The background of the cover is a close-up photograph of a tree trunk. The bark is dark brown and peeling in several places, revealing a lighter, fibrous inner layer. A small, delicate white spiderweb is visible on a thin branch extending from the trunk. The background is a soft-focus green, suggesting a forest setting.

**MEMORIAS
I SIMPOSIO INTERNACIONAL
DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA**

**Miradas acerca de la construcción
de lo humano en el siglo XXI**

Darwin Reyes Solís
Coordinador

MEMORIAS
I SIMPOSIO INTERNACIONAL
DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Miradas acerca de la construcción
de lo humano en el siglo XXI

Darwin Reyes Solís
Coordinador

MEMORIAS
I SIMPOSIO INTERNACIONAL
DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

**Miradas acerca de la construcción
de lo humano en el siglo XXI**



2020

MEMORIAS I SIMPOSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
Miradas acerca de la construcción de lo humano en el siglo XXI

© *Darwin Reyes Solís* (Coordinador)

1ra 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

INSTITUCIONES SALESIANAS
DE EDUCACIÓN SUPERIOR

CARRERA DE FILOSOFÍA

CARRERA DE TEOLOGÍA

ISBN: 978-9978-10-450-7

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

Foto de portada: Sebastián Reyes Santamaría

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, octubre de 2020

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

Presentación	
<i>Darwin Reyes Solís</i>	7
Ética: Perspectivas desde la narrativa bíblica	
<i>Jairo Alberto Henao Mesa</i>	9
El hombre como criatura divina y de dones según los mitos del antiguo Perú	
<i>Fabián Potosí C.</i>	35
El matrimonio como camino de espiritualidad	
<i>Anaís Leguizamo</i>	55
Ecoteología sobre la Amazonía	
<i>Fredi Portilla Farfán</i>	73
El cyborg como superación del hombre, una reflexión antropológica filosófica	
<i>Kleber Zuna Serrano</i>	85
Teología y mujer en tiempos de globalización	
<i>Patricio López</i>	101
Un método interpretativo “a pies descalzos” de los pueblos originarios andinos	
<i>Medardo Ángel Silva</i>	127

Éticas del despojo antropocéntrico. Más allá del reino de fines kantiano <i>Miguel Ángel Macías Moreno</i>	147
Reflexiones sobre las implicaciones éticas y axiológicas de la tecnociencia <i>Cristian Fernando Barreto Calle</i>	159
Desarrollo histórico-cultural de la excomunión <i>Roberto Guillermo Ríos Valencia</i>	179
Figuras eclesiológicas de la <i>Lumen Gentium</i> pre y pos conciliar. Pueblo de Dios -Cuerpo de Cristo-Comunión <i>Jeverson Santiago Quishpe Gaibor</i>	203

Presentación

Las memorias del I Simposio Internacional de Filosofía y Teología: Miradas acerca de la construcción de lo humano en el siglo XXI quiere ser un texto para el diálogo con la sociedad acerca de los temas que atañen a preguntas fundamentales que los seres humanos tenemos y que han sido debatidos por la teología y por la filosofía desde diferentes enfoques a lo largo de la historia y que hoy la Universidad Politécnica Salesiana anhela actualizar y poner en las manos de los lectores a través de diversas ponencias que fueron presentadas en dicho evento.

La filosofía y la teología desde nuestra institución salesiana hacen una labor continua de análisis, crítica y reflexión sobre diversas dimensiones de la realidad. Lejos de ser un recopilado de locuacidad sin sentido y alejada de la vida humana, la filosofía y teología sostienen una discusión continua sobre elementos vitales que implican de forma integral al ser humano. A pesar del paso del tiempo y la aparición de ciencias que abordan las dimensiones de la realidad de forma específica y precisa, el argumento filosófico/teológico sigue siendo un elemento recurrente en los ámbitos de discusión sobre lo humano.

El I Simposio Internacional de Filosofía y Teología fue realizado del 20 al 22 de noviembre de 2019, y surgió de la reflexión humana de ambas ramas del conocimiento sobre las Miradas acerca de la construcción de lo humano en el siglo XXI. El abordaje de la temática planteada se realizó desde cuatro líneas de reflexión que vinculan tanto a la filosofía como a la teología, estas son: Antropología, Epistemología, Hermenéutica y Ética, con el objetivo de generar diálogos permanentes entre la filosofía y la teología en el contexto contemporáneo.

Esta memoria de lo trabajado en el simposio cuenta con tres objetivos:

- Reflexionar acerca del sentido de lo humano como construcción filosófico-teológica en el contexto global.
- Repensar los sustentos epistemológicos y hermenéuticos del ejercicio filosófico y teológico para enfrentar los retos de una cultura globalizada.
- Comprender las múltiples formas de la acción humana desde la reflexión filosófica teológica en diversos contextos culturales

Consideramos fundamental volver a trabajar estos temas, mucho más en esta época de crisis mundial que atravesamos y que nos replantea el ser mismo de lo humano y de su relación con el mundo, con la vida, con el cuidado de sí mismo y el relacionarse con el otro. Las diferentes medidas tomadas en nuestros países para proteger la vida nos vuelcan a pensar en formas de vida nuevas que retoman los preceptos filosófico-teológicos para construir lo nuevo. Los viejos preceptos han de ser actualizados y ello exige debates como el mantenido en esta memoria

Queremos agradecer a los ponentes del Simposio que hoy nos han permitido publicar esta memoria: Doctor Jairo Alberto Henao Mesa, Máster Fabián Potosí C., Máster Anaís Leguizamo, Doctor Fredi Portilla, Doctor Kleber Zuna Serrano, Doctor Patricio López, Doctor Medardo Ángel Silva, Máster Miguel Ángel Macías Moreno, Doctor Cristian Fernando Barreto Calle, Doctor Roberto Guillermo Ríos Valencia y Máster Jeverson Santiago Quishpe Gaibor, A todos ellos y a quienes trabajaron en la ejecución del Simposio, gracias infinitas

Darwin Reyes Solís

Coordinador del Evento y de sus Memorias

Ética: Perspectivas desde la narrativa bíblica

Jairo Alberto Henao Mesa¹

Resumen

La labor del teólogo no podría ser inventar, sino ayudarnos a descubrir. Comenzando por la función de *memra*, la *palabra*, en la tradición bíblica, se pasa por dos modelos que sugieren el horizonte en que se habla de la dimensión ética del ser humano, en función de establecer las perspectivas de la convivencia y de la teleología humana. Esos dos pasajes son el relato de los “diez mandamientos” y el “mandato del amor” de Jesús. Finalmente, algunas conclusiones posibles en una perspectiva teológica.

Introducción: El valor de la palabra en la biblia

La narrativa bíblica, que nos determina de manera fundamental, comienza con un himno a Dios creador, reconocido como el relato de la creación (Gn 1). Me interesa la manera cómo está construido. Allí, “Dios habla”. El acto de creación de Dios se da por medio de la palabra. Es así como durante unas 10 veces, el primer capítulo reza el siguiente estribillo: “Y Dios dijo” (versos 3.6.9.11.14.20.24.26.29).

Según un antiguo documento rabínico del siglo II, el Targum Neófiti, al traducir al arameo la expresión del Génesis “Dios creó” (Gn 1,1), escribe “la palabra (memra) de Dios creó”. De esta manera, la fuer-

1 Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Magíster en exégesis bíblica del PIB-Roma. Doctor en Teología de la UPB-Medellín. Actualmente se desempeña como Profesor Titular de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de UPB. Autor de diversos artículos publicados en la Revista Cuestiones Teológicas, Revista Medellín, El Informador. Director y realizador del programa radial “La hora católica” de Radio Bolivariana 1110 am. ORCID 0000000337230769. Correo electrónico: alberto.henao39@gmail.com

za de la creación o del llamado a la vida reside en la palabra que sale del creador. De allí, se pasa a hacer una colación con los famosos diez mandamientos, exclamando: “Con diez palabras el mundo fue creado”. Este tipo de documentación antigua es muy rica porque nos permite percibir la perspectiva en que los textos eran traducidos y enseñados a la comunidad. Así pues, cada palabra pronunciada era como el llamado a la vida de cada cosa. Dicho de otra manera, si las cosas no fuesen pronunciadas no podrían existir.

En la misma línea está el Targum Ónkelos, dedicado a la traducción aramea de los textos que nosotros conocemos como la “Ley del Señor”, que físicamente se corresponden con los primeros cinco libros de la biblia. En realidad, agregan los expertos, el Targum Neófiti es subsidiario del Targum Ónkelos. Ambos siguen la línea trazada por la Sagrada Escritura para expresar la intervención de Dios, recurriendo al término arameo “memra”, la “palabra”. De tal forma que “memra”, “palabra”, es creador, revelador y salvador. Esa es una de las vías para que el EvJn haya denominado a Jesús como “logos”, “palabra”.

