una estructura determinada por los verbos hacer-trabajar (v 9) y descansar (v 10). Esto da el significado a la santificación del v. 8. La santificación consiste en llenar de sentido el trabajo de la semana con el descanso del sábado. La apelación a la teología de la creación (v 10-11) introduce el listado de las personas y realidades que entran en la dimensión del descanso sabático: El hijo, la hija, el siervo, la sierva, el animal y el extranjero. Particular resonancia merece la referencia al extranjero. De esta forma el israelita es invitado a comportarse con respecto a la propia mujer, los hijos, los animales y el extranjero de la misma manera que YHWH, creador de la vida y quien la ha entregado al hombre como administrador (v 10).

Y luego habla del segundo mandamiento familiar que aparece en los mandamientos:

-Dale importancia a tu padre y a tu madre para que se alarguen tus días sobre la tierra que Yahvé tu Dios está dándote-. Ex 20, 12. Está orientado a los jóvenes e implica la sumisión a la patria potestad del padre. Según la tradición, también expresada en Dt 21, 8-21, obedecer a los progenitores equivale a obedecer al mismo Dios, en efecto, el padre es quien enseña al hijo la Torá. Está orientado al israelita adulto para que recuerde cómo por medio de los progenitores ha sido inmerso en la vida partícipe de las promesas de Dios. El hijo recuerda al Padre que le ha dado vida. Israel recuerda a su Señor. El mandamiento es una invitación a venir en ayuda del progenitor enfermo y anciano, que ha llegado

a la incapacidad de proveerse a sí mismo (Sir 3,16). La potencia y vida que ellos han transmitido es, por este intercambio, restituida. Es el único mandamiento ligado a una promesa. Si se respeta el don recibido en los progenitores y se les retribuye, los días se prolongarán en una vida feliz” (Henao, 2012, pp. 186-191).

En general, las imágenes familiares bíblicas han tenido mucha incidencia en la fe cristiana, muy arraigada en occidente hasta que, en los últimos años, a partir de la década de los 60 del siglo XX, los cambios estructurales de la familia fueron entrando en crisis de tal manera que el consumo empujó a que las familias no disfrutasen más del día de descanso para el fortalecimiento de ellas y la práctica de los cultos recibida ancestralmente. En cuanto al segundo mandamiento familiar se aprecia cómo la autoridad de los padres poco a poco va perdiendo influencia sobre sus descendientes.

El matrimonio en la Sagrada Escritura ocupa un lugar importante, sus historias están desarrolladas en diferentes contextos marcados por una gran variedad de circunstancias como la cultura, la historia, la geografía, las características antropológicas, psicológicas y de cada época, en tal sentido puede entenderse la poligamia de Abraham, Jacob, David y Salomón; e internamente por cuestiones relativas a cómo la bendición de Dios se lleva a cabo, cómo el hombre resuelve el problema de la descendencia, los modos culturales matrimoniales y cuestiones relativas a la moralidad conyugal sufren de un cierto dinamismo, hasta la teología del profeta Oseas que escenifica la relación entre Yahvé y su pueblo como la relación suya con la esposa prostituta. Otro tanto vale para el encantador poema llamado Cantar de los Cantares, pero que no menciona el nombre de Dios, sin embargo, la tradición bíblica ha entendido que se trata de una personificación familiar del amor de Dios por su pueblo y del pueblo por su Dios.

A manera de ejemplo, algunos de esos pasajes bíblicos:

Oseas:

Yo sanaré su infidelidad, los amaré con todo el corazón pues ya no estoy enojado con ellos. Yo seré para Israel como el rocío; florecerá como una azucena y extenderá sus raíces como el árbol del Líbano. Sus retoños brotarán por todas partes, tendrá como el olivo mucha prestancia y será su perfume como el del Líbano. Volverán a sentarse bajo mi sombra; serán vigorosos como el trigo, y les brotarán flores como a la vid; serán tan renombrados como los vinos del Líbano (Os 14,5-8).

Cantar de los Cantares:

Yo soy para mi amado y él es para mí (Cant 6, 3).

Guárdame en tu corazón como tu sello o tu joya, siempre fija a tu muñeca porque es fuerte el amor como la muerte, y la pasión, tenaz como el infierno; sus flechas son dardos de fuego, como llama de Yavé. ¿Quién apagará el amor? No lo podrán las aguas embravecidas, vengan los torrentes, ¡no lo ahogarán! (Cant 8, 6-7)

El Padre Luis Alonso Schökel menciona a este propósito que:

Recorriendo la Biblia encontraremos testimonios de estas tensiones no siempre resueltas. Contemplación y posesión en el Cantar. Violencia vuelta amor en Siquén y Dina; amor vuelto odio en Amón y Tamar. Ansia de fecundidad y tabú del incesto en las hijas de Lot, Tamar y Judá. Preferencias de Jacob. Amor paterno y unión conyugal en Sal 45. Exigencia de Cristo de anteponer su amor a todo amor humano; parentesco humano y nueva familia de creyentes (Schökel, 1999, p. 16).

Las historias de parejas y familias han tenido luces y sombras a lo largo de la Historia Sagrada como en la humanidad misma en las que se aprecian las fortalezas y debilidades de sus miembros en los diferentes momentos existenciales, sin embargo, la fidelidad de Dios se manifiesta con amor ilimitado y fiel. Él acompaña a la familia cuya misión se ha focalizado históricamente en ser la plataforma fundante del contexto en el que las personas nacen, crecen, se desenvuelven, viven juntas y cumplen un proyecto común de vida (Gn 1, 26-28).

Las experiencias familiares y conyugales marcan la vida de las personas sea en positivo o en negativo, constituyéndose en hitos que direccionan la vida de una manera personal, familiar y social, basta pensar en el libro de los Proverbios y su fuerte acento familiar. En efecto, siguiendo el modelo bíblico, la Iglesia ha generado directrices a través del Magisterio para orientar a los matrimonios y a la familia en los diferentes momentos y circunstancias, tomando en cuenta los distintos contextos socio-históricos y culturales. La fuente primaria siempre ha sido la recepción magisterial de la Sagrada Escritura y las directrices presentadas tienen una línea de continuidad con el Magisterio precedente en las diferentes épocas; particularmente la nuestra ha visto la aparición de documentos que explícitamente se ocupan de la familia como un asunto teológico-pastoral, como nunca antes. El Magisterio cumple así una labor importante en la reflexión pastoral sobre algo que nos incumbe a todos los creyentes cristianos.

Teniendo presente estos escenarios, el presente artículo hace un análisis comparativo y complementario de algunas ideas del Magisterio del Papa Juan Pablo II a través de la exhortación apostólica post-sinodal *Familiaris Consortio*, la misma que trata sobre la “Misión de la Familia Cristiana en el mundo actual”, entregada al mundo católico en 1981 y la del Papa Francisco en su exhortación apostólica post-sinodal *Amoris Laetitia* o “La alegría de amar” entregada al mundo católico en 2016. Aunque estos documentos tratan sobre el matrimonio y la familia, el enfoque prioritario será el de constatar la continuidad y discontinuidad de los conceptos esenciales más las directrices teológico-pastorales enunciadas en diferentes contextos para su cuidado y fortalecimiento en las dos encíclicas analizadas.

2. Ideas y conceptos valorados de las encíclicas

Las dos exhortaciones post-sinodales tienen puntos convergentes en sus doctrinas, pero posturas pastorales de diversa acentuación como respuestas a los diferentes contextos en las que fueron escritas y

por tanto a los grupos humanos a quienes han sido dirigidas. Veamos tres elementos: Estructura de las encíclicas, definiciones, pastoral familiar; por último, una valoración conclusiva en términos de continuidad-discontinuidad entre las mismas.

2.1. Estructura

Carta encíclica *Familiaris Consortio*

Primera Parte: Luces y sombras de la familia en la actualidad

Segunda Parte: Designio de Dios sobre el matrimonio y la familia

Tercera Parte: Misión de la Familia Cristiana

Formación de una comunidad de personas

Servicio a la vida

Participación en el desarrollo de la sociedad

Participación en la vida y misión de la Iglesia

Cuarta Parte Pastoral Familiar:

Tiempos de la Pastoral Familiar

Estructura de la Pastoral Familiar

Agentes de la Pastoral Familiar

La Pastoral Familiar en casos difíciles

Carta encíclica *Amoris Laetitia*

Capítulo Primero: A la luz de la Palabra

Capítulo Segundo: Realidad y desafíos de las familias

Capítulo Tercero: La mirada puesta en Jesús: Vocación de la familia

Capítulo Cuarto: El amor en el matrimonio

Capítulo Quinto: Amor que se vuelve fecundo

Capítulo Sexto: Algunas perspectivas pastorales

Capítulo Séptimo: Fortalecer la educación de los hijos

Capítulo Octavo: Acompañar, discernir e integrar la fragilidad

Capítulo Noveno: Espiritualidad Matrimonial y Familiar

Se aprecia que la estructura de FC² con sus cuatro capítulos mantiene un mensaje totalmente ordenado y sustentado en la contextualización de la misma, la fundamentación desde la Sagrada Escritura; la misión que ella tiene frente a la vida, la sociedad y la iglesia; así como la importancia de la pastoral familiar.

En cuanto a AL, con nueve capítulos, sus contenidos abordan temas parecidos, enfatizados unos y presentados otros como novedad. Parecidos serían la fundamentación en la Sagrada Escritura y su mensaje a la familia, la Pastoral Familiar y sus desafíos.

Lo enfatizado es la cristología porque se apoya fuertemente en que el matrimonio cristiano es sacramento en cuanto es un signo del amor de Cristo por su iglesia; no solo es la cuestión veterotestamentaria de Adán y Eva sino y fundamentalmente el amor de Cristo por su Iglesia tal como lo reflexiona san Pablo en la Carta a los Efesios “Maridos, amen a sus esposas como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella” (Ef 5, 25); “Y nadie aborrece su cuerpo; al contrario, lo alimenta y lo cuida. Y eso es justamente lo que Cristo hace por la Iglesia” (Ef 5, 29). Este énfasis se subraya adicionalmente en el llamado que hace a “acompañar-discernir-integrar” como manifestación de misericordia y amor al estilo de Jesús que amó a su Iglesia hasta dar la vida por ella, constituyendo esto uno de los elementos novedosos, dado el contexto actual de la problemática familiar.

2.2. Contextos

Desde los finales del siglo XX hasta hoy el matrimonio enfrenta grandes desafíos y retos; la estructura y roles que lo han definido por siglos han cambiado acorde a los patrones culturales actuales que se abren a nuevas maneras de vivir la afectividad y la sexualidad propias

2 De aquí en adelante se manejarán las siguientes siglas: AL: *Amoris Laetitia* y FC: *Familiaris Consortio*.

del matrimonio convencional, lo cual ha puesto de presente una cierta fragilidad frente a las metas a largo plazo; en palabras de Mellisa García:

La literatura indica que, en general, las personas han transitado hacia una aceptación de la paternidad fuera del matrimonio, la unión libre, el matrimonio tardío, el divorcio como un medio para no dañar a los hijos, como una solución cuando existen problemas en los matrimonios, así como hacia el sexo premarital (Melissa García, 2012, p. 17).

Estos cambios de pensamiento y praxis, más la discusión mediaticizada ha determinado que el matrimonio y la familia vayan perdiendo poco a poco la importancia de tiempos anteriores. El Cardenal Walter Kasper amplía lo dicho de la siguiente manera:

Las ideas de éxito, logro, prestigio y consumo, características de nuestra civilización, van penetrando paulatinamente en el terreno del matrimonio. La sexualidad humana se convierte así en mero sexo, en mercancía, en artículo de consumo y de negocio, no raras veces objeto de explotación o simplemente de placer superficial. La privatización del matrimonio no conduce, por tanto, necesariamente a su personalización; puede, de la misma manera, llevar a su cosificación y despersonalización (Kasper, 2014 a, p. 34).

Los contextos son diversos entre el tiempo de la primera encíclica y la segunda. Aquella primera respondía a los desafíos del Concilio Vaticano II y las problemáticas de la familia en una época que había atravesado las guerras mundiales, era el boom del estado de bienestar social en los países del llamado Primer Mundo y de la pobreza en los países del llamado Tercer Mundo. Propio de todo esto es la discusión sobre la densidad demográfica en los países ricos y países pobres, controlado solamente por los medios artificiales de anticoncepción. De igual manera la nuevas hipótesis comportamentales sobre la crianza de los hijos y la solidez de las relaciones matrimoniales.

El psiquiatra y psicólogo John Bowlby mencionó ya en su famosa “Teoría del apego” las graves consecuencias derivadas de la ausencia de la madre en los primeros años de vida y como esta influye negativamente en

la formación del niño y adolescente; ya que a partir de la década de los 60 la mujer se incorporó procesualmente a la vida profesional; empezando a cambiar la estructura tradicional de la familia y con ella se derivaron nuevos modelos de la misma; Josep Vilaltella menciona sobre esta teoría:

Bowlby emplea una perspectiva evolutiva que incluye aspectos de la conducta animal y los combina con aspectos de la teoría psicoanalítica para entender la formación de la afectividad humana. Define la afectividad como un lazo que se afianza con el tiempo y finalmente llega a formar parte de la estructura psíquica del individuo. La función biológica de la afectividad es la protección. La separación afectiva de la figura materna se intensifica cuando el niño pequeño está largo tiempo en un ambiente extraño, cuidado por personas extrañas, entonces en el niño aparece protesta, desesperación y separación. La protesta es una conducta enfadada en la que el niño busca a la madre. La fase de desesperación es un dolor agudo en que disminuye la esperanza. La fase de separación sirve como función defensiva (ignorar y alejarse de la madre). Un estudio longitudinal en niños con un seguimiento del primer año a la pubertad nos informa de que hay relación entre las conductas de afectividad tempranas y el grado de sociabilidad mas tarde (Vilaltella, 2019).

Por lo mencionado se aprecia que esta época de cambios contextuales requirieron una respuesta al matrimonio y la familia desde el Magisterio de la Iglesia y así lo hizo FC.

La segunda encíclica enfrenta nuevas problemáticas como el exacerbamiento de algunas de las planteadas más la ideología de género, y un interrogante que con suma novedad el Papa Francisco ha querido afrontar: ¿Cuál es la respuesta que la iglesia da a la crisis de las familias en la actualidad?

Rasgos puntuales de las encíclicas

En FC se habla ya de realidades que en AL son contundentes; por ejemplo, en el numeral 6 se mencionan signos positivos y negativos

acerca del Matrimonio y la Familia. Entre los primeros están: “la conciencia de la libertad personal”; “la atención a la calidad de relaciones interpersonales en el matrimonio”, “la dignidad de la mujer”, “la procreación responsable y educación de los hijos”.

En cuanto a los signos negativos FC menciona a “una equivocada concepción teórica y práctica de la independencia de los cónyuges”; “las ambigüedades en la relación de autoridad entre padres e hijos”, “las dificultades en la transmisión de valores”, “los divorcios”, “los abortos”, “la esterilización” y “la mentalidad anticoncepcional”.

En AL se habla de luces y sombras en el numeral 32, menciona como luces “al reparto equitativo de cargas, responsabilidades y tareas” dentro del hogar; “la mejoría en la comunicación personal entre esposos”; en el numeral 33 “la autenticidad personal”, “la libertad para proyectar la propia vida si se tiene objetivos nobles”. En cuanto a las sombras menciona que “los cambios antropológicos-culturales hacen que los individuos sean menos apoyados que en el pasado por las estructuras sociales en su vida afectiva y familiar” (AL 32).

Menciona a “la cultura individualista de posesión y disfrute que lleva a las familias a la intolerancia y agresividad”. Se menciona “el ritmo de vida actual, el estrés, la organización social y laboral, como factores culturales que ponen en riesgo la posibilidad de opciones permanentes” (AL 33). Se menciona a la familia como simple lugar de paso... “Se teme la soledad, se desea un espacio de protección y de fidelidad, pero al mismo tiempo crece el temor a ser atrapado por una relación que pueda postergar el logro de las aspiraciones personales” (AL 34). Se incorpora una nueva terminología como “la cultura de lo provisorio” al referirse al paso rápido de un estado a otro por parte de las personas y se menciona al amor equiparado a las redes sociales con las que se puede “conectar, desconectar o bloquear” (AL 39).

En esta contextualización AL habla sobre “el antinatalismo” (AL 42) y como “el debilitamiento de la fe y de la práctica religiosa en algu-

nas sociedades afecta a las familias y las deja más solas con sus dificultades” (AL 43). “La falta de vivienda” (AL 44). “Los niños que nacen fuera del matrimonio”, “la violencia y abuso sexual de niños” (AL 45). “Las migraciones” (AL 46). “Las personas con discapacidad” (AL 47). “Los ancianos” (AL 48) y “La miseria” (AL 49).

2.3 *Definiciones correlativas*

En este punto se evidenciará lo que ambas encíclicas expresan en términos de matrimonio, familia, amor conyugal y pastoral familiar.

2.3.1 *Matrimonio*

El matrimonio en *Familiaris Consortio* es definido como “una alianza de amor declarado a través de la palabra dada por los cónyuges y se le compara a la Alianza de Dios con su Pueblo” (FC 12). “Al amor de Cristo por la humanidad en cumplimiento del designio de Dios desde la creación” (FC 13). “El matrimonio es camino de santificación y acompañamiento por parte de Jesús a los cónyuges a lo largo de su vida de esposos” (FC 56). “Es el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador al principio”. “Es la decisión de comprometer en su respectivo consentimiento conyugal toda su vida en un amor indisoluble y en una fidelidad incondicional” (FC 68). En esta definición hay un rescate de lo que ha sido siempre la doctrina familiar en la tradición cristiana, pero situándola en un puesto elevado dentro de las opciones pastorales de la iglesia que acaba de pasar por el Concilio Vaticano II.

El matrimonio en *Amoris Laetitia* es considerado “Un don de Dios y sacramento que hay que respetar, así como la vivencia de una sexualidad como regalo de Dios” (AL 61). Es indisoluble y plenitud de la revelación que recupera el proyecto originario de Dios” (AL 62). “Es don de santidad y salvación para los esposos”; “Es vocación y respuesta a vivir el amor conyugal” (AL 72); “Es un encuentro entre Cristo y los

esposos”; “Es aceptar el amor de Dios derramado en las imperfecciones del amor humano entre un hombre y una mujer”; “El matrimonio cristiano implica unidad de los cónyuges, apertura a la vida, fidelidad, indisolubilidad, ayuda mutua. Presenta una analogía imperfecta entre la pareja marido-mujer y Cristo-Iglesia” (AL 73).

FC presenta una fundamentación tradicional en la Palabra de Dios que ha sido evidente en la tradición cristiana, AL la actualiza al mencionar que el amor del matrimonio debe equipararse al amor de Cristo por su Iglesia, apreciación importante porque el matrimonio empieza a ser mirado a partir del itinerario histórico de la fe de la Iglesia, a partir de Jesucristo, más que del libro caído del cielo. En cierta manera esto representa un avance en el lenguaje utilizado por el Magisterio de los Papas en los últimos años. Vale la pena recordar la *Encíclica Deus Caritas est* del Papa Benedicto VI que en la introducción nos recuerda que la causalidad del seguimiento cristiano no consiste en una decisión ética (el libro) sino en el encuentro con una persona, y este es Jesucristo. De igual manera el documento post-sinodal *Verbum Domini* enfatiza muchas veces que nosotros no somos seguidores de un libro sino del Dios vivo que nos ha mostrado Jesucristo. Hay que agregar la cuestión del contexto, porque AL en su definición sale al paso de “la ideología de género” (AL 56) y que es ampliamente difundida por los medios de comunicación social y los ordenamientos jurídicos de los países occidentales. Adicionalmente, también se siente el reclamo del Magisterio del Papa Francisco a dar acogida a todos aquellos que por diversas razones “viven en las más contradictorias periferias existenciales. Invito a los fieles que están viviendo en situaciones complejas, a que se acerquen con confianza a conversar con sus pastores o con laicos que viven entregados al Señor” (AL 312). De allí que la cristología sea especialmente importante, porque permite iluminar la realidad del Matrimonio no sólo con la generalidad de la Palabra de Dios que afirma que Dios hizo al hombre y la mujer (Gn 1, 27) sino del asunto de la redención portada por la persona de Jesucristo. La iglesia es convocada a comportarse como lo hace Jesucristo en el Misterio de la Redención: Porque ese amor fuerte,

derramado por el Espíritu Santo, es reflejo de “la alianza inquebrantable entre Cristo y la humanidad que culminó en la entrega hasta el fin, en la cruz” (AL 120).

2.3.2 Familia

La familia en *Familiaris Consortio* se la define como “un conjunto de relaciones interpersonales-relación conyugal, paternidad-maternidad; filiación-fraternidad” (FC 15). Esta comunidad por mucho tiempo tuvo un esquema, un modelo asentado en la autoridad paterna, como lo menciona igualmente Henao:

Esta idea está soportada en el modelo natural de sociedad cuya máxima representación es la familia, grupo organizado jerárquicamente; allí no se nace-libre-sino sometido a la autoridad paterna; no se nace-igualdad que la relación es de un padre con un hijo es la relación de un superior con un inferior (Henao, 2007, p. 16).

La familia queda introducida en la familia humana y en la familia de Dios que es la iglesia” (FC 15); siendo comunidad de vida y amor sus cuatro cometidos son: “Formación de una comunidad de personas, servicio a la vida, participación en el desarrollo de la sociedad, participación en la vida y misión de la iglesia (FC 17).

Reconociendo todas estas importantes características, es necesario valorar a la familia como la unidad básica insustituible de la sociedad con una organización y funciones propias. Henao narra en su artículo “El discípulo ¿atrapado por la globalización?” que la pregunta ¿Quién constituye la base de la sociedad? propia de las sociedades premodernas tiene una respuesta: El origen del Estado es una versión más pequeña de él: La familia; de aquí se deriva que una familia bien estructurada y funcional contribuye a la formación de una sociedad igualmente justa y armónica”.

La familia en *Amoris Laetitia* se la relaciona a la Trinidad “El Dios Trinidad es comunión de amor, y la familia es su reflejo viviente”.

Este aspecto trinitario de la pareja tiene una nueva representación en la teología paulina cuando el Apóstol la relaciona con el misterio de la unión entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,21-33) (AL 11). “Iglesia doméstica... presencia de Dios, la oración común, la bendición del Señor” (AL 15). “Sede de la catequesis de los hijos... es el lugar donde los padres se convierten en los primeros maestros de la fe para sus hijos” (AL 16). En ella “Está la presencia del dolor, del mal y de la violencia que rompen la vida de la familia” (AL 19). “La Palabra de Dios es una compañera para las familias” (AL 22). “Templo donde habita el Espíritu” (AL 29). “Cada familia tiene como ejemplo a “la familia de Nazaret” (AL 30).

Continúa existiendo una relación entre ambas definiciones en líneas cristológica y antropológica, intentando con ello dar respuesta a las discusiones sexualizadas de la época actual y a los fracasos de la vida matrimonial como un asunto que se debe asumir en la iglesia; planteándose para ello “nuevos caminos pastorales” (AL 199) que incluyen “un esfuerzo evangelizador y catequístico dirigido a la familia” (AL 200). “Entablar un diálogo y una cooperación con las estructuras sociales; así como alentar y sostener a los laicos que se comprometan como cristianos, en el ámbito cultural y sociopolítico” (AL 201). “Formación adecuada a los presbíteros, diáconos, seminaristas y agentes laicos de Pastoral Familiar” (AL 202-204).

Se aprecia por lo mencionado la urgencia de fortalecer a la familia considerando el contexto del siglo XXI con sus características posmodernas; un camino esperanzador para la familia cristiana es reanimar y vigorizar su esencia y misión desde la fe en Jesús y sus enseñanzas; asumiendo el Evangelio como directriz de vida y de amor maduro y comprometido.

2.3.3 *Amor conyugal*

Mientras para efectos del amor conyugal en la *Familiaris Consortio* aparecen palabras clave como:

- “Fuerza permanente y fuerza última que conduce a la comunión conyugal y familiar” (FC 12).
- “Fruto del Espíritu que permite vivir una vida moral con libertad responsable” (FC 63).
- “Servicio y respeto a la dignidad personal que parte del amor de la pareja, se amplía a la familia y se desborda en la comunidad eclesial” (FC 64).
- “Fundamento y alma de la comunidad conyugal y familiar (FC 18).

Para el amor conyugal en *Amoris Laetitia*, capítulo IV, se recupera canónicamente a 1 Cor 13, 4-7, donde San Pablo habla sobre el amor. De esta fuente toma el Papa una serie de términos que hacen evidente el carácter humano y dinámico-progresivo del amor conyugal, atravesado por la cristología paulina, constituyendo una novedad en el lenguaje, que recurre a la tradición neotestamentaria para encontrar allí modelos de respuesta a la crisis del amor conyugal:

- **Paciencia:** “Se muestra cuando la persona no se deja llevar por los impulsos y evita agredir” (AL 91). “Tener paciencia no es dejar que nos maltraten continuamente, o tolerar agresiones físicas, o permitir que nos traten como objetos...El amor tiene siempre un sentido de profunda compasión que lleva a aceptar al otro como parte de este mundo, también cuando actúa de un modo diferente a lo que yo desearía” (AL 92).
- **Servicio:** “En todo el texto se ve que Pablo quiere insistir en que el amor no es sólo un sentimiento, sino que se debe entender en el sentido que tiene el verbo «amar» en hebreo: hacer el bien” (AL 94).
- **Sanando la envidia:** “Acepta que cada uno tiene dones diferentes y distintos caminos en la vida. Entonces, procura descubrir su propio camino para ser feliz, dejando que los demás encuentren el suyo” (AL 95).
- **Sin hacer alarde, ni agrandarse:** “La actitud de humildad aparece aquí como algo que es parte del amor, porque para poder

comprender, disculpar o servir a los demás de corazón, es indispensable sanar el orgullo y cultivar la humildad” (AL 98).

- **Amabilidad:** “La cortesía es una escuela de sensibilidad y desinterés, que exige a la persona “cultivar su mente y sus sentidos, aprender a sentir, hablar y, en ciertos momentos, a callar” (AL 99). “Una mirada amable permite que no nos detengamos tanto en sus límites, y así podamos tolerarlo y unirnos en un proyecto común, aunque seamos diferentes. El amor amable genera vínculos, cultiva lazos, crea nuevas redes de integración, construye una trama social firme (AL 100).
- **Desprendimiento:** “Por eso, el amor puede ir más allá de la justicia y desbordarse gratis, “sin esperar nada a cambio” (Lc 6,35), hasta llegar al amor más grande, que es “dar la vida por los demás” (Jn 15,13). ¿Todavía es posible este desprendimiento que permite dar gratis y dar hasta el fin? Seguramente es posible, porque es lo que pide el Evangelio: “Lo que habéis recibido gratis, dadlo gratis” (Mt 10,8) (AL 102).
- **Sin violencia interior:** “La indignación es sana cuando nos lleva a reaccionar ante una grave injusticia, pero es dañina cuando tiende a impregnar todas nuestras actitudes ante los otros” (AL 103).
- **Perdón:** “Cuando hemos sido ofendidos o desilusionados, el perdón es posible y deseable, pero nadie dice que sea fácil... Exige, en efecto, una pronta y generosa disponibilidad de todos y cada uno a la comprensión, a la tolerancia, al perdón, a la reconciliación” (AL 106). “Hoy sabemos que para poder perdonar necesitamos pasar por la experiencia liberadora de comprendernos y perdonarnos a nosotros mismos” (AL 107). “Pero esto supone la experiencia de ser perdonados por Dios, justificados gratuitamente y no por nuestros méritos... Si aceptamos que el amor de Dios es incondicional, que el cariño del Padre no se debe comprar ni pagar, entonces podremos amar más allá de todo, perdonar a los demás aun cuando hayan sido injustos con nosotros” (AL 108).

- **Alegrarse con los demás:** “Es decir, se alegra con el bien del otro, cuando se reconoce su dignidad, cuando se valoran sus capacidades y sus buenas obras” (AL 109).
- **Disculpa todo:** “Los esposos que se aman y se pertenecen, hablan bien el uno del otro, intentan mostrar el lado bueno del cónyuge más allá de sus debilidades y errores. En todo caso, guardan silencio para no dañar su imagen. Pero no es sólo un gesto externo, sino que brota de una actitud interna... El amor convive con la imperfección, la disculpa, y sabe guardar silencio ante los límites del ser amado” (AL 113).
- **Confía:** “Esa libertad, que hace posible espacios de autonomía, apertura al mundo y nuevas experiencias, permite que la relación se enriquezca y no se convierta en un círculo cerrado sin horizontes... Al mismo tiempo, hace posible la sinceridad y la transparencia” (AL 115).
- **Espera:** “Implica aceptar que algunas cosas no sucedan como uno desea, sino que quizás Dios escriba derecho con las líneas torcidas de una persona y saque algún bien de los males que ella no logre superar en esta tierra” (AL 116).
- **Soporta todo:** “Una resistencia dinámica y constante, capaz de superar cualquier desafío. Es amor a pesar de todo, aun cuando todo el contexto invite a otra cosa” (AL 118).

Este capítulo IV expresa de una manera muy sensible y práctica cómo el amor es una fuerza dinámica que mueve a los cónyuges a una convivencia feliz y constructiva, pese a las dificultades que enfrentan; la práctica del amor como un estilo de vida implica el desarrollo y madurez afectivos y efectivos para fortalecer los vínculos emocionales que tejen relaciones intersubjetivas sanas, fuertes y resistentes; sin él, la convivencia en familia deja de ser signo de un hogar, un fuego, llegando a convertirse en un *modus vivendi* que busca solo compartir un techo, comida y tiempo sin nexos ni símbolos conyugales y familiares.

2.3.4 Pastoral familiar

La Pastoral Familiar en *Familiaris Consortio* se expresa en los siguientes términos: “La Iglesia acompaña a la familia cristiana en su camino... a las familias en general y a aquellas que se hallan en situaciones difíciles o irregulares” (FC 65). “Su acción pastoral debe ser un proceso gradual y continuo”... Las etapas propuestas son:

Preparación: “El proceso de preparación para el matrimonio como un pacto de naturaleza sacramental y eclesial. Se propone como: remota, próxima e inmediata. Así como un apostolado familiar que involucre asociaciones y movimientos” (FC 66).

Celebración: “Exige una norma de celebración litúrgica que exprese de manera comunitaria la naturaleza sacramental del pacto conyugal” (FC 67-68).

Estructura parroquial de pastoral familiar: “Los planes de pastoral orgánica, a cualquier nivel, no deben prescindir nunca de tomar en consideración la pastoral de la familia... como uno de sus cometidos; sus miembros deben recibir una formación progresiva y adecuada para las diferentes tareas” (FC 70). “La familia es objeto y sujeto de la pastoral familiar” (FC 72).

FC menciona la importancia de la Pastoral Familiar en situaciones objetivamente difíciles como las familias de emigrantes, las familias ideológicamente divididas, abandono, separación, muerte, ancianidad, enfermedad (FC 77). “Matrimonios mixtos” (FC 78). “Matrimonios a prueba” (FC 80). “Uniones libres de hecho” (FC 81). “Católicos unidos con mero matrimonio civil” (FC 82). “Separados y divorciados no casados de nuevo” (FC 83). “Divorciados casados de nuevo” (FC 84).

La Pastoral Familiar está encaminada a desarrollar su apostolado dentro de la familia para ayudarla a madurar en su fe y a motivarla para que desde su opción cristiana se vuelva servidora de la sociedad a través de obras de caridad espiritual y material.

La Pastoral Familiar en *Amoris Laetitia* se expresa en los siguientes términos (capítulos sexto y octavo): Destaca la importancia de la parroquia como “familia de familias donde se da cabida a grupos y movimientos familiares” (AL 202) y se enfatiza aún más “la importancia de la formación de agentes pastorales laicos en el tema de familia y su trabajo mancomunado con otras disciplinas” (AL 204).