Esta información me resulta útil para el enfoque que daré a esta intervención, centrada en unas “palabras”, las cuales nos permiten “re-crear” la convivencia, “revelar” nuestra cosmovisión y no sería exagerado decir que ellas nos ayudan a iluminar estos tiempos de incertidumbre; en consecuencia, son salutíferas. Y para hacerme entender en el enfoque que quiero dar a estas citas, recuerdo las palabras de un profesor mío, hace muchos años, cuando manifestó:

En el lenguaje moderno, en todo caso occidental, la palabra tiene, como un agregado de sonidos, una función casi exclusivamente de portadora de significado; es decir, es como un fenómeno fonético, con cuya ayuda, los hombres pueden comunicarse entre sí; un vehículo que sirve al espíritu para expresarse. Tiene ante todo una función noética. Quien considera la palabra únicamente como la portadora y el intermediario de un sentido espiritual, no está capacitado para entender el significado del lenguaje en los pueblos primitivos. Allí la palabra es mucho más que un indicador de significado; ella no es simplemente una etiqueta secun-

dariamente puesta al objeto. El hombre primitivo concebía el mundo que lo rodeaba más bien como un todo. Él no distingue lo espiritual de lo material; ambos se apoyan uno en el otro íntimamente y, por consiguiente, no puede él distinguir claramente entre voz y cosa, entre representación y realidad. (Humberto Jiménez, p. 7).

Resulta importante destacar que la palabra que comunica algo, expresa también las realidades profundas de la existencia. No podemos saber nada del afuera, si no interiorizamos primero y pronunciamos luego, como un todo. Por esto debemos tener mucha delicadeza con las cosas que alguna vez se dijeron, en los pueblos antiguos, donde el valor de la palabra era muy superior al nuestro.

En igual sentido se manifiesta el profesor José Guillermo Ánjel, en un artículo dedicado a considerar la figura de Abraham en la biblia. Refiriéndose al hecho de cómo estos personajes a medida que caminan van renombrando las cosas o ellos mismos son renombrados; él explica:

El Dios del Antiguo Testamento se diferencia de muchos dioses de ese tiempo. Es un Dios, que en la medida en que se lo concibe, admite que el ser humano dude. Diría que es un Dios lento, que necesita ser entendido, que no se manifiesta como los de la mitología, en medio de un gran escenario, sino después de grandes reflexiones. No bastan las palabras sino lo que hay dentro y detrás de las palabras. Por eso hay que retirarse al desierto, discutirlo, para hacerlo un Dios evidente y no un reflejo de los deseos humanos. Abraham (como Moisés), se da un tiempo para entender el Orden de Dios y en esto se diferenció de muchos hombres que crearon dioses que representaran pasiones desbordadas, meros deseos, ansias de poder. El Dios de Abraham aparece en la medida en que la razón moral lo entiende. No es una aparición total, repentina, sino lenta, una luz que crece en la oscuridad. (José Guillermo Ánjel, 2007, p. 487)

En la tradición hebrea se dice que Abraham es el padre de los 32 caminos de la sabiduría, es decir, las 22 letras del alfabeto hebreo y los 10 numerales. Porque con ellos se pueden definir los conceptos y los cálculos precisos y las relaciones de continuidad y discontinuidad. Así, Abraham no hace su recorrido siguiendo lo que oye de Dios sino

lo que entiende de él, del mundo, de lo que hay en el nombre, detrás del nombre y en la perennidad de las cosas ya nombradas y definidas. Diríamos, entonces, que Abraham inicia su marcha sin ir al azar sino descubriendo, entendiendo lo que hay, las razones de lo nombrado y lo existente, lo que ya tiene explicación y aquello que se puede provocar con la palabra. Su tarea es la de encontrarse con lo que va definiendo, con lo que está en su camino y no ha sido nombrado; con lo que aparece una vez se nombra. (Ánjel, 2007, p. 487)

Muy al inicio de su artículo, el profesor Memo Ánjel nos entrega una definición hermosísima de lo que hace el hombre creyente; cuando nos relata la salida de Abraham de Ur de los caldeos hacia una tierra que sería suya, para establecer una familia, una historia, un futuro; Abraham sale. Toma distancia de su mundo. Allí había muchas cosas, pero no había claridad. Probablemente esto hace que Abraham se vaya. Quiere encontrarse con un espacio propio donde las cosas tengan sentido y contenido. El trabajo del hombre es nombrar, dar palabra a las cosas. El mundo de la confusión existe donde las cosas no se pueden nombrar, decir. Donde la palabra no juega un papel importante, dando sentido y contenido. Lo primero que hace Dios en el Génesis es nombrar. Incluso en el caso de Abram, Dios lo renombra Abraham (padre de la elevación, como se ha sugerido). Y del mismo modo hace el hombre. De nada vale tener si no se sabe para qué se tiene y qué relación existe entre lo que se tiene y lo que somos. Su solidaridad con el padre Teraj lo llevó a conocer su entorno y a hacer preguntas, las mismas que lo hacen salir. En las preguntas escuchó el llamado de Dios. Al principio no fue fácil. Llegó incluso a desobedecer, porque es muy difícil obedecer o pactar lo que no se entiende, lo que no tiene una razón obvia. Esto ocurrió cuando tomó por esposa a la esclava (Gn 16).

Aunque no siempre sea notorio, una de las cosas que más nos caracteriza como sociedad cristiana, comunidad que se ha ido forjando alrededor de una fe común, heredada, es el valor de la palabra. Nuestra fe, surgida en el acontecimiento de una persona llamada Jesús de Nazareth, es una fe caracterizada por el valor de la palabra para nombrar las cosas

y permitir, como lo dice M. Heidegger, que el ser aparezca. Después de los ritos, es la palabra el componente más determinante. Recogiendo las citas ya enunciadas, podemos decir que la palabra nos permite re-crear el mundo, saber que existe, descubrir su función, su teleología o finalidad. Como dirá José Guillermo Ángel, citando a Baruj Spinoza: “las palabras nombran y de saberlas nombrar nacen las cosas debidas... En el nombre el mundo se amplió” (2007, p. 482).

Hay un segundo aspecto que quiero resaltar en el comienzo de esta exposición: Existe también un pequeño y hermoso oráculo del profeta Isaías que habla acerca del camino que emprende palabra del Señor, la cual es pronunciada en el contexto de la fe del pueblo antiguo de Israel. El oráculo, muy reciente en comparación con otros textos del Antiguo Testamento, más o menos del siglo VI a.C., se expresa así:

Como bajan la lluvia y la nieve desde el cielo, y no vuelven allá, sino después de empapar la tierra, de fecundarla y hacerla germinar, para que dé semilla al sembrador y pan al que come, así será la palabra, que sale de mi boca: No volverá a mí vacía, sino que cumplirá mi deseo y cumplirá mi encargo. (Is 55,10-11)

Es evidente que para el momento de la pronunciación de este oráculo del maravilloso poeta y profeta Isaías, la comunidad no se entiende a sí misma sin la realidad de la palabra en su doble dimensión: Decir y escuchar. Esto es muy importante, porque es lo que nos ayuda a construirnos socialmente: Hablar entre sí y escucharnos, para que el horizonte de nuestra existencia se amplíe. La literatura científica suele decir que el lenguaje humano es uno de los rasgos más fuertes de su propia evolución, porque a diferencia de ciertos animales que hacen sonidos diversos, a través de los cuales comunican algo, el lenguaje humano es flexible y permite comunicar de una manera más reflexiva y compleja, no sólo acerca del mundo que nos rodea sino también acerca de nosotros mismos y de aquello que tocamos sin haberlo visto. La palabra, en cuanto lenguaje, está profundamente arraigada en la revolución cognitiva humana, iniciada, según tal literatura entre el 70 000 y 30 000

a.C.² En cierta manera la palabra es una forma de tocar la realidad que se oculta a los ojos.

Lo explicaré utilizando el esquema de otro teólogo, Antonio Artola, quien desglosa el uso de la palabra en una estructura de tres componentes. Él afirma:

El vocablo principal para designar la palabra en el A.T. es *dabar*. En la amplísima gama de su utilización semántica se pueden distinguir tres órdenes de significación. Ante todo, *dabar* significa el acto mismo de pronunciar una palabra o de hablar. Es lo que se puede llamar el momento de la locución. La segunda acepción se refiere al contenido noético o sentido de la palabra. En tercer lugar, *dabar* significa la cosa misma denominada por la palabra. En el orden de los sucesos, *dabar* es el evento en sí, el suceso histórico. (Artola & Sánchez Caro, 1995, p. 33)

En efecto, este esquema proviene de la lingüística analítica cuando diferencia en el acto del lenguaje tres dimensiones: *locución*, *inlocución* y *perlocución*.³ La *locución* es el acto de hablar, la *inlocución* es el acto lingüístico realizado cuando uno habla: Afirmar, mostrar, negar, cuestionar. La *perlocución* debe ser traducido por el pasivo de la acción: Cuando me enseñan algo, soy enseñado; cuando me afirman algo, soy informado, cuando alguien dirige a mí un insulto, soy insultado; es decir, la palabra pronunciada provoca su efecto, predispone al hombre para existir.

Eso hacemos los hombres todos los días. Hablamos y en el hablar, capturamos el horizonte del mundo, de la convivencia, hacemos de la existencia algo con sentido o sin sentido. No nos extrañen estas terminologías que estoy utilizando en mi discurso; ellas serán nuevas para algunos o conocidas para otros; en lo que a mí respecta, me permiten ordenar las ideas para hablar de lo que me he propuesto: “Ética:

2 En su exitoso libro *De animales a dioses* de Yuval Noah Harari (2019) se encuentra un hermoso pasaje literario acerca de lo que él considera fue la revolución cognitiva, ligada a la información, la reflexión, el chismorreo y la creatividad de imágenes irreales. Al menos este es su punto de vista.

3 También llamada dimensión *performativa* de la palabra.

perspectivas desde la narrativa bíblica”. Me quedo con tres cosas: La experiencia de fe que nos identifica, la experiencia de Dios que pasa por la experiencia de la palabra, la palabra que va dando forma al mundo que habitamos, se encarna, nos encarna. En efecto, la palabra es necesaria en tres dimensiones: Como acto material de hablar, por lo que ella porta, lo que ella realiza en nosotros.

El relato del Sinaí y del Horeb: Los mandamientos como primera gran narrativa ética del Antiguo Testamento

Cuando se estudia la filosofía de los griegos, nos enteramos que fueron los filósofos socráticos y estoicos, entre otros, quienes dieron mucha importancia a la reflexión ética, desde diversas orillas. Así, por ejemplo, la muerte de Sócrates está asociada con sus enseñanzas sobre la virtud y en contravía de las creencias ancestrales, lo cual fue considerado por sus enemigos como enseñanzas perversas para los jóvenes de entonces. Platón en sus diálogos el “Fedro” y “Menon”, nos habla de la belleza y de la virtud; y no son las únicas veces que trató distintos aspectos de este tema. Por su parte, Aristóteles escribe su famosa “Ética Nicomaquea”, uno de los tratados de ética más importantes de toda la filosofía antigua, o quizás de la filosofía a secas. El filósofo sostiene la premisa de que todos los hombres buscan la felicidad, por tal motivo, todos los seres buscan cumplir aquella finalidad para la cual existen. Las preguntas que para nosotros permanecen abiertas son estas ¿cuál es el bien del hombre? O ¿existen varios tipos de bien?

A lo largo de la historia occidental cristiana hubo muchos que hablaron sobre este argumento. san Agustín y santo Tomás de Aquino. En tiempos modernos podemos citar nombres como los de René Descartes, de quien Emmanuel Levinas dijo que fue un profeta. Las ideas de Baruch Spinoza, cuya obra es amplia, y de gran alcance intelectual. Emmanuel Kant, cuyo influjo aún no desaparece. Más cercanos a nosotros, cronológicamente, están pensadores como Max Scheler o el famoso norteamericano Richard Rorty, quien criticó aguadamente la filosofía de

corte metafísico y sostenía que el fin de toda investigación debiera ser el hacernos más felices permitiéndonos afrontar con mayor éxito el entorno físico y la convivencia. Con estas referencias quiero manifestar que el pensamiento humano nunca ha estado distante de la reflexión ética.

Eso mismo ocurre con la “palabra” bíblica, de uso en las comunidades creyentes y de discusión en diversos ambientes intelectuales. Para esta parte me apoyo en lo que ya he escrito para mi tesis de doctorado en Teología, llamada: “Sufrimiento y mística. Lectura del libro del Éxodo” (2012), en un aparte dedicado al estudio de los “diez mandamientos”.

El relato de los mandamientos del libro del Éxodo, no son la única narrativa con un horizonte de reflexión ética, que se encuentre en los primeros libros bíblicos o en el resto de la biblia. Sin embargo, constituye el pasaje más importante y del cual dependen muchos otros implícita o explícitamente. Además, uno de los más efectivos, porque ha llegado a construir la conciencia de “ser al lado del otro” de cada cristiano que habite este planeta. Si hablo de los mandamientos a un cristiano que habite en Japón, en el sur de África, en la Patagonia, en Europa o en las islas remotas, me entenderá de lo que estoy hablando. Como narrativa ha sido muy efectiva. Como palabra que cumple las tres dimensiones descritas por Antonio Artola, es genial. Me voy a fijar rápidamente en tres partes que nos permiten comprender esa narrativa:

El contexto

El libro del Éxodo narra la historia de un pueblo que vivía en Egipto, donde fueron acogidos por largos años, en épocas de hambrunas (Gn 42,1-2; Ex 1,1). Egipto era un país donde se podía encontrar alimentos y espacio para vivir. Sin embargo, instalado allí el pueblo hebreo seguía siendo un grupo de inmigrantes. Fue hasta que llegó un faraón o dos (Ex 1,8; 2,23), y percatándose del peligro de este creciente número de inmigrantes, decidió mandar asesinar a todos los varones recién nacidos (Ex 1,15); o extremar la crueldad (Ex 1,10-11; 5,17-18). En ese contexto, surge un líder que está relacionado tanto con la familia real como con los

hebreos y, luego de una experiencia espiritual, toma el asunto como propio y decide ayudar a los hebreos a salir de aquel lugar de esclavitud, de no vida, de inhumanidad (Ex 5,1). Luego de muchas situaciones el pueblo logra salir y emprender el camino hacia alguna parte, dónde poder vivir en condiciones diversas (Ex 13,16). Esto tampoco fue fácil, porque en algunas partes del camino quiso regresar al pasado, a las condiciones de servidumbre, con tal de tener un poco de comida y agua (Ex15,24; 16,3; 17,3). Así, en medio del conflicto interior, logran llegar a un lugar denominado Sinaí (Ex 19,1-2), lugar habitado por tribus madianitas, pueblos que vivían continuamente la experiencia de la libertad, porque no eran tribus sometidas a ningún otro pueblo; iban y venían según lo demandaran las necesidades. Allí, según el relato, comienza a darse la experiencia espiritual más radical que hayan podido vivir: Es el encuentro con la palabra de Dios (Ex 19,3-9). A partir de ese encuentro las cosas ya no serían iguales, porque esa palabra que fue encontrada, o que les salió al encuentro, les permitió construir su historia particular de pueblo y los principios fundamentales de su teleología. De hecho, el libro del Éxodo no nos dice que hayan encontrado una tierra. El relato se queda en el haber encontrado la palabra que les permitiría ser comunidad en cualquier tierra futura. Ese es el contexto general de tal relato.

*El relato*⁴

El relato de los “diez mandamientos” lo encontramos en dos partes de la biblia, el libro del Éxodo (20,1-21) y el libro del Deuteronomio (5,6-22). Con algunas pequeñas variantes, como la del mandamiento del sábado y la forma como cada texto concluye, son los dos testimonios más completos de ese cuerpo narrativo. En general, se pueden dividir en cuatro partes,⁵ como sigue:

4 La explicación amplia de los mandamientos, en la perspectiva de quien expone, se puede encontrar en: Henao (2012).

5 Pasaré por alto el epílogo de ambos textos, para el Éxodo los versos 20,18-21; y para el Deuteronomio el verso 5,22.

Noción fundamental (Ex 20,2 // Dt 5,6):

Yo soy el Señor tu Dios que te hizo salir de Egipto, de la casa de esclavitud.

Nociones relacionadas con la identidad (Ex 20,3-7 // Dt 5,7-11):

No harás (tendrás) para ti otros dioses, aparte de mí.

No harás para ti ídolo de toda figura que está en los cielos, debajo de (ellos), y de aquello que está en la tierra y debajo (de ella), y de lo que está en el agua de debajo de la tierra.

No les rendirás culto a ellos, y no los servirás porque yo soy Yahvé tu Dios, Dios celoso, que castiga el pecado de los padres sobre los hijos, hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian.

No alzarás el nombre de Yahvé tu Dios con vaciedad, porque Yahvé no dejará en impunidad a aquel que alce su nombre con vaciedad.

Nociones relacionadas con la familia (Ex 20,8-12 // Dt 5,12-16):

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 hija ni tu hijo, 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 el día del sábado, y lo santificó.

Dale importancia a tu padre y a tu madre para que se alarguen tus días sobre la tierra que Yahvé tu Dios está dándote.

Nociones relacionadas con la convivencia social (Ex 20,13-17 // Dt 5,17-21):

No matarás.

No cometerás adulterio.

No robarás.

No responderás contra tu prójimo un testimonio falso.

No desearás la casa de tu prójimo, ni desearás la mujer de tu prójimo, ni su siervo ni su sierva, ni su buey ni su asno, y todo lo que sea de tu prójimo.