La Pastoral Familiar también está llamada “a devolver a los jóvenes el valor y la riqueza del matrimonio” (AL 205). “Preparación de los prometidos al matrimonio próxima e inmediata” (AL 206-207-213). El matrimonio “no es final del camino y debe ser presentado como una vocación” (AL 211) y como un proyecto de larga duración “hasta que la muerte nos separe” (AL 214). “El matrimonio como el camino no acabado” (AL 218). “Comunicación de la vida” (AL 222). De igual manera se debe alentar a la familia a crecer en la fe, tener momentos de oración y la lectura orante y eclesial de la Sagrada Escritura (AL 227).

Y una serie de cuestiones novedosas:

Hay que reconocer que hay casos en que la separación es inevitable. A veces puede llegar a ser incluso moralmente necesaria, cuando precisamente se trata de sustraer al cónyuge más débil, o a los hijos pequeños, de las heridas más graves causadas por la prepotencia y la violencia, el desaliento y la explotación, la ajenidad y la indiferencia (AL 241).

Un discernimiento particular es indispensable para acompañar pastoralmente a los separados, divorciados y abandonados... De aquí la importancia de una pastoral de la reconciliación y mediación a través de los centros de escucha especializados... Al mismo tiempo hay que alentar a las personas divorciadas que no se han vuelto a casar a encontrar en la Eucaristía el alimento que las sostenga en su estado (AL 242).

En cuanto a las personas divorciadas y vueltas a casar los Padres Sinodales han expresado que el discernimiento de los pastores siempre debe hacerse distinguiendo adecuadamente, con una mirada que discierna bien las situaciones (AL 298).

“Las personas divorciadas que viven en nueva unión no están excomulgadas” (AL 243). De igual manera *Amoris Laetitia* plantea “hacer más accesibles y ágiles los procedimientos para los trámites de nulidad en los casos que sean posibles” (AL 244).

En las llamadas situaciones irregulares se aprecia la determinación del Papa Francisco por tratar los casos difíciles, que no tenían cabida conceptualmente en otras épocas, acorde al término por él manifestado con estos términos: “con misericordia, sin juzgar, con respeto, con actitud de ayuda que a la vez sea sanadora y liberadora” (AL 307-312).

De suyo, estos temas de la Pastoral Familiar relacionados con las personas divorciadas en segundas nupcias y la posibilidad de recibir el sacramento de la Eucaristía después de un discernimiento particular han causado controversia. Podemos recordar cómo de una forma inaudita los Cardenales Walter Brandmüller, Joachim Meisner, Carlo Caffarra y Raymond Burke presentaron al Santo Padre una carta pidiendo explicaciones sobre AL de los numerales 300 al 305 sobre este tema, frente a lo cual el Papa Francisco ha optado por no responder (Aciprensa, 2019).

De igual manera un grupo de 45 sacerdotes y profesores encabezados por Joseph Shaw entregaron al Cardenal Angelo Sodano, decano del Colegio Cardenalicio, una carta con 19 censuras hacia *Amoris Laetitia* donde se menciona que la exhortación post-sinodal es ambigua y peligrosa para la fe y la moral:

Ahora bien, en lo que se refiere al documento en sí, no hay duda de que plantea un peligro grave para la fe y la moral católica. Recoge numerosas afirmaciones cuya vaguedad o ambigüedad admite interpretaciones contrarias a la fe o la moral, o que dan a entender, sin formularla expresamente, una proposición contraria a la fe y la moral. Contiene también afirmaciones cuyo significado natural parece contrario a la fe y la moral (infoCatólica, 2019).

Vale la pena interrogarnos si ¿acaso esta postura indeterminada no refleja la predicación de Jesús relativa a la compasión y misericordia? ¿No consiste en ello el margen de la compasión y misericordia que debe

ejercer el pastor? ¿Dónde están los límites de la misericordia? ¿Cómo se expresa aquello del padre amoroso que recibe al hijo pródigo lastimado?

Otro tema controversial y muy esperado fue la postura pastoral frente a las uniones de homosexuales frente a lo cual la postura de AL es franca y decidida al mencionar que:

En el curso del debate sobre la dignidad y la misión de la familia, los Padres sinodales han hecho notar que los proyectos de equiparación de las uniones entre personas homosexuales con el matrimonio, «no existe ningún fundamento para asimilar o establecer analogías, ni siquiera remotas, entre las uniones homosexuales y el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia [...] Es inaceptable que las iglesias locales sufran presiones en esta materia y que los organismos internacionales condicionen la ayuda financiera a los países pobres a la introducción de leyes que instituyan el “matrimonio” entre personas del mismo sexo (AL 251).

Pese a ello, la audiencia general y los colectivos gay recuerdan que el Papa Francisco los ha hecho sentir incorporados en un tiempo en el cual la inclusión es una palabra muy aceptada.

Por si fuera poco, el 3 de octubre de 2016, de nuevo a bordo de un avión, de regreso de su viaje a Georgia y Azerbaiyán, Francisco aseguró que Jesús no abandonaría a un homosexual o un transexual. Fue en respuesta a la pregunta sobre qué opinaba de las personas transexuales, de aquellas con disfunciones hormonales o aquellas que cambiaban de sexo porque no aceptaban su cuerpo de hombre o mujer. “Cuando una persona con esta condición llega delante de Jesús, nunca le dirá vete porque eres homosexual”, dijo y agregó: “A las personas hay que acompañarlas cómo hace Jesús siempre”.

A la luz de estas declaraciones “en vuelo”, no es de extrañar que el Papa Francisco haya sido reconocido por la comunidad gay como el papa más “clemente” de los últimos años. El escritor colombiano Giuseppe Caputo, aunque no cree que es para echar las campanas al vuelo, reconoce que ha habido un cambio, dentro del estrecho margen de cambio que un discurso de derecha como el católico puede tener: el suyo es un

gesto sutil, muy sutil, pero ha demostrado ser simbólico y, sobre todo, beneficioso. Definitivamente no es lo mismo que una institución con tanto poder de influencia hable de hogueras y penalización a que pida abiertamente que los gays no sean marginados. Que la extrema derecha rechace las declaraciones de Francisco, evidencia que ha habido un giro: las personas homosexuales, señores creyentes, no pueden ser discriminadas ni tratadas con violencia, lo pide el Papa (Roig, 2019).

Evidentemente, se aprecia en este Capítulo Sexto de AL una gran motivación hacia una Pastoral Familiar de la misericordia, de gran determinación. Resultaría interesante, sin embargo, plantear quién lo va a realizar con el estilo de Jesús y en palabras del Papa Francisco “remando mar adentro” (Lc 5,4).

Pero al igual que a Simón, Jesús nos invita a ir mar adentro, nos impulsa al riesgo compartido, ¡No tengan miedo de arriesgar juntos!, nos invita a dejar nuestros egoísmos y a seguirlo. A perder miedos que no vienen de Dios, que nos inmovilizan y retardan la urgencia de ser constructores de la paz y promotores de la vida. “Navega mar adentro” dice Jesús, que los discípulos se hicieron señas para juntarse todos en la barca, que así sea para este pueblo (Francisco, Homilía del Papa Francisco en la Misa del Parque Simón Bolívar en Bogotá).

En cuanto al lenguaje de la Pastoral Familiar, el esquema es más incluyente en cuanto propone:

ACOMPañAR

Con atención y cuidado a sus hijos más frágiles, marcados por el amor herido y extraviado (AL 291). Este acompañamiento busca hacer eco vivencial al nombre de la encíclica “La Alegría del Amor”. Este toma en cuenta los cambios antropológicos y estructurales de la persona posmoderna; así como de su contexto más próximo e íntimo: su familia y del ambiente más ampliado; la sociedad que requiere de ella, lo afirma Reinhard Marx (2014, p. 173).

En cuanto al “acompañamiento en la sociedad de descarte” (AL 231) el Papa Francisco menciona que: “Pero las respuestas a las consul-

tas realizadas remarcan que en situaciones difíciles o críticas la mayoría no acude al acompañamiento pastoral, ya que no lo siente comprensivo, cercano, realista, encarnado. Por eso, tratemos ahora de acercarnos a las crisis matrimoniales con una mirada que no ignore su carga de dolor y de angustia” (AL 234).

Por tanto, el acompañamiento en lugar de ser moralista debe ser una réplica del encuentro de Jesús con la mujer adúltera “Yo tampoco te condeno, vete, desde ahora no peques más” (Jn 8,11). Desde la parroquia sitio esencial de acompañamiento pastoral debe llegar una invitación creíble, contundente y aterrizada en los temas necesarios para la vida de pareja y de familia, en un lenguaje claro y cotidiano, con una actitud incluyente, libre de prejuicios, con el respeto como norma que permite vincular la fe y la vida e integra a todos dentro de la Iglesia, ya que casados, divorciados, heterosexuales, homosexuales forman parte del pueblo de Dios.

DISCERNIR

Como jesuita el Papa Francisco da importancia al discernimiento como una acción pastoral necesaria para determinar la singularidad de cada caso; este es manifestación de acogida, preocupación y ocupación por las situaciones personales de los miembros de la iglesia en situación de irregularidad, comprende la experiencia conyugal quebrantada por diferentes factores y muestra una postura de apertura y reconocimiento del valor existencial de unas segundas nupcias con calidad humana.

Los divorciados en nueva unión, por ejemplo, pueden encontrarse en situaciones muy diferentes, que no han de ser catalogadas o encerradas en afirmaciones demasiado rígidas sin dejar lugar a un adecuado discernimiento personal y pastoral. Existe el caso de una segunda unión consolidada en el tiempo, con nuevos hijos, con probada fidelidad, entrega generosa, compromiso cristiano, conocimiento de la irregularidad de su situación y gran dificultad para volver atrás sin sentir en conciencia que se cae en nuevas culpas (AL 298).

Sólo cabe un nuevo aliento a un responsable discernimiento personal y pastoral de los casos particulares, que debería reconocer que, puesto que “el grado de responsabilidad no es igual en todos los casos”, las consecuencias o efectos de una norma no necesariamente deben ser siempre las mismas (AL 300).

Atenúa la situación de las personas en las llamadas situaciones “irregulares” “por eso ya no es posible decir que todos los que se encuentran en una situación así llamada irregular viven en una situación de pecado mortal, privados de la gracia santificante (AL 301).

La imputabilidad o la responsabilidad de una acción puede quedar disminuidas o incluso suprimidas a causa de la ignorancia, violencia, temor, hábitos, efectos desordenados, factores psíquicos o sociales que pueden disminuir la imputabilidad o responsabilidad de determinados hechos a ser considerados en el discernimiento (AL 302).

Esta es quizás una de las cosas más controversiales porque ha suscitado disentimientos con respecto a las palabras del Papa. A modo de ejemplo, uno de esos opositores es el Profesor Robert Spaemann, filósofo católico, consejero de Juan Pablo II y amigo de Benedicto XVI, el mismo que al ser entrevistado por la CNA/Infocatólica alemana sobre esta exhortación post-sinodal mencionó:

-CNA: Usted ha acompañado con su filosofía los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Muchos creyentes hoy en día discuten si la exhortación post-sinodal *Amoris Laetitia* de Francisco puede ser leída en continuidad con las enseñanzas de la Iglesia y de estos papas.

-R. Spaemann: Para la mayor parte del texto es posible, a pesar de que su línea da lugar a conclusiones que pueden no ser compatibles con las enseñanzas de la Iglesia. En cualquier caso, el artículo 305, junto con la nota 351, que establece que los fieles “en una situación objetiva de pecado” pueden ser admitidos a los sacramentos “debido a circunstancias atenuantes” contradice directamente el artículo 84 de la *Familiaris Consortio* de Juan Pablo II (infoCatólica, 2019).

A pesar de este argumento la respuesta pastoral actual debe ser más decidida, pues solo el hecho de ser denominado “persona en situación

irregular” es discriminación, es seguir formando parte del grupo llamado “pecadores” que en tiempos de Jesús eran considerados “malditos de Dios”; entonces surge la interrogación ¿Dios maldice? ¿El Abba de Jesús; quién es, en dónde está? ¿Dios condena a cadena perpetua? ¿Dónde está el Jesús liberador? La invitación es volver al inicio, a la familia como proyecto de Dios, lugar de encuentro de lo temporal y lo espiritual; y a la cristología como modelo que le da el fundamento sacramental.

En respuesta, desde otro flanco, el Cardenal Walter Kasper menciona frente a lo expuesto que: “Debemos entender de nuevo la familia como Iglesia doméstica y hacer de ella la vía privilegiada de la nueva evangelización y de la renovación de la Iglesia, una Iglesia que está en camino al lado de la gente y con la gente” (Kasper, 2014, p. 75).

El discernimiento propuesto por AL orienta a una Pastoral humanizada que mira en las personas con problemas conyugales y familiares a los hermanos a quienes sanar e incorporar a la Iglesia. Esto se manifiesta de la siguiente manera:

Aquello que forma parte de un discernimiento práctico ante una situación particular no puede ser elevado a la categoría de una norma (AL 304).

A causa de los condicionamientos o factores atenuantes, es posible que, en medio de una situación objetiva de pecado —que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de modo pleno— se pueda vivir en gracia de Dios, se pueda amar, y también se pueda crecer en la vida de la gracia y la caridad, recibiendo para ello la ayuda de la Iglesia (AL 305).

En cualquier circunstancia, ante quienes tengan dificultades para vivir plenamente la ley divina, debe resonar la invitación a recorrer la *via caritatis*. La caridad fraterna es la primera ley de los cristianos (AL 306).

MISERICORDIA

Consolidación, ternura, confianza, diálogo, sinceridad, ayuda e incorporación a la Iglesia son términos infaltables en la Pastoral Familiar planteada por AL; se aprecia por tanto una concepción humanizada, cercana, vinculante, orientada hacia la búsqueda de sentido de las

circunstancias conyugales contemporáneas con sus complicaciones e implicaciones que hoy más que nunca requieren de una ayuda eficiente desde la realidad y desde la acogida de la Iglesia. Así se menciona términos de la siguiente manera:

Consolidar los matrimonios y así prevenir las rupturas (AL 307).

Todo en su acción pastoral debería estar revestido por la ternura con la que se dirige a los creyentes; nada en su anuncio y en su testimonio hacia el mundo puede carecer de misericordia (AL 310).

Invito a los fieles que están viviendo situaciones complejas, a que se acerquen con confianza a conversar con sus pastores o con laicos que viven entregados al Señor... E invito a los pastores a escuchar con afecto y serenidad, con el deseo sincero de entrar en el corazón del drama de las personas y de comprender su punto de vista, para ayudarles a vivir mejor y a reconocer su propio lugar en la Iglesia (AL 312).

Una vez más en el caso de unión de hecho, matrimonio civil o divorciado se llama a la Pastoral de la misericordia y de la integración, haciendo énfasis de la importancia de no condenar a nadie para siempre y de evangelizar hacia la celebración del sacramento del matrimonio en el caso de los casados civilmente (AL 293-296-297).

El discernimiento pastoral y compasivo deben ir de la mano; el Papa Francisco lo cita de la siguiente manera en su obra “El nombre de Dios es misericordia”:

La misericordia será siempre más grande que cualquier pecado, nadie puede ponerle un límite al amor de Dios cuando perdona. Basta con mirarlo a Él, basta con levantar la mirada sobre nuestro yo y nuestras heridas y dejar al menos una grieta a la acción de su gracia (Francisco, 2016, pp. 96,97).

Este eje de acompañar, discernir y ser compasivos es transversal de la nueva Pastoral Conyugal y Familiar, el mismo que atraviesa todas las instancias pastorales desde el acompañamiento a los novios en su preparación hacia el sacramento (AL 217-230) no presentado solo doc-

trinalmente, sino, como un camino de crecimiento y desarrollo de un proyecto de vida plenificante; bajar del idealismo a la realidad; presentar a un Jesús que peregrina en las diversas situaciones también conocidas por Él. Es papel de la Iglesia caminar junto a los esposos en clave de amistad para realizar una Pastoral vinculada y vinculante. Fernando Vidal corrobora lo dicho, mencionando: “Esta cercanía y proximidad de la Iglesia no es instrumental, sino que busca la sabiduría de la amistad. La iglesia aprende de su propia naturaleza en la medida en que entable amistad con la gente” (Vidal, 2015, p. 48).