La noción fundamental

Una de las peores cosas que ha ocurrido con este precioso relato es que nos ha sido enseñado como si se tratara de una especie de meteorito caído de no sé dónde y que se nos impone como un esquema per-

verso de alguien que está arriba para alguien que está abajo. Nada más alejado de su naturaleza que ese malentendido. Tengo la vaga sensación de que durante muchos siglos el cristianismo ha predicado que la biblia es la palabra de Dios, pero no hemos hecho el suficiente esfuerzo por entender en qué sentido ella es llamada palabra de Dios. Y por eso ha sido convertida en un meteorito.

Los mandamientos surgen como parte de una experiencia profunda del caminar por la historia de un pueblo. Los mandamientos, primer cuerpo sistemático de pensamiento ético del Antiguo Testamento, no se entienden sin el contexto de esclavitud, inhumanidad, negación de un horizonte existencial en que están inscritos. Naturalmente, al decir que surgen de una experiencia profunda entiendo la experiencia humana y trascendente de quien camina por la historia; en todo caso, no son fruto mítico de una imposición foránea a la existencia misma, aunque el estilo literario del texto haya sido perversamente interpretado así.

El primer enunciado es para mí el más importante: La idea de unas palabras fundamentales que expresan la dimensión ética de la existencia surgen en la experiencia más radical de la libertad. ¡No ser esclavos! ¡No estar sometidos! Justo porque esa condición se da, la palabra pronunciada da forma al pueblo, a la convivencia, a la alteridad. “Yo soy el Señor que te hizo salir de Egipto, de la casa de esclavitud”; esta es la afirmación más importante que da soporte al horizonte moral y ético de la biblia. A Dios solo se le puede comprender en unas coordenadas de libertad, y ser pueblo sólo comienza a ocurrir una vez que no se está encadenado o sometido. Pero la libertad no surge como una creencia personal, “hay que tener a otro que legitime esa creencia. El otro común como principio de certidumbre. El otro para enfrentar las propias ideas, los hechos, eso que sucede” (Ánjel, 2007, p. 486). En la experiencia de la libertad nacen lo que llamamos ética y moral porque la libertad no es hacer lo que se quiere sino actuar con base en lo que se entiende bien. Este enunciado me lleva a la primera conclusión: No puede haber reflexión ética sin historia y no hay historia de hombre libres en quienes aún tienen mentalidad de esclavos. La ética no es producto de un escri-

torio o de un laboratorio, hace referencia al caminar del hombre por la existencia misma, descubriéndose a sí mismo, su esencia humana en contraste con quien está al lado, de cara a Dios.

Las nociones relacionadas con la identidad

Se trata de cuatro mandamientos que también han de ser comprendidos en el contexto más amplio del Antiguo Testamento. La caracterización de Dios, allí, es distinta a la de otras divinidades, porque es creador de la vida, libera al oprimido, se deja escuchar en los grandes interrogantes de la vida. Lentamente el pueblo va aprendiendo que a Él no se sirve ni con sacrificios humanos, ni con ausencias de justicia y compasión, sólo por citar dos escenarios de los grandes textos proféticos. Por tanto, lo mejor es que Dios no tenga representación material, que indicase el estar sometido como lo está un esclavo. El rito da cabida a la palabra que esclarece; además, su nombre no se pronuncia con la misma vaciedad con que se pronuncian los nombres de las demás divinidades. Decir ¡Dios! es nombrar a aquel que está en lo más profundo de la existencia, motivo por lo cual es necesario prestar oído de manera adecuada y diferenciada. Esto es lo que da identidad al pueblo antiguo de Israel, porque ese Dios solo puede ser asociado con la libertad y con la claridad de las acciones humanas. En el contexto antiguo de Israel son cuatro mandamientos apodícticos que podemos renombrar así, si utilizamos un verbo, “cuidar” en positivo:

- “Cuidarás que solo Dios sea el garante de la libertad”.
- “Cuidarás de la presencia de Dios para que no sea fuente de manipulación”.
- “Cuidarás tu relación con Dios para que no sea servil o esclavizante”.
- “Cuidarás con tu palabra el nombre de Dios para que no haya vaciedad”.

En efecto, pudieron haber sido más, pero el antiguo pueblo de Israel consideró, en su propio contexto, que allí estaba la esencia de su identidad libre. Tal vez nosotros podríamos agregar: “No matarás a

nadie en nombre de Dios”, “no te burlarás de la identidad de nadie en nombre de Dios”, “no te enriquecerás en el nombre de Dios” y cosas parecidas que nos están haciendo perder el sendero como hombres de fe.

Las nociones relacionadas con la familia

En el centro de los mandamientos hay una mención especial de los actores familiares. La familia era la base de la sociedad. No había este individualismo enfermizo en que queremos existir actualmente. La vida y la libertad eran fruto del vivir y aprender a vivir en familia. Por eso, en el primer mandamiento familiar la palabra es dirigida al padre de la tribu o del clan para que su papel en el día del descanso sea como el de Dios, generando la libertad, según el libro del Deuteronomio (Dt 5,12-15), o siendo como el Dios que crea la vida, según el libro del Éxodo (Ex 20,8-11). Él debe procurar el espacio de la no esclavitud al hijo, la hija, los siervos, los animales, los forasteros y todos los que habitan en su tienda. Y, también, la palabra es dirigida al hijo, probablemente cuando el padre y la madre ya son ancianos y no tienen manera de seguir el liderazgo de la casa (Ex 20,12 // Dt 5,16). En ese momento el hijo recibe el testigo que le habilita como continuador del edificio familiar. Por tanto, se apela a su corazón para que sea grato, capaz de reconocer las canas del anciano y sea compasivo con su debilidad, porque la vida es transmisión por medio de aquellos que nos han precedido (Libro de Proverbios). La familia es el primer rostro de la convivencia, si no se tiene este rostro ¿cómo reconocer los demás? Por ello la ética es un asunto de la comunidad como hogar de la vida. Fijémonos que esto es muy profundo. Es una especie de medicina contra esta locura de vida que llevamos donde el olvido, el descuido y la explotación son las características más importantes.

Las nociones relacionadas con la alteridad

Estos son cinco mandamientos, escritos también en forma apodíctica: “No, no, no, no, no”. Pero, si los transformamos con un verbo en positivo, por ejemplo, “cuidar” quedarían así:

- “Cuidarás la vida, la propia y la de tu hermano”.
- “Cuidarás la familia, la propia y la de tu hermano”.
- “Cuidarás el fruto del trabajo, el propio y el de tu hermano”.
- “Cuidarás el buen nombre, el propio y el de tu hermano”.
- “Cuidarás el deseo, así no te traicionará convirtiéndose en motivo de violencia contra tu hermano”.

Vistas así, las palabras que llamamos mandamientos son refrescantes, geniales. Nos hablan acerca de la alteridad. La vida como una construcción posible en contextos de convivencia pacífica, del cuidarnos unos a otros. Si la teleología es habitar la tierra de la libertad, son necesarias las coordenadas de la convivencia. Son palabras que, como lo decíamos al principio, nos ayudan a expresar la vida, en ellas el mundo se amplía. Sabemos el nombre de cada cosa que compone la existencia y podemos convivir, caminar juntos, habitar la tierra, donde quiera esté ella.

Adicionalmente, reconozco que podrían haber sido nombrados otros, pero el antiguo pueblo de Israel hizo experiencia de estos como los fundamentos esenciales para estar con el otro, para que la vida fuese posible. Hoy podríamos incluir algunas palabras nuestras, fruto de nuestra experiencia de Dios: “No contaminarás”, “no destruirás el bosque natural”, “no despreciarás al inmigrante” ... etc.

La prolepsis del amor de Jesús en el evangelio de Juan: Horizonte fundamental de la ética iluminada por la fe cristiana

Quiero cambiar de plano narrativo y adentrarme en un evangelio que es conocido por todos, al menos genéricamente, porque saben que existe y con él se ha predicado en nuestras comunidades: El evangelio de Juan.

Esta es una narración compuesta por un artista de la palabra, a quien conocemos simplemente con el nombre de Juan. Fue san Ireneo de Lyon, en el siglo II, quien rescató del posible olvido a un evangelio que se distanciaba un poco de los otros tres reconocidos como canó-

nicos por las comunidades primitivas. El EvJn es diverso en lenguaje, perspectiva narrativa y particularidades literarias. Podemos decir que está compuesto por una serie de prolepsis que se van sumando y presentando a lo largo de la narración hasta que al final son resueltas todas en los eventos de la pasión y muerte de Jesús. Las prolepsis son una manera griega de hablar, en las que con figuras de algún tipo se anticipa el futuro de un argumento. Quien escucha detenidamente o quien lee pacientemente logra ir anticipando lo que será el futuro, en este caso de la narración. La más conocida por todos, es ese estribillo que repite el evangelista san Juan: “No ha llegado mi hora” (Jn 2,4b); y todos ya anticipamos que está hablando de la hora de la cruz.

Me quiero fijar en una de esas prolepsis, relacionada con el amor que revela Jesús. La primera vez que aparece, la encontramos en el diálogo de Jesús con Nicodemo. Dice Jesús: “Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (Jn 3,16). Ciertamente, no se trata de que Dios mandó otro meteorito a esta historia, llamado mundo, para que fuera sacrificado y así satisfacer la sed de venganza divina, por medio de un acto escandaloso: entregar a un inocente. Realmente, el evangelio de Juan es mucho más profundo y se requieren otros elementos para interpretar correctamente sus diálogos.

De nuevo, la prolepsis aparece en el relato de la última cena, que se inicia en el capítulo trece, con estas palabras: “Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo” (Jn 13,1). Acto seguido, Jesús que había invitado a sus discípulos a una cena, asumió la actividad de un sirviente, y tomando agua y toalla lava los pies de los discípulos, lo cual era un gesto de acogida a los invitados, pero realizado por uno de los criados, de los sirvientes de la casa. Jesús mismo deja el puesto de —señor de la fiesta— para figurar como un siervo en medio de la fiesta.

Si comparamos los dos versos, nos encontramos con palabras similares o iguales: amor excesivo, al mundo y una referencia implícita a la muerte misma. Al menos esos tres elementos se repiten.

Cuando llegamos al capítulo quince, el cual funciona como un gozne, una bisagra de todo el relato, pasaje denominado por la metáfora de la vid, Jesús les dice once veces a sus discípulos que deben permanecer en Él (cinco veces), permanecer en su amor (tres veces), que su palabra permanezca (una vez), permanecer en el tronco (una vez), permanecer el fruto (una vez). Esto es muy importante porque muestra el itinerario de la permanencia en alguien, es decir, ser habitado por alguien. Luego de esa insistencia en el “permanecer”, Jesús expresa su gran palabra, su gran mandamiento: “Este es mi mandamiento: Que os améis unos a otros como yo os he amado” (Jn 15,12). Y luego puntualiza: “Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos” (Jn 15,13). A partir de ese momento, hay unas escenas conocidas como la despedida de Jesús y el relato de la pasión, muerte y exaltación.

Esas son tres prolepsis que se reclaman mutuamente. Cuando uno lee toda la obra de Juan se da cuenta de la actitud con la cual vivió Jesús, según ese evangelista: De una radical apertura, desafío y entrega. “Apertura” porque caminó por los márgenes de la fe: Nicodemo (Jn 3,1-21), la samaritana (Jn 4,1-42), el hijo del funcionario romano (Jn 4,46-54), el tullido de la piscina de Betzatá (Jn 5,1-47), la mujer adúltera (Jn 8,1-11), el ciego de nacimiento (Jn 9,1-41), etc. No tuvo reparos en abrirse a ellos a tiempo y a destiempo. “Desafío” porque enfrentó constantemente a las autoridades que no entendían sus signos, particularmente el del templo, cuando echó a los vendedores y cambistas (Jn 2,13-22) y las curaciones en sábado (Jn 5,10). Y, de “entrega” porque esto finalmente le permite al evangelista mostrar cómo va suprimiendo su “yo” y poniendo por delante el “tú” de los otros. Su destino será fatal. En estas coordenadas se entiende la prolepsis del amor extremo: Jesús amó hasta el extremo, es decir, olvidándose de sí, suprimiendo su propio yo. Invita a los discípulos a amar de esa misma manera. Y al principio del evangelio, en un

discurso se nos dice, que de igual manera ha amado Dios al mundo. Es decir, se suprime a sí mismo y permite la entrega de su Hijo.

Este pequeño segmento lo he subtitulado así: “La prolepsis del amor de Jesús en el evangelio de Juan: Horizonte fundamental de la ética iluminada por la fe cristiana”. Y espero que resulte obvio después de la rápida síntesis del evangelio. Es la supresión del yo, reencontrándose en el otro como se recorre la filosofía fundamental, es decir, la ética.

Conclusiones

Como ya lo sugerí, la ética suele ser un discurso perteneciente a la filosofía, pero no por ello está ausente de los grandes relatos de la antigüedad puesto que no se separaban las cosas en aquellos tiempos. En realidad, la ética es una transversalidad que afecta a todos los saberes en la medida que ellos son la reflexión del ser humano e implican la convivencia. Particularmente, en los relatos bíblicos, que testimonian el origen de nuestra fe, contienen una profunda reflexión ética.

La ética bíblica como expresión de la teleología⁶ común

La narrativa bíblica, y por ello los cuadros que he seleccionado, no hace un estudio sobre el ser humano, como lo puede hacer en abstracto la antropología filosófica, o clínicamente la biología, tampoco se ocupa de las operaciones y funciones como lo podría hacer la psicología o la medicina, sin embargo, son narraciones que se dirigen al hombre y ha-

6 Con “teleios” se decía en griego la finalidad de algo. Esta es una palabra utilizada en los evangelios, por ejemplo, cuando san Mateo dice “Sed vosotros “teleioi” como el padre vuestro celeste “teleiós” es” (Mt 5,48). ¿Cómo se traduce? Las biblias suelen decir “perfecto”, pero esa no es la mejor traducción. De nuevo, en san Juan, Jesús dice: “Todo está “tetelestai”, e inclinando la cabeza entregó el Espíritu” (Jn 19,30). Imaginemos la idea: Tener la misma orientación de Dios (en Mateo), todo ha llegado a su horizonte de realización (en Juan). Así hablo de la “teleología” común. La orientación o realización común de los seres humanos.

blan al hombre. Y no al hombre aislado, ensimismado, sino al hombre en relación con otros hombres, las cosas, y hasta con Dios. Por tanto, hablan al hombre en el horizonte de una determinada cosmovisión irrefutable por cualquier otro saber. Hay una manera precisa de ver nuestro pequeño mundo, nuestra historia, nuestra participación con otros en la existencia.

Si tomamos como ejemplo el libro del Éxodo, donde están las famosas palabras llamadas mandamientos, es ante todo una narración enmarcada en la historia, que delata facetas de sufrimiento, conflicto, lucha y esperanza. En tal sentido tienen la función de sanar y restablecer el espíritu mancillado por la esclavitud. No se ocupa del ser humano en sí mismo, para definirlo como objeto de estudio, sino que en la manera como traduzco los mandamientos enfatiza valores emocionales como la piedad, la libertad, la vida y el amor al prójimo como formas simples de convivencia. Me siento deudor de dos pensadores que me han ayudado a mirar las cosas de este modo: Martin Buber en “Tú y yo” y Emmanuel Levinas en “De otro modo que ser o más allá de la esencia”.

Según Buber, el acceso a la realidad no pasa por los dualismos, lo bueno y lo malo, el sujeto y los objetos, la vida personal y la vida pública, la realidad y la teoría. Hemos de hablar nuevamente del espíritu del hombre, abierto a la trascendencia, al misterio de la existencia. El ser del hombre acontece en los diálogos y encuentros. El mundo no es para mí un objeto, sino el sujeto análogo de una relación. El otro ser humano no es para mí un “ello”, sino el tú en el que mi “yo” logra comprenderse, es informado. En tal sentido se hace necesario decir que la relación acontece de forma verdadera en tres modos que el hombre establece: La relación con el otro hombre y que se asume en la fuerza de la palabra. La libertad como espacio donde el “yo” y “tú” se encuentran. Y el testimonio que es percibido, privado de sonido, pero no de palabra y de presencia (Gordillo, 2006, p. 200).

Según Levinas, mientras la antropología filosófica es demasiado teórica, la ética es más práctica porque permite ver al hombre abierto a los demás hombres, a cuestiones como la relación, la justicia, la posibi-

lidad de realización de la existencia con el otro al lado. En tal sentido, la narrativa bíblica, al menos en los dos modelos que he recuperado, se comporta en igual sentido poseyendo un lenguaje intencional, más que teórico. Quiero decir con ello, que el hombre es ante todo comunicación para con aquellos que lo circundan.

En el caso de los mandamientos no se argumenta teóricamente, y hasta el infinito, por qué no se pueda matar a otro hombre, destruir su familia, dañar el fruto de su trabajo, arruinar su buen nombre o mantener un límite en la manera de desear, lo cual es aparentemente muy obvio. Sin embargo, el conjunto de esas palabras me permite observar algo: La única manera posible de habitar la tierra, cualquier tierra, tener una teleología común, consiste en descubrir aquello que me vincula al otro y que ha de ser reflexionado, vivenciado en la “sustitución”. A eso es a lo que podemos llamar lenguaje intencional o comunicativo. Es palabra pronunciada por el mismo hombre para re-crear el mundo en que existe (García, 2006, pp. 189-196). En tal sentido, es una ética que nos permite escuchar y escucharnos.