No podía faltar la finalidad de esta Pastoral Familiar definida con el verbo “integrar”: El elemento es la integración de las personas en “situación irregular” frente a quienes se plantea la vivencia de la misericordia entendida en palabras del Papa Francisco como:

Sí, creo que este es el tiempo de la misericordia. La Iglesia muestra su rostro materno, su rostro de madre a la humanidad herida. No espera que los heridos llamen a su puerta, sino que los va a buscar a las calles, los recoge, los abraza, los cura, hace que se sientan amados. Dije entonces y estoy cada vez más convencido de ello, que esto es un kairós, que nuestra época es un kairós de misericordia, un tiempo oportuno (Tornielli, 2016, p. 26).

En una sociedad individualista la misericordia es el camino de redescubrimiento del valor del humanismo, permite acoger al otro desde la alteridad y la empatía; genera desde el interior la dinámica del encuentro que redime, que sana, que elige alegrar, renovar, crecer. La misericordia mueve a la persona a mirar con los ojos de Dios, a ser sus manos, su corazón, su pensamiento y su acción; ella permite seguir descubriendo la presencia de un Dios vivo y real que se mueve y promueve desde las experiencias más frágiles y dolorosas del ser humano a otras resignificadas y con un valor nuevo y fresco.

3. Conclusiones: Continuidad y discontinuidad entre *Familiaris Consortio* y *Amoris Laetitia*

3.1 Continuidad y discontinuidad

La continuidad entre *Familiaris Consortio* y *Amoris Laetitia* está determinada por la doctrina fundamentada en la Sagrada Escritura y el Magisterio precedente. Se valora al matrimonio como sacramento y se lo compara al amor de Cristo por la Iglesia. En ambas se realiza la contextualización de sus tiempos respectivos denominándolos como “Luces y sobras de la familia en la actualidad” en FC y como “Realidades y desafíos” en AL. Las dos hablan de la vocación de la familia: En FC como “Misión” y en AL como “Amor que se vuelve fecundo”. No obstante, AL tiene una profunda raigambre cristológica que se siente como un aire fresco, que no contradice pero abre el horizonte de comprensión no solo del Matrimonio y Familia en sí sino de las soluciones a los problemas actuales.

Ambas son exhortaciones pastorales que buscan iluminar al matrimonio y la familia. En FC llamada “Pastoral Familiar” en AL mencionada como “Perspectivas Pastorales” y “Acompañar, discernir e integrar la fragilidad”.

Las dos exhortaciones plantean el tema del amor y la sexualidad; en FC en un epígrafe de la segunda parte: “El hombre a imagen de Dios” (FC 11), en AL se lo desarrolla profundamente en el Capítulo Cuarto: “El amor en el matrimonio”.

Estos documentos post-sinodales tienen una diferencia de 35 años; y aunque están planteados en sentido de continuidad, evidentemente sus contextos difieren, generando, por tanto, orientaciones pastorales urgentes, unas veces con sentido de continuidad y otras con avances reflexivos que dialogan con las nuevas problemáticas. Mientras FC responde directamente a las acciones programadas por el Concilio Vaticano II, AL responde a la discusión sexualizada y de género propio

de los comienzos del tercer milenio y al escalamiento del fracaso conyugal de muchas parejas.

De esta manera se aprecia que la situación de la familia en FC se la plantea como en todo contexto humano con aspectos positivos y negativos. Entre los positivos está todo el desarrollo de una postura más humanista orientada desde el afianzamiento de valores humanos como la libertad y el fortalecimiento matrimonial desencadenado por una búsqueda en el mejoramiento de las relaciones interpersonales, desarrollo profesional y personal de la mujer, la concientización de la importancia de la procreación con responsabilidad, el desarrollo educativo de los hijos. Desde un punto de vista eclesial la importancia de la familia para la Iglesia y desde el punto de vista civil, la preponderancia de esta para la sociedad (FC 6); esto realmente responde a una visión que se encuentra en la tradición de la iglesia y que tiene nexos con el neoplatonismo de los primeros siglos y que sirvió a los Padres de la iglesia: “La familia como célula primera y vital de la sociedad” (FC 42).

En cuanto a los signos negativos se vislumbra un signo preocupante para la familia como es la concepción individualista de cada uno de los cónyuges y la disminución de la autoridad mantenida por los padres durante siglos. En efecto, como dice Jairo Henao (2007) en “El discípulo atrapado por la globalización”:

El individualismo ha llevado a la afirmación del hombre como realidad sagrada; el hombre de hoy se trasciende horizontalmente, esto significa que él mismo ha empezado a darse valor, sentido, aunque no lo ha logrado... Debemos aprovechar que ese individuo que se afirma contra todo y pierde la realidad que le da sentido y contenido, es también un individuo insatisfecho por su propio producto (p. 31).

Esta noción tratada por Henao, está presente de alguna manera en algunas de las narraciones que van de FC a AL. La concepción de la indisolubilidad del matrimonio fue reemplazándose por la idea cada vez más generalizada del divorcio como una opción contundente frente a las diversas crisis matrimoniales. De igual manera la concepción de la pro-

creación fecunda y abundante fue siendo reemplazada por el control de la natalidad con métodos de esterilización y medidas de anticoncepción. Y en esto es profunda la diferencia porque AL no tiene delante de sí solo la cuestión del divorcio sino la discusión sobre la ideología de género. Cosa que no se daba tan agudamente en los ámbitos de discusión de los años 70 y 80 del siglo XX. Este punto de continuidad y discontinuidad puede esquematizarse así: En cuanto a la distribución de las riquezas en los países se apreció que en aquellos donde existía mayor ingreso per cápita y bienestar social, el pensamiento materialista estaba relacionado con la mentalidad antinatalista; lo mencionado contrastaba con los países del Tercer Mundo carentes de medios económicos y posibilidad de vida digna y donde las tasas de natalidad estaban disparadas. En virtud de ello apareció la encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI (1968) sobre la natalidad.

Entre 1981 (FC) y 2016 (AL) ambos documentos y de cara a los cambios sociales presentan a la Pastoral Familiar como una alternativa a los problemas propios de la familia en sus respectivas épocas; sin embargo se aprecia que FC (70-72) orienta a la familia a dirigir su misión desde la ella a la iglesia; y AL (200-204) lo hace desde la iglesia al interior de las familias; esto es un cambio de actitud epocal que destaca mucho el magisterio del Papa Francisco, una iglesia en salida permanente.

Dentro de las cuestiones estructurales afectadas por el individualismo es la misma organización de la familia la que ha cambiado; los jóvenes ya no tienen como objetivo primordial el matrimonio y si lo tienen, no se lo plantean como una meta a largo plazo “por ideologías que desvalorizan al matrimonio y a la familia” (AL 40).

El Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC) difundió el Registro Estadístico de Matrimonios y Divorcios 2017. El sondeo investigó, entre otras variables, la duración promedio de los matrimonios y determinó que, por primera vez desde el 2012, cayó debajo de los 15 años. Según las cifras, en el 2017 la duración promedio de un matrimonio fue de 14,7 años. En el 2016 la cifra se ubicó en 15,2 años lo que también representó un descenso respecto a los registros del 2016 cuando fue

de 15,7 años. En los años 2014 y 2013 se registró por primera vez una duración que superó los 15 años (15,2). Los resultados principales de las encuestas demuestran que entre el 2016 y el 2017 los matrimonios aumentaron en el país, pero también lo hicieron los divorcios. En el 2017 se registró un total de 60 353 matrimonios, un 4,5% más que en el 2016 cuando hubo 57 738. Sin embargo, en el mismo periodo de tiempo, la cifra de divorcios aumentó en un 12,2% de 25 648 en el 2016 a 28 771 en el 2017 (El Comercio, 2019).

También se aprecia un cambio cualitativo en las nuevas concepciones en la experiencia de la vida de pareja; así por ejemplo: “De manera que un matrimonio con notas de exclusividad, indisolubilidad y apertura a la vida terminan apareciendo como una oferta anticuada entre muchas otras” (AL 53). Las múltiples ofertas para la vivencia del placer sin compromiso, el ideal de una vida de realización personal centrada en la profesión, el desarrollo intelectual, la cultura del consumo han reemplazado la valoración de la familia como núcleo central de la sociedad. Lo mencionado ha permeado a algunos matrimonios de varios años de convivencia, que se han planteado el divorcio como alternativa, llegando inclusive a una convivencia común, pero sin ningún tipo de compromiso afectivo-sexual, ni de proyecto de vida compartido (AL 39).

Resalta, sin embargo, AL que en algunas parejas se mantiene el ideal del matrimonio y familia tradicional (AL 57) aunque persiste la tendencia antinatalista, por lo que los jóvenes matrimonios difieren o limitan el número de hijos reemplazándoles con otras metas; podría ser que se ha exacerbado en la mentalidad urbana la cuestión económica del costo de una familia, por un lado, y el deseo de no adquirir responsabilidades importantes como es la vida de los hijos, por otro. Se evidencia entonces que el desarrollo económico y con él la vida de consumo, así como el relativismo van generando un modo de pensar en los jóvenes matrimonios.

Otra discontinuidad es la relacionada con las ideologías de género; el llamado *gender* citado en AL 56 que menciona:

Otro desafío surge de diversas formas de una ideología, genéricamente llamada *gender*, que niega la diferencia y la reciprocidad natural de hombre y de mujer. Esta presenta una sociedad sin diferencias de sexo, y vacía el fundamento antropológico de la familia. Esta ideología lleva a proyectos educativos y directrices legislativos que promueven una identidad personal y una intimidad afectiva radicalmente desvinculadas de la diversidad biológica entre hombre y mujer. La identidad humana viene determinada por una opción individualista, que también cambia con el tiempo.

Es inquietante que algunas ideologías de este tipo, que pretenden responder a ciertas aspiraciones a veces comprensibles, procuren imponerse como un pensamiento único que determine incluso la educación de los niños. No hay que ignorar que el sexo biológico (*sex*) y el papel sociocultural del sexo (*gender*), se pueden distinguir pero no separar (AL 56).

Con esto, uno de los objetivos del matrimonio como es la procreación natural quedaría anulado, surgiendo no solo nuevas formas de familia, sino, nuevas formas de vivir la sexualidad, por tanto, la paternidad y maternidad.

La interpretación extensiva del *gender*, más allá del género femenino de las mujeres y masculino de los hombres, comporta que los objetivos perseguidos a favor de las mujeres respecto de los hombres consideren también otras consideraciones del *gender*, como son, por ejemplo, las basadas en la orientación homosexual, bisexual y transgénero... Los Estados deberían reconocer los mismos derechos y procurar las mismas oportunidades, porque de no ser así resultarían discriminatorios (Fumagalli, 2016, p. 49).

Este cambio de perspectiva influye en cambios sociológicos y de estructura legislativa puesto que las personas y parejas involucradas buscan ser reconocidas a nivel civil y social implicando cambios legislativos en los países de occidente, por tanto, cambios culturales de la sociedad. Otro cambio significativo que crece exponencialmente es el relacionado con las relaciones filiales y fraternales cuando se opta por un segundo o tercer matrimonio con las consecuentes repercusiones en las primeras

familias y en la recién conformada (AL 41 y 45). También se han dado cambios en la manera de vivir la sexualidad dentro de la conyugalidad. “No está demás recordar que aun dentro del matrimonio la sexualidad puede convertirse en fuente de sufrimiento y manipulación” (AL 154). En este sentido la dimensión sexual, como regalo de Dios y manera viva de demostrar el amor va perdiendo su brillo. Es necesario rescatar su valor integral inicial. Dice el Cardenal Kasper:

Más que cualquier otro modo de relación interhumana abarca la totalidad de la persona de los dos cónyuges en todas sus dimensiones. Por eso es normal que la plena comunidad sexual entre el hombre y la mujer tenga lugar en el matrimonio. En él queda arropada por una comunidad humana global de vida y de destino (Kasper, 2014 b, p. 41).

Lo mencionado va perdiendo importancia en la sociedad actual en la que se preferencia lo genital sobre lo afectivo sexual, generándose una especie de idolatría por lo primero. La afectividad y sexualidad conyugal en ocasiones pierde la expresión de los diferentes lenguajes del amor; la ternura va siendo reemplazada por indiferencia y frialdad; la comunicación de la pareja no cultivada adecuadamente abre brechas afectivas y de relación debilitando al amor.

Carlos Avellaneda hace referencia el texto de Bassani que dice al respecto: “De hecho, muchas veces los esposos no cuentan con los instrumentos necesarios para construir una relación saludable. La existencia de un cierto analfabetismo relacional parece minar en sus fundamentos la posibilidad de crecer juntos” (Avellaneda, 2011, p. 23)

En FC se ve al divorcio como una amenaza frente al matrimonio; en AL se ve extinguir al matrimonio y a sus pilares. En FC se analiza la anticoncepción como un peligro para la familia; AL plantea que las parejas han limitado el número de hijos o los han reemplazado por otras alternativas; si para los tiempos de la FC la moralidad de la anticoncepción era un interrogante, para los tiempos de AL parece ser que ni siquiera alcanza a ser pregunta.

El punto crucial de discontinuidad entre las dos exhortaciones apostólicas radica en el trato sacramental a las personas divorciadas y vueltas a casar.

Familiaris Consortio

La Iglesia, no obstante, fundándose en la Sagrada Escritura reafirma su praxis de no admitir a la comunión eucarística a los divorciados que se casan otra vez. Son ellos los que no pueden ser admitidos, dado que su estado y situación de vida contradicen objetivamente la unión de amor entre Cristo y la Iglesia, significada y actualizada en la Eucaristía. Hay además otro motivo pastoral: si se admitieran estas personas a la Eucaristía, los fieles serían inducidos a error y confusión acerca de la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio (FC 84).

Amoris Laetitia

Por ello, un pastor no puede sentirse satisfecho solo aplicando leyes morales a quienes viven en situaciones “irregulares”, como si fueran rocas que se lanzan sobre la vida de las personas. Es el caso de los corazones cerrados, que suelen esconderse aun detrás de las enseñanzas de la Iglesia “para sentarse en la cátedra de Moisés y juzgar, a veces con superioridad y superficialidad, los casos difíciles y las familias heridas”. En esta misma línea se expresó la Comisión Teológica Internacional: “La ley natural no debería ser presentada como un conjunto ya constituido de reglas que se imponen *a priori* al sujeto moral, sino que es más bien una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión”. A causa de los condicionamientos o factores atenuantes, es posible que, en medio de una situación objetiva de pecado —que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de modo pleno— se pueda vivir en gracia de Dios, se pueda amar, y también se pueda crecer en la vida de la gracia y la caridad, recibiendo para ello la ayuda de la Iglesia³⁵¹ (AL 305)

Nota 351 del numeral 305

En ciertos casos, podría ser también la ayuda de los sacramentos. Por eso: A los sacerdotes les recuerdo que el confesionario no debe ser una sala de torturas sino el lugar de la misericordia del Señor: Exhort. ap. *Evangelii Gaudium* (24 noviembre 2013), 44: AAS 105 (2013), 1038. Igualmente destaco que la Eucaristía no es un premio para los perfectos sino un generoso remedio y un alimento para los débiles.

Es clara la postura de las dos encíclicas en este aspecto; FC es radical en la negación de la comunión eucarística a los divorciados con segundas nupcias; en tanto que AL ilumina el caso con actitud profética; denuncia las posturas rígidas, moralistas, alejadas del amor misericordioso e indiferente ante las situaciones de fragilidad y de dolor y anuncia la belleza y generosidad de la gracia de Dios que comprende la naturaleza percedera del ser humano y su angustia y le abre la posibilidad a la vida sacramental que para el cristiano es el centro de su fe.