La ética bíblica como experiencia de la persona y del sujeto: rostro y responsabilidad

El p. Karl Rahner, en su libro *Curso fundamental sobre la fe*, nos dice algo que me tomo muy en serio acerca de los términos primeros que facilitan tanto a la filosofía como a la teología su expresividad: *La relación personal con el otro* (y con Dios), *la historia dialogística con el otro* (y con Dios), *el llamado a una realización* (en un horizonte de salvación), *el concepto de responsabilidad* ante los otros (y ante Dios), implican que el hombre es ante todo *persona* y *sujeto* (p. 44). Entonces, toda palabra humana, que se origina en estos modos de relación y diálogo, es al mismo tiempo palabra humana y revelación de Dios. Eso es lo que sucede con las palabras que denominamos mandamientos. No necesitamos malentenderlas como meteoritos caídos del espacio. Porque el cielo no es algo que pertenezca a la geografía de los espacios sino a la geografía del

corazón, para utilizar una imagen del Papa Benedicto XVI (Homilía de la nochebuena de diciembre 24 de 2007. Basílica san Pedro en Roma). Porque somos “persona” tenemos un rostro, una historicidad, con la que salimos al encuentro del otro, de una u otra manera; o alguien nos sale al encuentro. Y porque somos “sujeto”, esa salida hacia el otro conlleva una responsabilidad o irresponsabilidad que facilita o dificulta la vida.

Por consiguiente, dice el p. Karl Rahner:

Evidentemente tales maneras de hablar hacen una llamada a la -buena voluntad- del oyente. En efecto lo que él ha de oír no es lo que reside inmediatamente en el concepto como tal. Más bien, esos conceptos, por la esencia de la cosa, son referencia a una originaria experiencia fundamental del hombre acerca de su subjetividad y personalidad, a una experiencia fundamental que ciertamente no se da de manera en absoluto muda sin reflexión, pero que tampoco viene dada con lo que podemos decir mediante las palabras y, por tanto, no está adoctrinada desde afuera. (2007, p. 45)

Al decir persona, me situó en el mundo, al decir sujeto me situó como persona responsable.

La ética bíblica como expresión de la vocación de encuentro

En la prolepsis del EvJn, acerca del amor, esto se hace más evidente. Porque la manera como el autor nos presenta allí a Jesús no es la de una persona haciendo discursos que diseñan teóricamente lo que es el hombre. Más bien, presenta una noción del dinamismo profundo que salva al hombre, del que es portavoz. Jesús fecunda la noción, la desarrolla, la aplica en diversos ámbitos de la vida humana, con un propósito final: La idea del primado del otro en Dios. En perspectiva, Jesús se adelantó a nuestro tiempo marcado por tantos individualismos y esta crisis de relación humana; tiempos sin vocación de encuentro. Con su accionar sensible mostró que el egocentrismo no puede ser el modo de realización humana. Ciertamente, no hay en la narrativa bíblica discurs-

sos abstractos, sino descripciones de la sensibilidad como portadora de la comunicación: en contacto con el que está próximo, abierto a su necesidad, instalado en su mundo, siendo con él realidad mundana, pero ante todo realidad humana.

Como he tomado el modelo del EvJn, he de decir que todos los personajes que interactúan con Jesús en el EvJn están en la orilla de la realización existencial: Nicodemo que no entiende, tiene miedo y busca a Jesús de noche (3,2), la samaritana por ser enemiga (Jn 4,9), el hijo del funcionario porque es un hombre con una fe centrada en lo eurístico del milagro (Jn 4,48), el tullido porque es un hombre sin esperanza (Jn 5,7), la adúltera por ser alguien fácilmente enjuiciable (Jn 8,7), el ciego de nacimiento porque es un hombre sin luz (Jn 9,1), los discípulos porque simplemente son sus pequeños hermanos que se equivocan una y otra vez (Jn 18,8). En todas estas escenas, la sensibilidad de Jesús es comunicadora de su amor, él se suprime y da espacio al otro, vive la vocación del encuentro más radical. Por consiguiente, su testimonio del amor sana la crisis del “entre”, la crisis de la relación. Su amor y fe son portadores de dos cosas que son enunciadas en el prólogo: La paternidad de Dios que cobija a todos los seres humanos y la filiación que nos hace hermanos.

Se me permita decir una cosa que observo en este evangelio, particularmente en el pasaje de la mujer adúltera: Jesús percibe primeramente a esta mujer como un ser vivo, y no solo como un ser pensante, al cual aplicar todas las teorías existentes. En virtud de ello, la compasión es anterior al juicio. Frente a los hombres que querían matarla, descubre que su moralidad es subjetivamente enfermiza y no logra situar al otro como hijo de un mismo Padre. Con justa razón el prólogo del evangelio había anticipado esto: “pero a cuantos le recibieron, les dio el poder de ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre” (Jn 1,12).

Si dejamos de leer las acciones de Jesús en el EvJn como las de un marciano, y vemos en él al Hijo del Hombre, expresión que también está presente en la narración, y juntamos las expresiones fundamentales del prólogo con las del capítulo quince, en la metáfora de la vid, nos encon-

tramos con que esta enajenación personal de Jesús surge en la voluntad y el deseo. “Voluntad” porque prima la intención del otro. “Deseo de Dios” porque la donación de sí mismo al otro está marcada por la finitud humana, y sólo en cuanto ese deseo sea de Dios será más pleno. Así entiendo que en el “Diálogo con Nicodemo” describa su propia entrega, su propio amor, con estas palabras: “Tanto amó Dios al mundo que entregó a su propio Hijo para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (Jn 3,16).

Dicho de otro modo, cuando el evangelista nos comunica las palabras de Jesús “ámense los unos a los otros como yo los he amado”, “habiendo amado a los suyos los amó hasta el extremo”, se entiende también allí el acontecimiento de Dios en el sentido de que “tanto amó Dios al mundo que entregó a su propio Hijo”. Esta supresión del propio “yo” es lo que grita el desahuciado en las calles, el enfermo ante los sistemas de salud, el empobrecido ante el rico, el inmigrante ante el ciudadano. Cuando uno está en las cloacas de la vida, grita al que está arriba, ¡póngase, por favor, en mi lugar! Y eso fue lo que hizo Jesús: Llevó al extremo la dimensión ética del ser humano en un horizonte de sustitución del propio “yo” y a favor siempre del “tú”. A eso lo llamo “La ética bíblica como vocación de encuentro”.

La ética bíblica como hetero-responsabilidad v/s defensa de un cuerpo doctrinal o auto-referencialidad

Me preguntarán por qué insisto en este asunto y les presento la respuesta. Porque desde la perspectiva de la narrativa bíblica, la ética no es el discurso sobre la auto-referencialidad que me hace gritar ¡soy bueno! ¡no me equivoco! o la referencialidad con respecto a un cuerpo doctrinal, sino que es la palabra que surge en la hetero-referencialidad, entendida como el cuidado amoroso del otro. Pasajes clave de la narrativa bíblica no hablan de la perfección sino de la gracia, la gratuidad que nace en la libertad. La de Dios y la que surge en el hombre. Jesús de Nazaret comprendió a Dios desde el exterior suyo que eran las personas,

particularmente aquellos que más sufrían en el margen de los sistemas; y así comprendió que Dios estaba en él y él era su palabra. Sé que esto es muy teológico, pero también comporta una dimensión ética que nos permite refrescarnos en esta pesada cultura del nihilismo, del subjetivismo ramplón o del violento adoctrinamiento pseudo-religioso: Tres cosas que son igualmente deshumanizantes.

El discurso ético pésimamente sustentado es muy peligroso porque también mata, como matan las armas: Eso lo vivió el pueblo antiguo de Israel que llegó a sumar más de 613 mandamientos, según el rabino Hillel, en el siglo I d.C. Eso lo vivió el cristianismo en épocas oscuras del pasado. Eso lo padecen cristianos de todos los pelambres y de otras religiones, en el presente, incluso en el mundo secular, donde la impostación ética está dejando de ser reflexión y se convierte, día a día, en una forma de someter o de ejercitar el poder. Abjuro de ello porque pienso en lo que aprendo de Jesús crucificado. Si la reflexión ética no es capaz de convertirse en palabra que me ayuda a vivir la alteridad, entonces está hueca. Somos receptivos y diseñados para vivir junto al otro y esto implica que nos descubramos, nos sustituyamos. En “Tú y yo” dice Buber (1969): “No hay un yo en sí, sino sólo el yo de la relación yo-tú y el yo de la relación yo-ello” (p. 8). Con ello advertía que tenemos dos posibilidades: O somos personas que dialogan o somos cosas que se sobreponen. Agregando Gordillo:

Desde esta perspectiva, Buber cuestiona el problema del objetivismo intelectualista que se expresa en la ciencia y que se presenta como un paradigma del conocimiento objetivo. Este objetivismo se hace patente cuando la relación que se establece con el otro no es una verdadera relación de alteridad, ya que el otro se convierte en objeto, no en otro yo...Pues bien, esta crisis en la relación, que plantea el objetivismo, se manifiesta actualmente en varias esferas del conocimiento tales como la ciencia, la tecnología y la religión. (2006, p. 203)