Se aprecia por tanto que la posición de *Familiaris Consortio* es totalmente radical con respecto a la comunión eucarística negada a los divorciados y vueltos a casar; en tanto que en *Amoris Laetitia* habla del discernimiento personal y pastoral tomando en cuenta la diversidad de casos particulares frente a lo cual se abre la posibilidad de la comunión eucarística sea recibida también por este tipo de personas miembros de la Iglesia (Yáñez, p. 27).

A manera de conclusión de esta reflexión comparativa el filósofo Francisco Xavier Sánchez menciona:

Me parece que *Amoris Laetitia* es una bocanada de aire fresco para todas las familias (en situación regular e irregular) ya que sitúa el amor humano como reflejo del amor Trinitario y divino, y porque desde el inicio hasta el final no busca condenar sino acompañar... Me parece que una limitante constante de la Iglesia, por lo menos de los últimos siglos, es el acento tan fuerte que se ha dado al tema de la sexualidad, desvinculado del amor y de la espiritualidad. En ocasiones se ha llegado a satanizar la sexualidad dentro de la Iglesia provocando cargas pesadas que ni nosotros mismos como ministros de la Iglesia hemos podido cargar... *Familiaries Consortio* habla también del amor en las familias, sin embargo todavía mantiene un discurso dualista (alma y

cuerpo) y universalista (la misma Ley para todos sin excepción). Se dice por ejemplo, repitiendo una posición que se había mantenido durante algún tiempo: “la institución misma del matrimonio y el amor humano conyugal están ordenados a la procreación” (Núm. 14); en cambio *Amoris Laetitia* pone el acento de la finalidad del matrimonio en el amor, y la procreación (cuando hay fertilidad) se desprende de ese mismo amor: “(El matrimonio) “no ha sido instituido solamente para la procreación” sino para que el amor mutuo “se manifieste, progrese y madure según un orden recto” (AL 125)... Otro ejemplo de esta llamémosle “obsesión” por juzgar la santidad (o estado de gracia) de las parejas a partir de su sexualidad, es la postura que se ha mantenido en la Iglesia de negar la confesión y la comunión a parejas de divorciados, que vivan con una nueva pareja, a condición de que no tengan relaciones sexuales, es decir de que vivan o más bien duerman como hermanos (FC 84) (Sánchez, 2016).

Por último, unas palabras sobre la novedad encontrada y la discusión abierta que deja este ejercicio sobre la FC y AL:

La novedad final que la exhortación postsinodal *Amoris Laetitia* presenta se puede expresar en las palabras del numeral 3:

Recordando que el tiempo es superior al espacio, quiero reafirmar que no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales (AL 3).

Por tanto, de una postura rígida y doctrinal del Magisterio, se pasa a una humanizada, pneumatológica, encarnada en la realidad y que toma en cuenta a la persona desde sus circunstancias individuales a quien hay que acompañar, ayudar a discernir e integrar, siempre bajo el modelo de la cristología neotestamentaria. Asumiendo el amor de Jesús por su Iglesia, dejando ver el rostro del Padre a través del amor del Hijo, abriendo una nueva esperanza de acogida y respeto.

El elemento infaltable en la relación conyugal es el amor, palabra aparentemente desgastada, pero, bellamente resignificada en AL en la perícopa de 1 Cor 13; exhortando a vivenciarlo en la cotidianidad para

enfrentar ideologías y tendencias que se contraponen a la sobrevivencia del matrimonio dentro del plan de Dios (AL Capítulo IV).

Frente a la necesidad de construcción y crecimiento conyugal urge una pastoral que fomente un avivamiento afectivo y la vivencia de una sexualidad sana y plenificante. Por ser estos temas muy poco profundizados es urgente entrar en un diálogo abierto sobre la dimensión afectivo-sexual.

Juan Pablo II mencionaba este débito conyugal con estas palabras: “Y en este caso el recuerdo del débito conyugal puede revelarse saludable para evitarnos ir cayendo poco a poco y de una manera insidiosa en la indiferencia respecto al otro” (Semen, 2011, p. 151).

Y Francisco subraya que se hace urgente revalorizar la importancia de la sexualidad como manifestación suprema de una afectividad que plenifica a la pareja, lejos de manipular a uno de sus miembros o a los dos.

No está de más recordar que, aun dentro del matrimonio, la sexualidad puede convertirse en fuente de sufrimiento y de manipulación. Por eso tenemos que reafirmar con claridad que un acto conyugal impuesto al cónyuge sin considerar su situación actual y sus legítimos deseos, no es un verdadero acto de amor; y prescinde por tanto de una exigencia del recto orden moral en las relaciones entre los esposos. Los actos propios de la unión sexual de los cónyuges responden a la naturaleza de la sexualidad querida por Dios si son vividos de modo verdaderamente humano (AL 154).

La vivencia de una sexualidad humana y enriquecida con el amor cotidiano es tan importante a tal punto de equipararla a una experiencia espiritual y de comunicación exclusiva y excluyente de terceros. José Granados menciona al respecto:

Así como carne y amor no se oponen, sino que se invocan mutuamente, lo mismo ocurre con carne y Espíritu. Se entiende entonces que el Espíritu puede donarse precisamente en la unión corporal de los espo-

sos...Por eso la caridad conyugal ordena todas las dimensiones del vínculo entre los cónyuges: el instinto sexual, los sentidos, la afectividad; el querer y conocer libres y personales...La conexión entre espíritu y carne hace posible a los cónyuges comunicarse mutuamente la presencia divina precisamente a través de su unión corporal (Granados, 2014, pp. 279, 280).

El ser una sola carne como expresión del amor conyugal, como renovación constante del sacramento, implica otra palabra tan necesaria para la vida de pareja: la ternura, expresada en diferentes tipos de lenguajes constructivos, detalles cotidianos, amistad y ayuda recíproca generadora de pertenencia y de respeto a la individualidad. Aunque lo mencionado parece obvio es evidente que a la persona actual le hace falta aprender a amar y a demostrar ese afecto. Es el camino para mantener una conyugalidad honesta, coherente, fortalecida y capacitada para hacer frente a los desafíos del presente. Las dos palabras y experiencias infaltables en una relación conyugal: sexualidad y ternura (AL 153-156).

Frente a lo expuesto la Pastoral Conyugal y Familiar debe ser recreada en función de los grandes retos pastorales: resignificar el valor del matrimonio y la familia presentándolos como proyectos iniciales de Dios que pueden ser vividos de una manera fresca en la actualidad con la ayuda permanente de la gracia de Dios, respondiendo de frente a las problemáticas que estamos viviendo.

El Cardenal Walter Kasper (2014) mentor del término “Evangelio de la Familia” dice que “Misericordia y fidelidad van unidas. Debido a la fidelidad misericordiosa de Dios, no existe situación humana que esté absolutamente privada de esperanza y de solución” (p. 75)

Lo mencionado no implica un cambio en la doctrina, sino, un cambio de “actitud pastoral” y Gabino Urribarri destaca que:

De una visión esencialista, estática, un tanto irreal, tenemos que pasar a una actitud dinámica, existencial, compasiva y progresiva, gradual y convergente. Comenzando por una clarificación doctrinal y pastoral

importante en la manera de celebrar y vivir el matrimonio en la Iglesia (Urribarri, 2015, p. 17).

Los cambios vertiginosos del mundo actual requieren de una pastoral propositiva, inteligente, que rescate el valor y la praxis de una Espiritualidad Conyugal que fortalezca el vínculo conyugal y le ayude a mantenerse como el pilar sobre el cual nace, crece y se desarrolla la familia cristiana actual.

La espiritualidad es un camino que tiene como fuente y punto de partida la sacramentalidad de la pareja humana y del matrimonio de un hombre y una mujer bautizados. El sacramento hace posible que la misma vida amorosa de los cónyuges sea una experiencia de encuentro con Dios (Avellaneda, 2011, p. 138).

La espiritualidad aceptada como constituyente personal y de pareja irrenunciable y fortalecida con el dinamismo del Espíritu de Dios es necesaria para que en la familia del siglo XXI se pueda seguir viviendo la analogía del amor de Cristo por su Iglesia dado que en este tiempo como en todos no existe familia perfecta. También lo menciona Gustavo Quinceno:

Como se comprende desde ya, después de un rápido examen de su contenido, la Exhortación apostólica *Amoris Laetitia*, quiere hacer entender y recordar con fuerza que no hay que idealizar la familia, sino tener cuenta de su realidad rica y compleja (Quinceno, 2018).

Desde esta singularidad conyugal y familiar y la necesidad que tiene la iglesia de rescatarla y conducirla al origen, al inicio del plan de Dios para la humanidad se presentan retos muy difíciles de vencerlos con las fuerzas humanas frente a lo cual surge la esperanza en Cristo: “Solo mi gracia te basta” (2 Cor 12,9). Es indiscutible que la persona, el matrimonio y la familia puedan afianzarse en la fuerza del Espíritu de Dios.

Porque ese amor fuerte, derramado por el Espíritu Santo, es reflejo de la Alianza inquebrantable entre Cristo y la humanidad que culminó en la

entrega hasta el fin, en la cruz: El Espíritu que infunde el Señor renueva el corazón y hace al hombre y a la mujer capaces de amarse como Cristo nos amó. El amor conyugal alcanza de este modo la plenitud a la que está ordenado interiormente, la caridad conyugal (AL 120).

Finalmente y a manera de conclusiones se menciona que: El Magisterio de la Iglesia a través de las exhortaciones post-sinodales *Familiaris Consortio* (1981) y *Amoris Laetitia* (2016) han presentado planteamientos relacionados a la vida de la familia tomando en cuenta sus definiciones, contextos, y el tipo de fundamentación que pueda tener en la Sagrada Escritura y Magisterio precedente. Las dos exhortaciones post-sinodales mantienen una continuidad-discontinuidad en la respuesta pastoral para los casos denominados difíciles. Un caso controversial sigue siendo la comunión sacramental para los divorciados y vueltos a casar para quienes se puede aplicar un discernimiento pastoral específico para cada caso.

El contexto socio cultural de la exhortación post-sinodal *Familiaris Consortio* (1981) ya proyectaba los cambios que para la exhortación post-sinodal *Amoris Laetitia* (2016) fueron o son una realidad exacerbada; ambas presentan la luz particular del Magisterio sobre problemáticas concretas de constante reflexión.

Es necesario replantear a la Pastoral Familiar partiendo de una evaluación de su accionar y una reorganización de la misma para que esté capacitada para realizar un acompañamiento vocacional, matrimonial y familiar menos clerical y más laical que ilumine a las situaciones reales en la actual sociedad secularizada.

Frente a las fragilidades que afectan al matrimonio y a la familia es necesario “remar adentro del mar” desde la experiencia de la espiritualidad cristiana como un estilo de vida cotidiano en el que la narrativa cristológica neotestamentaria sea la directriz que ayude a las pareja de esposos y a su familia en un proceso de crecimiento humano y cristiano que los fortalezca y les ofrezca medios para hacer frente a los desafíos so-

cioculturales. Acompañar, discernir e integrar son verbos que implican ser vividos desde la misericordia de Dios.

Bibliografía

- AAVV (2017). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Aciprensa. (1 de marzo de 2019). *4 cardenales piden al Papa Francisco clarificar algunos puntos de la Amoris Laetitia*. Obtenido de Aciprensa: <https://bit.ly/2yIVSet>
- Avellaneda, C. (2011). *La danza del amor La fe vivida 'de a dos'*. Argentina: Guadalupe.
- Benedicto XVI (2005). *Carta Encíclica Deus Caritas est*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- _____ (2010). *Exhortación Apostólica Postsinodal Verbum Domini*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- El Comercio (12 de abril de 2019). Cae el tiempo promedio de la duración de los matrimonios en Ecuador.
- Francisco (2016). *El nombre de Dios es Misericordia. Una conversación con Andrea Torrielli*. (À. Cabré, Trad.) Bogotá, Colombia: Planeta Testimonio.
- Francisco (2016). *Exhortación Apostólica Post Sinodal Amoris Laetitia del Santo Padre Francisco*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Francisco (s.f.). Homilía del Papa Francisco en la Misa del Parque Simón Bolívar en Bogotá. Bogotá.
- Fumagalli, A. (2016). *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual*. (M. Leonetti, Trad.) España: Sal Terrae.
- García, M. (2012). Actitudes hacia la transformación de la vida en pareja: soltería, matrimonio y unión libre. *Psicología Iberoamericana*, 17.
- Granados, J. (2014). *Una sola carne en un solo Espíritu Teología del Matrimonio*. Madrid, España: Pelicano.
- Juan Pablo II. (1981). Familiaris Consortio. *Exhortación Apostólica Familiaris Consortio*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Henoa, J. (2007). El discípulo ¿atrapado por la globalización? *Cuestiones Teológicas*, 34, (81), 16.
- _____ (2012). *Sufrimiento y mística Lectura del libro del Éxodo*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

- Huerta, V. (13 de Abril de 2016). *Ser persona: El amor es la principal fuerza Impulsadora del auténtico desarrollo de cada persona*. Recuperado de <https://goo.gl/TaECYG>
- InfoCatólica. (4 de marzo de 2019). *Robert Spaemann asegura que «Amoris Laetitia» rompe con la encíclica «Veritatis Splendor»*. Obtenido de infoCatólica: <https://bit.ly/2ZJLBfp>
- InfoCatólica (4 de marzo de 2019). *InfoCatólica*. Obtenido de Carta de 45 profesores y sacerdotes sobre la Amoris Laetitia: <https://bit.ly/2L8ImL9>
- Juan Pablo II. (1981). *Familiaris Consortio. Exhortación Apostólica Familiaris Consortio*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Kasper, W. (2014a). *Teología del matrimonio cristiano*. (R. D. Juan Carlos Rodríguez, Trad.) España: Sal Terrae.
- Kasper, W. (2014b). *El evangelio de la familia* (2da ed.). (J. P. Escobar, Trad.) España: Sal Terrae.
- Kasper, W. (s.f.). *El evangelio de la familia*.
- Marx, R. (2014). No te despreocupes de tus parientes. En G. Augustin, *El matrimonio y la familia* (M. Agúndez, Trad., p. 173). España: Sal Terrae.
- Quinceno, G. (4 de Agosto de 2016). *Notas del Padre Gustavo*. Recuperado de <https://bit.ly/2LdckxS> (28-02-2018).
- Roig, A. (4 de marzo de 2019). *Feminismo radical, ideología de género y el Papa Francisco*. Obtenido de Periodistadigital: <https://bit.ly/2V24sUc>
- Sánchez, F. (2016). *Familiaris Consortio a Amoris Laetitia. Ponencia en el Congreso Internacional de Humanismo en la Universidad Católica de Oriente*. Medellín.
- Schökel, L. A. (1999). *Símbolos matrimoniales en la Biblia*. Navarra: Verbo Divino.
- Semen, Y. (2011). *La espiritualidad conyugal según Juan Pablo II*. España: Desclée De Brouwer.
- Tornielli, A. (2016). *El nombre de Dios es Misericordia*. Bogotá, Colombia: Planeta Testimonio.
- Uríbarri, G. (2015). *La familia a la luz de la misericordia* (2da ed.). España: Sal Terrae.
- Vidal, F. (2015). *La familia a la luz de la misericordia*. España: Sal Terrae.
- Vilaltella, J. (4 de 03 de 2019). *Bowlby: vínculo, apego, pérdida Carencia afectiva*. Obtenido de Paidopsiquiatria: <https://bit.ly/2V4qi9K>
- Yáñez, S. (26 de Mayo de 2015). *Comunión a divorciados vueltos a casar* (C. T. Larraín, Productor). Recuperado de <https://goo.gl/kscwF7> (27-2-2018).

La revelación de Dios a los hombres de hoy

The revelation of God to humankind today

Ítalo Páez Chalco¹

Resumen

El artículo se encamina, a centrar nuestra atención en las grandes líneas de fuerza de la Constitución sobre la divina Revelación según el Concilio Vaticano II y sus aportes significativos para entender la Palabra de Dios que se hizo carne e ilumina la vida de cada hombre, para luego asumir las enseñanzas de las exhortaciones apostólicas *Dei Verbum* y *Verbum Domini*, con el propósito de identificar la importancia de la Palabra de Dios, y el compromiso de la Iglesia y del mundo frente a la Revelación de Dios. A partir de allí, se hace una reflexión sobre la responsabilidad que tiene la Iglesia como sacramento de Cristo y por lo tanto, cada uno de los creyentes respecto a la Palabra para ser transmitida a toda la humanidad mediante, la actitud testimonial de la palabra vivida en la propia cultura.