Tanto en el pasaje del Sinaí que he utilizado, como en la breve presentación del EvJn, veo al otro como portador del sentido de mi existen-

cia; es mi hogar. Y la palabra reflexionada nos permite dar consistencia a la vida. Ese fue el propósito global de mi discurso. La narrativa bíblica, como alma de la Teología, también presta un servicio muy importante a la cuestión ética que nos inquieta en cuanto palabra pronunciada para comprender el mundo. Me apoyo una vez más en Ángel:

El trabajo del hombre es nombrar. Y en la medida que nombra, encuentra las cosas que componen el mundo. Esto lo decía Filón de Alejandría, quien creía en que las palabras no sólo dotaban al mundo de sentido sino de contenido. Porque, realmente, el hecho de que haya cosas no quiere decir que haya mundo. Es decir, de nade vale tener si no se sabe para qué se tiene y qué relación existe entre eso que tenemos y nosotros mismos. (2007, p. 482)

Se dice que la visión de la historia del viejo pueblo de Israel se bloqueó porque se quedaron pensando simplemente en un pedazo de tierra como la finalidad última de la relación con Dios y en unas acciones morales en referencia a un cuerpo doctrinal, en función de su propia subjetividad. No obstante, Jesús también fue un miembro de aquel pueblo, sus discípulos lo fueron, y son ellos los que nos testimonian el desbloqueo de la concepción de esa historia particular en el horizonte de una historia común en cualquier tierra, en la que el cuidado del otro y lo otro sustituye el sentido del propio yo: Y, así nos habla de Dios y nos habla de la ética, alcanzando esto a ser un principio universal, que nos rescata en esta hora crítica de humanidad. En el año 2016, en la Iglesia de la Sagrada Familia de Barcelona, Pilar Rahola, prestigiosa periodista, quien se considera a sí misma no creyente en Dios, reconocía:

Porque los valores cristianos son valores universales que entroncan directamente con los derechos humanos. Por supuesto, me refiero a la palabra de Dios como fuente de bondad y de paz, y no al uso de dios como idea de poder y de imposición. Pero, con esta salvedad pertinente, el mensaje cristiano, especialmente en un tiempo de falta de valores sólidos y trascendentes, es una poderosa herramienta, transgresora y revolucionaria; la revolución del que no quiere matar a nadie, sino salvar a todos.

En la perspectiva del cristianismo, este principio de la sustitución del propio “yo”, ha dado sentido a la existencia de muchas personas. Y en eso consiste la contribución ética de esos relatos. No soy más responsable porque me sienta más bueno en relación con mis propios actos. Soy más responsable cuando descubro al otro y a lo otro frente a mí, como mi propio yo. Junto a todas las éticas que se propongan, la visión que la fe cristiana ofrece es un desafío de valor incalculable que ha sido probado por tantos, un viaje hacia el centro de la humanidad misma.

Bibliografía

- Ánjel Rondó, J. G. (2007). *Abraham, un camino, un inicio siempre. Sobre los espacios y las palabras*. En *Cuestiones Teológicas*, 34(82), 481-490.
- Artola, A., & Sánchez Caro, J. M. (1995). *Biblia y Palabra de Dios*. Estella: Verbo Divino.
- Buber, M. (1969). *Tú y yo*. Trad. Horacio Crespo. Buenos Aires: Nueva Visión.
- García, J. A. (2006). Sobre la antropología de Levinas. En Juan Fernando Sellés (Ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX (I)* (pp. 189-196). Pamplona: EUNSA.
- Gordillo, L. (2006). *Buber: Un humanista trascendente*. En Juan Fernando Sellés (Ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX (I)* (pp.197-219). Pamplona: EUNSA.
- Harari Y. N. (2019). *De animales a dioses*. Bogotá: Random House Editorial.
- Henoa Mesa, J. A. (2012). *Sufrimiento y mística: Lectura del libro del Éxodo*. Medellín: UPB.
- Jiménez, H. *El misterio de la palabra*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Rahner, K. (2007). *Curso fundamental sobre la fe*. Trad. Raúl Gabas. Barcelona: Herder.
- Rahola, P. (2016). *La patria del corazón*. Texto del pregón Domund 2016. Recuperado de: <https://bit.ly/2V0mx5M> (18/11/2019).
- Sagrada Biblia (2011). Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. Madrid: BAC.

El hombre como criatura divina y de dones según los mitos del antiguo Perú¹

Fabián Potosí C.²

Y que allí en Tiahuanaco el Haçedor (...) concludo, a cada nación dio la lengua que avia de hablar y los cantos que avían de cantar (...). Y acavado de pintar y hacer las dichas naçiones y bultos de barro dio ser y ánima a cada uno por sí, así a los hombres como a las mujeres. (//). Y que concludo el Açedor las jentes y naciones, y dar traças y lenguas (...) el Haçedor, a quien en lengua d'estos yndios le llaman Pachayachachi y por otro nombre Titiuiracochcan, que quiere decir yncomprehensible dios. (Molina [1572] 2010, pp. 36, 38)

Introducción

Para este ensayo, algunas preguntas básicas podrían guiar nuestras reflexiones acerca del tema propuesto que se basa en el análisis de

-
- 1 Me refiero a los mitos sobre el origen del mundo en los reynos del antiguo Perú o Tawantin suyu. Estos relatos son denominados fábulas, niñerías, vanidades, cosas donosas, cosas ajenas a la razón, noticias antiquísimas, burlerías, etc. Estas “antiguallas” fueron recopiladas por los primeros cronistas durante la segunda mitad del siglo XVI e inicios del XVII. Muchos de ellos fueron grandes quechuistas lo recogía de fuentes nativas y lo traducían al romance; otros utilizaban intérpretes, generalmente pertenecían al pueblo y a las élites.
 - 2 Maestría en Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito. Doctorando en Filosofía Iberoamericana, Universidad de Granada, España. Docente de la Universidad Central del Ecuador y de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

las crónicas y vocabularios de la época colonial. Documentos y época que se los debe considerar como punto de partida para cualquier estudio serio acerca del mundo, del hombre o del pensamiento de los pueblos precolombinos. La primera pregunta implicaría, ¿Qué es el hombre? ¿Cómo se manifiesta el hombre a través de los relatos sobre el origen del mundo? ¿Qué elementos le constituyen como tal? ¿Qué clase de posibilidades posee y qué finalidades debe cumplir como portador de dones tanto materiales como espirituales? Como portador de ciertos dones especiales ¿Qué tipo de relaciones se establecen entre el hombre y los demás entes que participan de su mundo?

Los relatos coloniales que tratan acerca del origen del hombre y del mundo nos presentan la imagen de una criatura formada a imagen y semejanza de su Hacedor. Es un ser dotado de bienes materiales y espirituales que le posibilitan relacionarse con distintas entidades creadas por su mismo dios. Entre otros dones que recibe de su dios se manifiestan dos pares de ofrendas que le particularizan en el conjunto de otras criaturas. El primer par alude al cuerpo y al alma que le configuran al hombre como un todo y ser social. El segundo se refiere a traza y lengua, elementos que le facultan una relación constante con una serie de cosas de su mundo, le constituyen como un ser sensitivo, afectivo y cognitivo.

El hombre y su constitución elemental

Según los mitos, el hombre se halla formado por dos constituyentes esenciales y relacionados, cuerpo y alma (Cfr. Las Casas, 1958, p. 433). Otros cronistas mencionan el espíritu y el ser; no obstante, a partir de los mismos relatos no es posible deducir claramente sus significados. Es necesario recurrir a los diccionarios y a las traducciones de los catecismos, pero aquí ya nos enfrentamos a las denotaciones teológicas cristianas escolásticas. Varios de esos contenidos y nociones se derivan de las políticas asumidas en el Concilio de Trento y particularizadas en los tres Concilios Limenses, durante la segunda mitad del siglo XVI. Estos acuerdos fueron tomados en la Ciudad de los Reyes. Y simultáneamente,

o inmediatamente, o posteriormente fueron escritos o traducidos a las lenguas generales del Virreinato del Perú: quechua, aimara o puquina.³

El cuerpo y sus manifestaciones

Conforme con los cronistas, el cuerpo es hecho o de piedra, en losas (Betanzos, 1987, p. 11; Sarmiento, 1988, p. 43) o de barro (Molina, 2010, p. 36). Aquí se debe considerar que la piedra y el barro son elementos sensibles y susceptibles de moldearse, denotando una posibilidad creativa y estética, presente en la arquitectura y en la cerámica puquina.

Entonces, para entender la concepción de cuerpo en su sentido original es necesario recurrir a un idioma nativo⁴. Para ello se acude a los diccionarios de la lengua quichua colonial. En ella, la noción de cuerpo se expresa bajo cuatro términos relacionados entre sí. Estos vocablos manifiestan distintas condiciones y cualidades: *runay*, *ukhu*, *aycha*, *aya*. Acerca del sentido de estos términos, véase Potosí (2018, pp. 271-307).