Palabras clave

Dei Verbum, Verbum Domini, Palabra de Dios, Verbo Encarnado, iglesia, cultura.

Abstract

The article is directed to focus our attention on the great force lines of the Constitution about the divine Revelation according to the Second Vatican Council and its significant contributions to understanding the Word of God that became flesh and illuminates the life of every man. Then, the teachings of the apostolic exhortations Dei Verbum and Verbum Domini are addressed, with the purpose of identifying the importance of the Word of God, the commitment of the Church and the world to the Revelation of God given through his Word. From there, a reflection is made on the responsibility of the

1 Licenciado en Psicología Educativa Infantil, Magister en Pastoral Juvenil, Magister en Teología. docente del Área Razón y Fe de la Universidad Politécnica Salesiana-Ecuador. dpaez@ups.edu.ec. Candidato a Doctor en Teología Civil en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín-Colombia, siendo el tutor de la investigación doctoral el PhD. Presbítero José Ignacio Álvarez Gómez. Coordinador Área Vivencial-Departamento de Pastoral UPS-Cuenca. Código Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2192-5227>

Church as sacrament of Christ, thus each one of the believers in relation to the Word to be transmitted to all humanity through the testimonial attitude of the Word lived in one's own culture.

Keywords

Dei Verbum, Verbum Domini, Word of God, Incarnate Word, church, culture.

Introducción

De la Palabra proclamada, al acontecimiento Cristo que nos conduce al Padre bajo la acción del Espíritu

El subtítulo obedece al enfoque central: marco celebrativo en el que la palabra de Dios es proclamada, y el acontecimiento Cristo, que nos introduce en la comunión con Dios Uno y Trino, para fundamentar teológica y pastoralmente un artículo sobre la educación de la fe.

Teniendo presente lo anterior, tenemos que con la primera parte del enunciado, la palabra de Dios es proclamada, y su ámbito de proclamación es la comunidad eclesial en sus diversas formas: pequeñas, comunidades, comunidades eclesiales de base, asambleas familiares, parroquias, diócesis, etc. En esta perspectiva, es legítimo dar cuenta de diversos aspectos relacionados con la palabra a saber: la Revelación de Dios a los hombres, la Iglesia como servidora de la palabra y en tal sentido es muy puesta en razón histórica, la teología y las orientaciones del Vaticano II y la enseñanza pertinente de parte de los papas: Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco.

La segunda parte del enunciado es referencia a Cristo, acontecimiento perdurable que nos introduce en la comunión con Dios, Uno y Trino. La conjunción de las dos partes, nos indica que la Iglesia que proclama la Palabra de Dios, es sacramento de Cristo y a la vez, sacramento de la Trinidad.

Desde siempre, Dios, al proferir su Palabra, su Hijo, hecho carne viva en Jesús, nos ha elegido: “Por cuanto nos ha elegido en él antes de

la fundación del mundo” (Ef 1,4) (Nueva Biblia de Jerusalén, 2018, s.p.). En Él, Dios, a la vez que nos revela su amor, nos dice su Verdad: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6), por eso Marcos nos dice: “Y se oyó una voz que venía de los cielos: Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco” (Mc 1,11).

La identidad de la Palabra viene, en primer lugar, del Hijo de Dios. De Él nos viene la expresión del amor personal y absoluto que es Dios. La Revelación del Padre nos la da el Hijo al enseñarnos que clamemos: Abbá, cuando la Palabra es proclamada, la conclusión de quien proclama expresa: “Palabra de Dios”, lo cual conlleva a la aclamación “Te alabamos Señor”.

Aquí se aprecia la articulación de sentido principalmente con la Eucaristía, por ser ésta el centro de los sacramentos. En la Palabra proclamada se da una tendencia hacia la acción sacramental. Esta exigencia es originada en Cristo, Palabra del Padre, que se ha encarnado por la acción del Espíritu. De igual manera a como vemos que Cristo no se quedó anunciado-proclamado, sino que se encarnó, la palabra de Dios no se queda en la anunciación o proclamación, sino que tiende a la encarnación en la comunidad de los creyentes que celebran el memorial de Jesús.

La referencia de la comunidad creyente tiene su fuente en la comunidad de Dios uno trino: El Hijo es proferido por el Padre en el amor del Espíritu Santo: El Padre es origen del Hijo (la Palabra), en el amor del Espíritu. Desde la vida íntima de Dios, encontramos entonces que en la trilogía de amor que es Dios, se dan relaciones entre las tres personas y que, guardando el carácter que le es propio a cada una, son comunidad.

Para nosotros los creyentes, es de importancia decisiva darnos cuenta de que no basta escuchar la Palabra, sino que ella nos remite al Espíritu para dirigirnos al Padre y abrirnos a hacer comunidades que viven de la comunión íntima de Dios. De inmediato, la Palabra nos pone en relación con Cristo, pero igualmente nos vincula con el Espíritu para adentrarnos en comunión con el Padre, de ello Ben Cambell Johnson

expresa que: “God’ Speech: personal, purposive, persistent” (Discurso de Dios: personal, intencional, persistente) (2004, pp. 6-8).

Siguiendo a Cristo que nos viene en el Espíritu, vemos que la Escritura Santa es testigo material, pero a la vez espiritual, porque es el Espíritu quien vivifica la palabra. Por eso, hay que decir que el escuchar la palabra no es mero asunto de relación con Cristo, ya que Él es Uno de la Trinidad.

Los documentos del Concilio Vaticano II, trabajados a la luz de la inspiración divina y adaptados a la realidad del hombre, están siendo analizados, reflexionados y difundidos a todos los hombres, partiendo del supuesto de que la tarea principal de la Iglesia es transmitir la Palabra de Dios y que esa transmisión no puede olvidar elementos mínimos que han existido desde siempre (por ello, cuando se habla de historia se habla de hechos, acontecimientos, experiencias de vida de quienes por tradición han comprometido al ser humano a no olvidar los orígenes de su creación), cabe recordar que se trata de una transmisión oral de generación en generación de la memoria de Jesús. El subsidio inspirado por Dios para este contexto es la Biblia, es decir, se la debe considerar, como propone Ratzinger, “una referencia objetiva, con el propósito de entender de forma inequívoca que la Biblia debe ser tomada literalmente y que no se la puede diluir en acomodaciones filosóficas” (Ratzinger, 2005, p. 134).

La Constitución Apostólica *Dei Verbum* (en adelante DV) enseña a leer la Biblia porque nos explica sus orígenes hasta llegar a entender que es la Palabra de Dios escrita por hombres. Así, “la Biblia es palabra del hombre pero lo importante de ese entendimiento es que también es Palabra de Dios” (Sebastian, s.f.). Hoy debemos saber leerla e interpretarla, identificar el género literario (forma en que fue escrita), cuáles son los textos y contextos en que se apoyaron para escribirla y no solamente por necesidad de un conocimiento subjetivo, sino que es una necesidad escuchar la Revelación de Dios al hombre a través de su Palabra, que pone a Jesús como el culmen de la Revelación. Él es “su mediador y su

plenitud absoluta” (Zárate, 2011, p. 110), pues hablamos de Dios que se da a conocer, que se revela, que se reconoce como Palabra:

En el *principio existía la Palabra*, y la Palabra estaba junto a Dios. Y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio junto a Dios. Todo se hizo por ella. Y sin ella no se hizo nada. Lo que se hizo en ella era la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la vencieron (Jn 1:1-5).

Volvemos a afirmar que el Verbo es, palabra, es acción, y esa Palabra se encarna, se hace humana y estamos llamados a escucharla, vivirla y transmitirla.

La Palabra de Dios en el Concilio Vaticano II

Lo que nos proponemos un primer momento, es realizar un recorrido histórico que va de la Constitución sobre la Revelación divina, y prosigue con otros documentos (Encíclicas, Exhortaciones), que se han dado en la línea del Concilio Vaticano II (en adelante CVII) hasta nuestros días, haciendo² énfasis en los aportes relevantes para entender la Palabra de Dios como Revelación en la vida de los hombres. Así se busca tener en cuenta el hilo de la tradición viviente,³ en la cual encontramos a la Iglesia como servidora de la Palabra.

En conjunción con lo anterior, está el juicio con se expresa un autor al escribir sobre el CVII “The Second Vatican Council was the most important event in the life of Catholic Church during the twentieth century. The council has also had a powerful impact on the human family throughout the world” (Flannery, s.f.).

2 “El Concilio Vaticano II fue el evento más importante en la vida de la Iglesia católica durante el siglo XX. El Concilio también ha tenido un fuerte impacto en la familia humana en todo el mundo”.

3 Cuando se habla de tradición, se alude a la vida de la Fe, y es ahí cuando la vida de la Iglesia, la cual es a la vez proclamadora del mensaje de Dios, va acompañando a las diferentes comunidades para acoger la Palabra de Dios guiadas por el Espíritu.

Es necesario hacer memoria sobre la controversia que se presentó con los hermanos protestantes, quienes reconocen como única revelación la *Sola Scriptura*, llevando con ello, en palabras de Nilton Zárate, “a su total aislamiento” (Zárate, 2011, p. 99). Por otro lado, la Iglesia Católica insistía en que, además de la Palabra revelada, estaba la acción real en la presencia de Cristo y que en el marco de la práctica, el acento estaba puesto en los sacramentos. A este respecto, Gustavo Sánchez Rojas expresa que “no hay más que una Palabra de Dios, que es Jesucristo” (Sánchez, 2011, p. 45).

Dada la importancia que el Concilio Vaticano II tiene para la historia de la Iglesia y la humanidad, es necesario refrescar las palabras que Juan Pablo II expresó de Juan XXIII y el CVII:

“La pequeña semilla” que el Papa Juan XXIII depositó “con el corazón y la mano temblorosos”... ha crecido convirtiéndose en un árbol que ahora extiende sus ramas majestuosas y fuertes en la viña del Señor. Ya han dado muchos frutos en estos treinta y cinco años de vida, y dará muchos más en el futuro. Una nueva época se abre ante nuestros ojos: es el tiempo de la profundización de las enseñanzas conciliares y la generación de estos años que ha cultivado y esperado (Zárate, 2011, p. 86).

No había una teología sobre la sacramentalidad de la palabra, pero, a partir del CVII, se recupera su real significatividad para la vida del cristiano comprometido y desde allí se puede notar la importancia de la *Dei Verbum* (en adelante DV) donde, según el mismo documento, se expone la doctrina genuina sobre la Divina Revelación y su transmisión a todo el mundo. 45 años después, la Exhortación Apostólica Postsinodal *Verbum Domini* (en adelante VD) expone que: “la Iglesia se funda sobre la Palabra de Dios, nace y vive en ella” (Benedicto XVI, 2010, p. 6) y es muy importante que reconozcamos el hecho de que ¿Cómo vamos a creer si no hay nadie que la predique? En la Carta a los Romanos, podemos atestiguar este hecho al leer:

Entonces ¿qué dice? Cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón, es decir, la palabra de fe que nosotros proclamamos. Porque si

confesares con tu boca que Jesús es el Señor, y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo.

Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación. Porque dice la Escritura: Todo el que crea en él no será confundido. Que no hay distinción entre judío y griego, pues uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que le invocan; pues todo el que invoque el nombre del Señor, se salvará. Pero ¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? Y ¿Cómo predicarán si no son enviados? Como dice la Escritura: ¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien! (Rm: 10,8-15).

El CVII insiste en la Palabra de Dios y recalca cómo Cristo se revela en “palabras y obras” (DV 4). Por otro lado, afirma que a la Luz de la palabra de Dios, comprendemos el misterio de la Encarnación: “La palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros” (Jn 1,14), y esa Palabra hecha carne es perpetuada en la historia de los hombres por el Espíritu Santo.

Han transcurrido más de cincuenta años desde el Concilio Vaticano II. En este tiempo, hemos tenido la gracia de ver a una Iglesia como barco que guía a sus hijos a un mismo objetivo: la Divina Revelación de Dios y el proyecto humanizante para la vida de los hombres.

Es conveniente tener presente que el hacer el recorrido histórico de los documentos de la Iglesia y en este caso de la Revelación, de lo que se trata fundamentalmente es de la historicidad tanto de Dios como de los hombres; no es el mero hecho de la historiografía. Dios se revela en la historicidad de los hombres; es decir, allí donde se pone en juego la libertad del hombre que acoge al Dios Revelador y se compromete a acogerlo en su Palabra viva hecha carne y manifestada en las palabras y acciones de Jesús:

Al respecto, son muy pertinentes las palabras del Papa Juan XXIII (Melgar, 2005, p. 430), al convocar al Concilio Vaticano II, cuando expresa que su principal propósito era el de:

Elaborar una nueva Teología de los misterios de Cristo. Del mundo físico. Del tiempo y las relaciones temporales. De la historia. Del pecado. Del hombre. Del nacimiento. De los alimentos y la bebida. Del trabajo. De la vista, del oído, del lenguaje, de las lágrimas y de la risa. De la música y de la danza. De la cultura. De la televisión. Del matrimonio y de la familia. De los grupos étnicos y del Estado. De la humanidad toda (Biografías y Vida, s.f.).

Javier Gimeno expresa: “El Concilio Vaticano II nació con una doble vocación: adaptar la institución a la realidad de la época y, a partir de ello, conseguir una mayor cercanía respecto de las necesidades y preocupaciones de los fieles” (Gimeno Gil, 2017, p. 8). Tal vez las causas que guiaron a Juan XXIII a proponer el CVII fueron que se vivía una creciente secularización como nueva cultura y el distanciamiento cada vez mayor entre la Iglesia y los feligreses. Estos criterios hacen entender, como lo reflexiona Gimeno, para que Juan XXIII la Iglesia pasaba por momentos críticos de la institucionalidad y de la tarea evangelizadora; posiblemente ello también desencadenaba que la tarea de la transmisión de la Palabra de Dios había quedado estancada en un mundo jerárquico y no llegaba a las fuentes primarias, que era lo que Jesús predicaba a sus apóstoles y seguidores.

En este hilo reflexivo, Juan XXIII en su encíclica *Pacem in Terris* (Margenat, 2000, pp. 231-2299), sobre la paz entre todos los pueblos, exhorta a la humanidad a una necesidad de vivir en paz y considera que el hombre tiene derechos y obligaciones, además de responsabilidades institucionales. Plantea como tarea urgente promover la fe en la vida de todos, una fe entendida como el aceptar la Revelación del proyecto de Dios dado a los hombres a través de su hijo Jesús, quien es la fuente reveladora de esa paz. Nos invita a no solo promover la paz, sino también a saberla escuchar y a ser testimonio vivificante de la misma; por lo tanto, es fácil entender por qué Juan XXIII plantea la necesidad de la paz en la Tierra, pues solo así el ser humano que vive en paz podrá escuchar la Palabra de Dios y desde ahí seguirla para alcanzar la verdad y la vida.

Posteriormente y dando continuidad al pensamiento que impulsa el Concilio Vaticano II, Pablo VI (Melgar, 2005, p. 432) en la encíclica *Ecclesiam Suam* “Su Iglesia”, afirma que es importante considerar los cambios que se van dando en todo el mundo (un mundo contemporáneo). Tres directrices son las que motivan este documento: la primera plantea la necesidad de que la Iglesia profundice sobre su conciencia, su misterio, su origen, su naturaleza y su misión. La segunda es analizar y asumir su deber de corregir defectos, buscando la perfección para alcanzar la renovación. Finalmente, la tercera directriz, que es culmen de las dos anteriores la Iglesia, debe impulsar una “nueva” relación con el mundo y el medio, es decir, preocuparse del diálogo Iglesia-mundo moderno. Rescatamos de ella el número 5 de la carta encíclica, donde se expresa que:

La Iglesia debe en este momento reflexionar sobre sí misma para confirmarse en la ciencia de los planes de Dios sobre ella, para volver a encontrar mayor luz, nueva energía y mejor gozo en el cumplimiento de su propia misión y para determinar los mejores medios que hagan más cercanos, operantes y benéficos sus contactos con la humanidad a la cual ella misma pertenece (Pablo VI, 1964).

Uno de los elementos que rescata este diálogo está en el número 28 donde se analiza: Religión, diálogo entre Dios y el hombre y expresa que:

La religión, por su naturaleza, es una relación entre Dios y el hombre. La oración expresa con diálogo esta relación. La revelación, es decir, la relación sobrenatural instaurada con la humanidad por iniciativa de Dios mismo, puede ser representada en un diálogo en el cual el Verbo de Dios se expresa en la Encarnación y, por lo tanto, en el Evangelio (Pablo VI, 1964).

Finalmente, es necesario recordar, en palabras mismas de Pablo VI: se debe “superar todo límite, todo obstáculo” que interponga esa necesidad de diálogo entre la Iglesia y el hombre, pues la tarea y misión de la Iglesia es la transmisión de la Revelación de Dios.

En la Dei Verbum “Divina Revelación”, el tema relevante y motivador, además de su estudio y reflexión, es el compromiso de la Iglesia y de los creyentes a ser gestores de su transmisión. Se habla entonces de: Revelación en sí misma, la Transmisión de la Revelación divina, la Inspiración divina de la Sagrada Escritura y su interpretación, el Antiguo y el Nuevo Testamento para concluir con la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia.

Para Pablo VI, la Dei Verbum debe reconocer en dónde se manifiesta la Revelación y hace énfasis en la Palabra dada en la Biblia, pero que no sólo se queda como palabra, sino también en cómo es interpretada y cuál es la auto-revelación de Dios que llega a su culmen en Jesucristo al expresar: “Yo soy el camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al padre sino por mí” (Jn 14, 6). Así lo expresa Luis A. Schökel cuando afirma que “Cristo es revelación con su presencia y manifestación. La revelación es él: una persona....se realiza por vía de la encarnación” (Schökel y Artola, 1991, p. 169). Además de ello, continúa explicando que el centro de esta revelación será Cristo que cumple con el mandato de Dios y Schökel lo considera como una divina interpretación al expresar que es Palabra abreviada o resumida.

Finalmente, la DV se convierte en fuente no solo bibliográfica, sino también iluminadora de la Palabra de Dios para entender la tarea de la Iglesia que asume su compromiso de continuadora de esta Revelación.

En la encíclica *Evangelii Nuntiandi*, Rodríguez T. (2001), “Evangelización en el mundo” (pp. 24-29), el centro de esta exhortación apostólica busca hacernos conscientes de que la evangelización es tarea de todos los católicos y no solo del clero o de los religiosos consagrados. Exhorta a anunciar el Evangelio a todos los hombres, además de cumplir como Iglesia su deber de mensajera de la Buena Nueva de Jesucristo.

De otra parte, el documento en su reflexión central, busca responder a la pregunta: “¿la Iglesia es más o menos apta para anunciar el Evangelio y para insertarlo en el corazón del hombre con convicción

de libertad de espíritu y eficacia?” Para ello, propone temas como: “Del Cristo Evangelizador a la Iglesia Evangelizadora, ¿Qué es Evangelizar?, ¿Qué Evangelizar?, Medios de Evangelización, Destinatarios de la Evangelización, Agentes de Evangelización y Espíritu de Evangelización” (Pablo VI, 1975). Estos temas avivan la importancia de la necesidad de escuchar la Palabra de Dios, aceptar que su mensaje llegue a todos los hombres y que ellos conozcan la verdad de su proyecto a través del Verbo Encarnado que es Jesucristo.

Para Juan Pablo II (Melgar, 2005, pp. 437-438), su mensaje busca constantemente un impulso a la Doctrina Social de la Iglesia, probablemente por los diferentes acontecimientos que se vivieron en toda la humanidad. Hace un llamado para que reorientemos nuestra fe a la Revelación de Dios desde una verdadera conciencia social en donde el protagonista directo es el hombre y sus más claras necesidades de vida en este mundo.

En la encíclica *Fides et Ratio* “Fe y Razón”, el eje central es el despertar en cada ser humano la capacidad de encontrarse con la verdad, desde el texto parte de la reflexión “conócete a ti mismo y preocúpate de la verdad” (Secretan, s.f.). Juan Pablo II impulsa un camino de conocimiento entre la fe y la filosofía para reflexionar sobre la verdad de Dios en la vida de los hombres y, por ello, expresa en su introducción: “Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo” (Juan Pablo II, 1998, p. 2).

Los temas centrales de reflexión están en torno a encontrar la verdad por medio de la revelación de la sabiduría de Dios que todo lo sabe y entiende. Se trata de una necesidad de encontrar esta verdad desde la Fe y la Razón.

En Benedicto XVI (Melgar, 2005, pp. 442-444), sus publicaciones tienen varios horizontes, pero pretenden exhortar una necesidad: “El Hijo de Dios, el Verdadero Hombre. Es Él la medida del verdadero hu-

manismo” (Melgar, 2005, p. 444), complementa estas reflexiones con la Exhortación apostólica *Verbum Domini* a la cual nos referiremos:

Para la encíclica *Verbum Domini* “Palabra de Dios”, destaca la necesidad de un diálogo entre Dios y los hombres por medio de su Palabra, apoyándose en la Inspiración que, como lo expresa Gonzalo Aranda, es “la clave para comprender el texto sagrado como Palabra de Dios en palabras humanas” (Aranda, 2011). Tratándose de un documento de carácter persuasivo, Pie-Ninot considera que es la continuidad de la *Dei Verbum*, “es el análisis de la Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia” (Pie Ninot, 2011, p. 11). Por ello, también compromete a los hombres a ser transmisores de esta palabra, el mismo autor expresa que “la Palabra de Dios es Palabra que se recrea y se hace viva en la iglesia, pero no para que se quede en la Iglesia sino para ofrecerla al mundo” (p. 11), tarea urgente y permanente de la Iglesia en nuestros días.

Gerardo Fidalgo considera como prioridad de la VD: “impulsar la Nueva Evangelización, no hay prioridad más grande que abrir de nuevo al nuevo hombre de hoy el acceso a Dios, al Dios que habla y nos comunica su amor para que tengamos vida en abundancia” (Fidalgo, 2012, p. 16) (cfr. Jn 10,10) (VD, 2). La fuente cercana a esta revelación es precisamente el “libro de los libros”; nos referimos a la Biblia como Inspiración de Dios a fin de que los hombres tengan una fuente para conocer y vivir la verdad.

Con el papa Francisco (Austen, 2015) la creciente secularización y el impacto de un mundo globalizante y post-moderno, han causado muchos sismos al interior del clero, lo que exige pensar en nuevos horizontes. Lo más significativo de su pontificado es su coherencia, su sencillez, su humildad y su opción por los pobres. Considera que su compromiso también debe buscar el diálogo con personas de diferentes credos. Entre los documentos destacados está:

La Encíclica *Lumen Fidei* “Luz de la Fe” expresa: “la palabra de Dios como verdadero sostenimiento de la fe, presenta a Jesucristo como

testigo fiable, que da la vida por nosotros, y nos revela a Dios como Padre” (Papa Francisco, 2013, p. 8. n° 17), En Cristo, Dios mismo ha querido compartir con nosotros este camino y ofrecernos su mirada para darnos luz. Cristo es aquel que, habiendo soportado el dolor, «inició y completa nuestra fe»” (Papa Francisco, 2013, p. 8. No. 57).

El documento contempla cuatro partes en las que se destaca, en primer lugar, la tarea de recuperar el carácter de “luz propia de la fe”, capaz de iluminar toda la existencia del hombre. Esta se explica como “escucha” de la Palabra de Dios, la “llamada” a salir de su propio mundo para resignificar su vida y entender la promesa del futuro. Pone a Jesús como el mediador de la verdad y del amor de Dios siendo para el hombre el fundamento de la fe.

En el segundo capítulo, expone al hombre una necesidad de entender que “si no afirmáis en mí no seréis firmes” (Is 7,9). Francisco ahonda en la relación entre fe y verdad, por lo que considera que el hombre de hoy entienda que “la fe, sin verdad, no salva” (Papa Francisco, 2013, p. 12. n° 24).

En el tercer capítulo, es necesario que aceptemos nuestro compromiso y por ello, tomando de la Primera carta del apóstol Pablo a los Corintos exhorta a que entendamos que nuestra tarea será: “Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: Que Cristo murió por nuestros pecados, según escrituras” (1Co 15,3). Centra la importancia en la evangelización que necesariamente debe ser transmitida y no se puede retener este regalo para sí mismo. Además de ello, es preciso entender que la luz de Jesús resplandece a todos los cristianos y así se difunde, como una llama que contagia y da calor, transmitiéndose a todos los hombres de generación en generación.

En el cuarto capítulo, se explica:

La relación entre la fe y el bien común. La fe, que nace del amor de Dios, hace fuertes los lazos entre los hombres y se pone al servicio concreto de la justicia, el derecho y la paz. Es por esto por lo que no nos aleja del

mundo y no es ajena al compromiso concreto del hombre contemporáneo (El Universal, s.f.).

El recorrido hecho a partir del Vaticano II y los documentos pontificios subsiguientes, nos muestra la importancia y el impacto que generó en la Iglesia, el camino fructífero en cuanto a entenderla y el compromiso que el hombre ha asumido a través de los tiempos, permiten refrescar y experimentar la presencia de Dios en nuestras vidas a través de su Palabra hecha Revelación y manifestada en el testimonio vivo de Jesús.

La Verbum Domini: dimensiones para entender la Revelación de Dios a los hombres

El hablar de Dios se da primordialmente en la comunidad eclesial, Dios ha creado al hombre con capacidad de escucharlo en su propio mundo, Dios ha creado al hombre con capacidad de dialogar y comprometerse con Él.

Gerardo Fidalgo propone un resumen esquemático de la VD misma, que está constituida por tres partes:

Primera parte. Verbum Domini: voz y rostro de la palabra de Dios: Jesucristo, el Dios que habla, la respuesta del hombre al Dios que Habla, la hermenéutica de la Sagrada Escritura en la iglesia. Segunda parte. Verbum in Ecclesia: La casa del Padre Dios: la Iglesia: palabra de Dios e Iglesia, La Liturgia, lugar privilegiado de la Palabra de Dios, la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia. Tercera Parte. Verbum Mundo: El camino de la Palabra de Dios: la misión en el mundo. La misión de la Iglesia, anunciar la Palabra de Dios al mundo. Palabra de Dios y compromiso en el mundo. Palabra de Dios y las culturas. Palabra de Dios, diálogo interreligioso (Fidalgo, 2012, pp. 12-14).

Como hemos anotado anteriormente, Pie-Ninot afirma que “la VD es la continuidad de la DV; es el análisis de la Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia” (Pie Ninot, 2011, p. 11). Carlos Aguiar Retes la resume expresando que la “Dei Verbum es el misterio de la Encarna-

ción, la palabra que se hace carne, el Verbo Encarnado, el Verbo Jesús y en la Verbum Domini la retoma como logos” (Aguiar Retes, 2012, p. 48), el Verbo eterno encarnado en Jesucristo, y en su reflexión expone que la Dei Verbum describe; y la Verbum Domini, confirma que la Palabra de Dios es Alma Teológica.

Con el propósito de centrar lo anterior en torno al compromiso del hombre en la Iglesia, se plantea hacer una reflexión de la responsabilidad que tenemos sobre el camino y la misión de todos los cristianos ante la Revelación de Dios, entendiendo que su Palabra es Palabra de vida eterna en un mundo nuevo y culturalmente en movimiento; un mundo en donde los hombres no niegan la necesidad de escuchar la palabra, pero también sienten la necesidad de que esa Palabra se adapte a los nuevos contextos.

La DV pretende que leamos de manera inteligente y creyente la Biblia porque es el alimento primordial de la FE, es la sabiduría de la vida. Por ello, es necesario ratificar que es urgente saber leerla acertadamente y no interpretarla erróneamente. Es importante reconocer, como lo expresa Fernando Sebastián, que los “cristianos debemos tener interés por conocer mejor nuestras cosas” (Sebastian, s.f.). La Revelación de la Palabra de Dios: “En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios (Jn 1,1-5)”, no es Palabra muerta; es el presente, es la luz que ilumina la vida, es acción, es la humanidad misma que escucha la Palabra y la transmite a todos los que quieran oírla: “Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo” (Ap 3,20).

Es necesario que entendamos el concepto de inspiración que es la clave para comprender el texto sagrado como Palabra de Dios en palabra humana. Carlos Aguilar expone que “la clave de toda interpretación es Cristo, es el Verbo Encarnado y los evangelios son la clave de toda interpretación” (Aguiar Retes, 2012, p. 54). En consecuencia, estamos hablando de la Biblia como la inspiración divina, que se convierte en fuente de agua viva para todos los creyentes o no creyentes. Esta relación

planteada entre Biblia y la Palabra de Dios se puede observar en la DV 11: allí se expresa que “la revelación que la Sagrada Escritura contiene y ofrece, ha sido puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo” (Artola, 2011, p. 11).

En consonancia con todo lo anotado, la VD propone desarrollar una nueva evangelización: una, que considere el nuevo mundo que rodea a la Iglesia, al nuevo hombre que tiene necesidad de escuchar una voz refrescante para su asfixiante vida; otra, que partiendo de la Palabra hecha carne y manifestada a todos, también sea actual y verdadera. Esto exige una renovación constante que impulse cambios paradigmáticos y que sea contextualizada, pues esta realidad no es ni será la misma de un pueblo a otro o de una cultura a otra. La Iglesia tiene una prioridad urgente. A este respecto, Antonio Fidalgo nos propone que “no hay prioridad más grande que abrir de nuevo al nuevo hombre de hoy el acceso a Dios, al Dios que habla y nos comunica su amor para que tengamos vida en abundancia (VD11-13)” (Fidalgo, 2012, p. 16).

Somos conscientes de que la VD invita a ver la necesidad que tiene la Iglesia para el mundo, ya que la Palabra de Dios no está dada solo a los creyentes, sino que desde los creyentes, puede llegar a todas partes. Por ello, debemos atravesar todos los espacios, los lugares, las personas, para que “la Palabra de Dios sea la luz de lo que el Señor quiere de nosotros” (Aguiar Retes, 2012, p. 56), una palabra que se recrea y se hace viva en la Iglesia, desde donde se hace imperiosa la necesidad de ofrecerla al mundo entero.

Hemos anotado que Dios se ha revelado a toda la humanidad y la *Verbum Domini* exhorta a que esta revelación llegue a todas las lenguas humanas, que no existan obstáculos que impidan oírla. Por lo tanto, nuestra responsabilidad será la de transmitirla, pues la Palabra de Dios no es exclusiva para unos pocos, sino que es dada a toda la humanidad. En ese orden de ideas, no debemos olvidar el recurso principal, que es precisamente el libro de los libros, la Palabra de la Biblia es Palabra de Dios. Juan Díaz expresa que:

No es ni que deba quedarse en una palabra del pasado, sino que, como insiste vivamente el Papa Benedicto XVI en la VD, es una palabra viva y actual, es necesario que tomemos con Fe las Sagradas Escrituras y las leamos con la Iglesia, el hombre vuelve a pasear con Dios en el paraíso (Díaz, 2015, p. 354).

La VD propone impulsar una pastoral viva. El mismo autor ratifica esta idea cuando enfatiza que es necesaria “una Nueva Pastoral que no es innovación sino humanizar al hombre desde la Palabra de Dios” (Díaz, 2015, p. 354). Es el alimento que el hombre de hoy necesita llenarse para sentirse cercano a Dios por medio del Verbo Encarnado. Así lo expresa el evangelio de Mateo cuando leemos: “No sólo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” (Mt. 4,4). Por consiguiente, el hombre del siglo XXI pide que la Palabra de Dios no sea “palabra muerta”, sino palabra que llena nuestros corazones.

Desde que Juan XXIII propuso el Concilio Vaticano II, buscó abrir las ventanas para que todo el mundo vieran lo que Dios quiere para ellos. El Papa, entendió que el hombre nuevo tiene vida cuando escucha a Dios en su corazón. Por esta razón, la Biblia se ha transformado en pan de vida para su vida. En otras palabras, no se puede separar Biblia y vida, porque aquella es Palabra de Dios y en ella podemos reconocer toda la sabiduría del Hijo de Dios. Es Fe manifestada, es carne viva para nuestra vida.

Benedicto XVI, con la Exhortación de la VD, nos invita a despejar una interrogante que siempre ha existido: ¿Qué es el hombre? Para responder a ella, no se puede prescindir de Jesús sin traicionarse a uno mismo. Así reconocemos que Dios sigue hablándole al hombre del siglo XXI y lo hace a través del Evangelio, que es Palabra que nunca se acaba.

Si aceptamos que la Palabra de Dios está en todas partes, debemos entonces reconocer que Dios pronuncia su palabra. La VD nos dice: “Dios sale al encuentro del hombre, lo busca para entrar en diálogo (VD 6)”; un diálogo que implica saber escuchar, pero que también implica

saber responder. Esta novedad ha existido desde siempre porque primero era la Palabra habitada en Dios, pero es una novedad porque, como hemos referido a cada momento, es una Palabra viva que se contextualiza y se adapta al hombre de hoy. Es necesario que reconozcamos que Dios propuso una alianza “y sale al encuentro de todos y lo hace de muy diversas formas (VD 26)”. El hombre tiene que aprender a reconocer esas formas; los hombres no podemos quedarnos con la idea de una Iglesia pasada; más bien debemos entenderla moderna, habitada en el presente, de suerte que alcancemos a descubrir que el Verbo encarnado, el Verbo de la vida, se encuentra en nuestra propia vida, nos habla desde siempre. Por ello, es preciso preguntarnos: ¿Sabemos escucharlo? o ¿Deseamos escucharlo? Estamos invitados a aprender a escuchar la voz de Dios con una mirada de vida para tener vida eterna. Es preciso diferenciar la voz de Dios, que es un Diálogo de Fe, con los diferentes ruidos que nos presenta el mundo moderno. Se puede confundir la Palabra de Dios con la palabra de cualquier hombre que no comunica nada. Si no oímos nada, probablemente no estamos ni siquiera cerca de la Palabra de Dios.

A menudo los hombres modernos decimos: “No tenemos tiempo”. No obstante, si analizamos sus vidas, nos damos cuenta de que no se trata de no tener tiempo, sino de no tener interés por algo que tradicionalmente se ha estancado en el pasado. El signo de los nuevos tiempos exige también que las experiencias se adapten a las nuevas realidades; es necesario crear paz, silencio. Esto permitirá crear un ambiente para saber escuchar la Divina Revelación que Dios y su Palabra nos quiere manifestar. Una analogía muy práctica es el hecho de que las familias modernas trabajan tanto para tener una casa, pero cuando la consiguen, no pasan tiempo en ella, pues tienen otros compromisos que no les permiten habitarla. En consecuencia, ese espacio llamado casa se encuentra vacío, lleno de objetos materiales, pero le falta ese calor de hogar. La casa de la gente de hoy es la ciudad, el trabajo, las reuniones, las diversiones, empero todas esas cosas están vacías de significatividad para la vida del hombre. Se puede entender por qué hoy las personas se sienten vacías cuando llegan a la Iglesia, aunque esta esté llena de historia. Esa fe no

les llega, no toca sus corazones; esa fe se ha vuelto lenta y, en muchos casos, caduca.

La revelación de Dios a los hombres de hoy

Nuestra reflexión gira en torno a la necesidad de vincular dos mundos que actualmente se encuentran en apariencia separados y que viven un antagonismo: Iglesia y mundo (las personas). Debemos analizarlos de una manera objetiva y conocer la realidad de sus desafíos, intereses, necesidades, aspiraciones y deseos. Desde este punto de vista, es menester comenzar a despejar nuevas perspectivas; de manera particular en el campo de la interculturalidad, que quizás presente visiones distorsionadas en cuanto a la relación Dios-Iglesia-hombre.

El hombre de hoy vive un mundo en constante movimiento y es absorbido por el trabajo, las diversiones, los amigos, la sociedad, etc., y a pesar de ello, busca desde su propio ser la Palabra de Dios que le habla, le aconseja, le guía. Surge entonces en este punto la pregunta: ¿Qué le debe la Iglesia al hombre de hoy?

Desde esta realidad, el nuevo mundo en que nos ha tocado vivir, es un mundo de muchas palabras; éstas vienen en forma de ritmos musicales como el rock, el reguetón, etc. La Iglesia, como servidora de la Palabra de Dios debe buscar que la Palabra sin perder su identidad de alimentar la fe, se encarne y dé sentido a la vida tanto a nivel personal como comunitario. Aquí cabe decir que las palabras musicales del mundo en el que vivimos alimentan la diversión pero que es superficial y momentánea. En cambio, las palabras musicales o no, que dan sentido a la vida son perdurables y producen alegría.

Al llegar a este punto nos encontramos con un gran reto al interior de las comunidades cristianas: las celebraciones de la Fe son realmente fiestas de la Fe, o son simples remedos de las fiestas que normalmente se dan en el medio cultural.

Una fiesta es un momento destacado en el tiempo para festejar la vida; cuando hablamos de la Fe, también se trata de un tiempo destacado con una característica fundamental y es que las personas desde la Palabra de Dios, la oración, la fraternidad y el servicio a los demás, han buscado conocer y experimentar en su vida a Cristo.

Cabe aquí hacer una reflexión unida a la anterior para afirmar que desde la vivencia de Cristo apoyada en el testimonio de los pastores, hemos de buscar que en las diferentes comunidades se vaya creando el sentido de iglesia; vale decir el sentido de pertenencia. Solamente así los creyentes son capaces de dar razón de su fe inculturizada de manera que se originen discípulos seguidores y testigos de Jesús.

Es necesario llegar a la correlación entre Palabra de Dios y Cultura; es en la tradición viva de esa cultura donde se encuentra el afecto, la sabiduría y la unión familiar. Mejor dicho, es allí donde se da la Palabra Encarnada: en la cultura y en la familia, o lo que ahora llamamos el “medio intercultural”.⁴ No es que la palabra desplace o suplante las realidades humanas, sino que, acogida por toda la realidad humana, va proporcionando la unión fe-vida, fe-cultura, pero también fe-ciencia, fe-economía, fe-política, entre otras. Así, la riqueza de la Palabra de Dios no se queda en un marco meramente religioso de momentos de celebraciones, sino que más bien penetra en todas las esferas de la vida.

Cuando lo celebrativo no se encarna en la cultura, se queda como una mera realidad ritual y lo meramente ritual no tiene forma. La cultura acoge la fe, la palabra anuncia la Fe; pero la cultura es la vida: aquí se encuentra fe entendida como relación con Dios, es decir, algo más que el rito. La fe dinamiza la cultura y esta, a su vez, es dinamizada por

4 “Suele identificarse diálogo como la palabra clave en la interculturalidad, cuya condición es el respeto mutuo entre las culturas diversas. Sin embargo, en muchos casos este discurso sigue pegado a la idea de que es la igualdad de circunstancias sociales la que, junto al respeto, puede llevar al diálogo”. <https://goo.gl/BaQ4YQ>

la Palabra de Dios: viene a ser el cuerpo de esa encarnación, es decir, el evangelio.

La cultura es un conjunto de redes. No se puede mirar aisladamente, por ejemplo, la familia, hay que verla vinculada pues se trata de inter-culturas (historias de los miembros de familia: abuelos, padres, tíos, que posteriormente se convierten en tradiciones), que se solidifican en una sola, cobijada por la unidad y convivencia entre todos. Es la armonía porque es aceptada.

Pablo VI expresa que “hay que ir a la raíz de la cultura”. No podemos olvidar que la fe se origina en la Palabra de Dios, y no se queda ahí, sino que tiende a la encarnación, es decir, a la generación de vida.

Por el sentido religioso, una familia puede aprender la oración, los sacramentos, prácticas de piedad, que se han aprendido; pero cuando hablamos de la fe es necesario estar atentos a los que nos enseña Jesús: no basta ser practicantes de acciones religiosas incluso muy bien hechas; sino que, hay que poner en práctica la Palabra de Dios: “No todo el que diga: Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos” (Mt 7,21).

En el mundo moderno, se debe buscar que se haga vivir, el amor, la afectividad, la sexualidad, pero teniendo en cuenta que Dios le da sentido a todo y, por lo tanto, pide cambios de vida concretándose en un proyecto en el cual la persona piensa en Dios, no simplemente en que hay que creer en él ciegamente, sino en un Dios en quien él vive su existencia (proyecto de vida).

Conclusiones

Al final de estas reflexiones, se busca dar pinceladas de acciones que la Iglesia y el mundo laico deberían asumir para lograr que la Palabra de Dios no se convierta en una Palabra muda y mucho menos en Palabra muerta y que tengan significatividad para la vida del hombre y la mujer de los tiempos post-modernos.

Si partimos del Vaticano II es porque se trata de que la Dei Verbum origina un horizonte desde el cual vemos lo que es la revelación del hijo de Dios hecho carne y que precisamente se revela en hechos y palabras y sigue exigiendo hechos y palabras de quienes lo acogen en la Fe.

En el documento de la *Verbum Domini* encontramos unos términos muy pertinentes que ponen en claro la reflexión que hemos intentado sobre la Palabra hecha carne y que sigue siendo proclamada para dar sentido a la vida de los hombres en la concreción de sus vidas.

El análisis realizado en torno a la importancia que la Iglesia le da a la Palabra de Dios Revelada a la humanidad a través de la Encarnación de su Palabra, manifestada y testimoniada en Jesús, ilumina el camino para dar testimonio de Fe de un Dios presente en la humanidad.

Se consideran como rescatables tareas que se deben continuar promoviendo a fin de que el hombre culturalmente moderno no pierda el horizonte de su Fe y su amor por la vida presente en Jesús, el Verbo Encarnado.

Las tareas sugeridas pueden ser:

- A la Iglesia le corresponde hacer un puente entre la celebración y la vida, es decir, ella debe favorecer, por el testimonio de los evangelizadores, que la palabra escuchada se vuelva Palabra de vida y que, al vivirla, se concrete en la manera de pensar, de juzgar y de actuar en la cultura.
- Con la sola proclamación de la Palabra, celebrada con toda solemnidad, la Iglesia no cumple con el servicio a la Palabra. Aquí cuenta de manera decisiva el testimonio de los evangelizadores como aporte para que los oyentes de la palabra pasen del mensaje escuchado al mensaje vivido.
- La palabra de Dios que se manifiesta a los hombres y es aceptada por ellos se hace carne en la cultura humana sin que la cultura suplante a Cristo quien, a la vez que es Palabra de Dios hecha

carne en la cultura, trasciende a la cultura. Conociendo la cultura se ayuda a despertar el interés de los hombres por la Palabra que da vida nueva.

- El oyente se vuelve transmisor por el testimonio y porque sabe dar razón de ella. Reconoce que la palabra al ser proclamada se hace acontecimiento, es decir, Cristo habla a todos los hombres de hoy sea cual fuese su cultura. No obstante, esa palabra proclamada y hecha catequesis en la homilía tiene que acontecer también en la manera de predicar, porque si el que predica no sabe correlacionar lo que dice el mensaje de la palabra con los oyentes, la palabra proclamada no llega a sus destinatarios. Para este fin, cuenta muchísimo el lenguaje como mediador, de suerte que en la cultura sea acogida la Palabra.
- Finalmente, se concientiza que en la cultura comprendemos que la Palabra se hace carne y habita en cada ser humano.
- Un campo vivo en el que se forja la cultura es el de la educación que tiene varios referentes: la familia, los alumnos, los docentes y el lenguaje y modos de vida vinculantes de la cibernética que no solo pone a prueba la transmisión de valores de la familia y comunidad educativa, sino que también exige una encarnación de la Palabra dadora de sentido y de vida. El tener presente esta perspectiva será un asunto posterior para investigar.

Bibliografía

- Aguiar Retes, C. (2012). La alegría y esperanza a la luz del Evangelio: la Palabra se hizo carne. A los 50 años del Concilio Vaticano II, de la Dei Verbum a la Verbum Domini. *CLAR*, 50(3), 47-59.
- Aranda, G. (2011). La palabra bíblica, camino de Dios al hombre y del hombre a Dios. *Scripta Theológica*, 43(2), 437-466.
- Artola, A. M. (2011). La verbum domini y la inspiración bíblica. *Revista Teológica Limense*, XLV(1), 5-24.
- Austen, I. (2015). *El gran reformador. Francisco, un retrato de un papa radical*. Barcelona: Grupo Zeta.

- Ben Cambell, J. (2004). *The God who speaks: Learning the language of God*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Benedicto XVI (2010). *Exhortación apostólica postsinodal: verbum domini*. Navarra: Verbo Divino.
- Biografías y Vida (s.f.). *Juan XXIII*. Recuperado de <https://goo.gl/6NHbAe>
- Díaz R., J. M. (2015). Leer la escritura: de la Dei Verbum a la Verbum Domini. *Anales Valentinus*, 2(4), 329-355.
- Fidalgo, A. G. (2012). De la Dei Verbum a la Verbum Domini, en la vida y en la misión de la iglesia. *CLAR*, 50(2), 8-25.
- Flannery, A., OP. (s.f.). *Vatican Council II: the conciliar and postconciliar documents*. Recuperado de <https://goo.gl/UiBQmR>
- Gimeno Gil, J. (2017). De la confrontación al aggiornamento en las relaciones entre iglesia católica y modernidad. *Sociología*, 32(91), 1-37.
- Juan Pablo II (1998). *Fides et ratio*. Roma: Vaticano.
- Margenat, J. M. (2000). *Escritos del Papa Juan XXII*. Madrid: Desclée Bilbao.
- Melgar, L. T. (2005). *Historia de los Papas: desde San Pedro hasta Benedicto XVI*. Madrid: LIBSA.
- Nueva Biblia de Jerusalén (2018). *Revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Pablo VI (1964). *Carta Encíclica: Ecclesiam Suam del Sumo pontífice Pablo VI*. Recuperado de <https://goo.gl/zVt2L9>
- _____ (1975) *Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI: Evangelii Nuntiandi*. Recuperado de <https://goo.gl/1vhJqr>
- Papa Francisco (2013). *Lumen Fidei*. Bogotá: Paulinas.
- Pie Ninot, S. (2011). Lectura teológica de la *Verbum Domini* de Benedicto XVI. *Revista Seminarios*, LVII(199-200), 11-24.
- Ratzinger, J. (2005). *Teorías de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*. Traducido por Marciano Villanueva S. Vol. 1. Barcelona: Herder.
- Rodríguez T. y Juan I. (2001). La exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* Testamento pastoral del Papa Pablo VI. *Revista Actualidad Catequética*, (189), 24-29.
- Sánchez R., G. (2011). Palabra de Dios y dogma: cuestiones dogmáticas en la *Verbum Domini* de Benedicto XVI. *Revista Teológica Limense*, XLV(1), 25-46.
- Schökel, L. A. y Artola, A.M. (1991). *La palabra de Dios en la historia de los hombres: comentario temático a la constitución 'Dei Verbum' del Vaticano II sobre la divina revelación*. Bilbao: Mensajero.

- Sebastian, Mons. F. (s.f.). *Dei Verbum, Entrevista de Ana Medina*. Recuperado de <https://goo.gl/NJRMQR>
- Secretan, P. (s.f.). *La encíclica Fides et Ratio, de Juan Pablo II. Sus principales aspectos filosóficos*. Recuperado de <https://goo.gl/rcQqNM>
- Universal (s.f.). *Síntesis de la encíclica Lumen Fidei*. Recuperado de <https://goo.gl/we4zDG>
- Zárate R., (2011). Cuestión bíblica, cuestión hermenéutica. Reflexiones para una lectura de la EA Verbum Domini. *Limense*, XLV(1), 85-116.