Runay

El término *runay* se refiere al cuerpo humano vivo y sensible, al todo o a sus partes. Los ejemplos de González Holguín atestiguan algunos casos inferidos, “*Runaymi nanan*, o *nanahuanmi*. Doler algún miembro, o todo el cuerpo” (1993, p. 256). Este término cuando alude a los miembros del cuerpo es sinónimo de *uccu*, “*Runay huañunmi*, o *vcuycuna cucuncayspa*. Los miembros tengo sin sentido de entomecidos” (1993, p. 178).

De igual forma este vocablo porta la raíz que denota al ser humano, en general y en su totalidad, “*runa*: persona, hombre o mujer” (Va-

3 La obra de Oré de 1607, “*Rituale, sev Manuale*” es un ejemplo de lo mencionado.

4 Utilizo el término nativo (Del lat. *natīvus*.), según la RAE, con el significado de propio o relativo a un lugar determinado o específico. Para este ensayo, entre estos idiomas se consideran al quechua, aimara y puquina.

lera, 2014, p.160). Según González Holguín, también denota la idea de algo concreto, entidad contable, un evento lúdico “runaycunakta churaycucuni. Tantearse, ponerse los tantos [puntaje] en el juego” (1993, p. 123). Finalmente, la palabra en cuestión se refiere también a lo afectivo, amoroso. Valera (2014, p. 206) presenta un significado que alude al sentimiento de deseo frente a un tipo de amor sublime, “amor mundano (...), runay”. Por su parte, González Holguín señala que runay corresponde al contexto del galanteo, “(...) runay ñini. Requebrar [cortejar] (...) runaycuni. Enamorarse” (1993, p. 323) (Ver mito cañari hermanos y mujeres).

Ukhu

El segundo, ukhu, conforme a los ejemplos arriba presentados se refiere a una parte del cuerpo sensible. En este caso se torna sinónimo de runay. Además, ukhu denota significados de vigor, textura y placer.

Aycha

En los documentos coloniales los términos ukhu y aycha aparecen juntos. En este contexto, ukhu y aycha se podrían concebir como sinónimos. Siendo así, las dos palabras señalan la relación entre el vigor, los placeres y el mundo. Esta particularidad fue notada y registrada por los gramáticos coloniales. González Holguín nos ofrece unos ejemplos: “aychaçapa runa, vcuçapa runa: hombre fornido, carnudo, rehecho (...). Aychay mallcuchihuan, llulla pacham mallcuchihuan, la carne y el mundo me engañan” (1993, pp. 80, 224). Se hace notar que el término pacha, mundo, se halla ligado a la idea de falsedad, apariencia, vano, engañoso, etc., esto ya es producto de la irrupción religiosa cristiana.

Pero la interpretación de los documentos coloniales y la reconstrucción semántica permiten deducir que la díada cuerpo-mundo es pertinente al hombre y sociedad puquinas. Esta relación es dable considerando el entorno natural agresivo pero bondadoso, bajo ciertas con-

diciones. Asimismo, los dos términos en cuestión denotan la posibilidad de transformación de una especie en otra o de una materia en otra diferente. Pero dicha mutación ocurre después de una actividad cumplida, en tiempos diferentes y en determinadas condiciones. Los mitos mencionan que, una vez que la deidad les asigna un lugar de origen, pacarina, a cada nación, los principales con su gente se dirigen a su sitio. Aquí deben fundar, poblar y reproducirse.

Aya

El término *aya*, alude a una forma específica del cuerpo; en esta condición significa cadáver. Esto denota muerte, expresada mediante la palabra quechua *wañuy*. Siendo así, *wañuy* y *aya* se halla relacionados. Según los mitos, esta noción compleja de *wañuy-aya* se hallaría dentro del concepto de desventura, mala fortuna, expresado en el vocablo *chiki*. Así, la idea de infortunio se presenta en dos niveles, a nivel general y a nivel particular, *pacha-kutiy* y *aquy-raki*, respectivamente. Ambos denotan que el mundo que en sí contiene al hombre es susceptible de mudanzas inesperadas o inevitables. Esta concepción de mudanza del mundo implica destrucción, dolor, soledad, desplazamiento de un lugar a otro; también denota la idea de renovación de la vida.

i) *Pacha-kutiy*

La fortuna general se expresa con los vocablos *pacha cutiy* y *pacha tikray*; ambos conllevan sentidos similares. A partir del sentido de estas dos palabras, se postularía que esta mudanza es algo necesario para instituir un nuevo orden; aún más, su manifestación debe evidenciarse en la naturaleza y en las palabras, para memorias futuras⁵ (Cf. Molina, 2010, p. 38). Así, por ejemplo, el jesuita Diego González Holguín registra varios ejemplos con sus significados:

5 Su presencia destructiva queda registrada en la naturaleza: terremotos, sequías o erupciones volcánicas. González Holguín expone, “Nina pachachuti. El fin del mundo por fuego” (1993, p. 270).

Pachacuti, es infortunio general de muchos (I, p. 16). Pacha cuti, pacha ticra. El fin del mundo, o grande destruicion, pestilencia, ruyna, o perdida, o daño común (I, p. 270). Fin, o gran mudança de las cosas. *Pacha ticray* o *pachacutin* o cabo del mundo, o de un pueblo por terremoto, o gran pestilencia. (1993, pp. 16, 270, 525)

ii) *Aquy-raki*

La concepción de desgracia particular es expresada con los términos *accoy-raqui* o *tiyuy-raqui*. (González Holguín, 1993, p. 16; Valera, 2014, p. 46). Estos términos, conllevan la noción de soledad, ausencia o de muerte. Se presenta en dos contextos referidas a ciertas formas sensibles del cuerpo. Uno de ellos posibilitaría mencionar que la desaparición de uno conlleva la continuidad y mejoramiento del otro o la culminación de un gran acontecimiento. Los mitos acerca de los hermanos cañaris y el de Taguapaca son muy ilustrativos. En el otro caso, se puede señalar que los mitos son evidentes al mostrar que luego del desastre los cuerpos cobran un nuevo significado y de relevancia para la familia y la comunidad. El caso de Tanta Carhua es muy significativo o las “capachas” mencionadas por los arqueólogos.

El alma (el ser y el espíritu)

El segundo constituyente básico del hombre es el ser, el alma o el espíritu. Es un don divino entregado por Con-Titi Viracocha durante el acto de creación del mundo. Pero este don requiere como condición necesaria un cuerpo acabado y semejante al de su creador. El mito de los cronistas enfatiza esta condición como necesidad previa. Cieza de León, en el Señorío expone, “dicen que hacía otras cosas Mayores, porque dio ser a los hombres y animales” (2000, p. 32). El relato de Molina señala dos elementos que se le asignan al cuerpo, “Y acabado de pintar y hacer las dichas nasçiones y bultos de barro dio ser y ánima a cada uno por sí, así a los hombres como a las mujeres” (2010, p. 36). Por último, Sarmiento explicita de forma análoga, “[Viracocha] los tornó a hacer de su estatura (...), y formados, les dio espíritu” (1988, p. 44).

De las tres citas se pueden ya ofrecer algunos postulados. La entrega de este don se concibe como una de las cosas más trascendentales que permite diferenciar del resto de los entes creados por la divinidad. El ser es un don que se entrega a un ente vivo en movimiento: hombres y animales. El par ser y ánima se halla presente en los humanos, hombres y mujeres. El término espíritu solo se halla referido a los humanos. Lo que particulariza a estos tres vocablos es que denotan entes vivos humanos. No obstante, las crónicas nos permiten postular que la concepción de ánima se halla relacionada con la idea de la inmortalidad como consecuencia de la existencia de un dios.

De igual forma, en el texto de Cieza de León, en el Señorío (2000, p. 28) se halla información que permite inferir que tres términos se relacionan entre sí o el sentido de uno lleva a otro: ánima, songo y corazón emerge una primera posibilidad. Ánima solo corresponde al humano. De acuerdo con los diccionarios antiguos, la idea castellana de corazón se expresa mediante dos términos distintos que aluden a entes diferentes: sonco y puyhuan. En el diccionario de González Holguín aparecen estos dos vocablos, “Puyhuan. El coraçon de los animales, coraçon bestial. Puyhuan sonccoyok runa (...). El hombre como bestia sin entendimiento (...). Coraçon de personas y animales. Soncco” (1993, pp. 298-299, 461). Los datos presentados permiten sostener que puyhuan significa corazón de los animales. Soncco denota corazón de los hombres. En algunos casos, sonco se refiere a los dos entes, además es polisémico. Cotejando esta información con la de Cieza se podría postular que ánima, referido a lo humano se puede expresar o por lo menos se relaciona intrínsecamente con la palabra sonco.

No obstante, los mismos diccionarios nos ofrecen otro significado y otro término como sinónimo. Así, en González Holguín tenemos, “Ñati, o soncco. Lo interior del alma. Tucuy ñatihuan. Con toda mi alma, o voluntad y entrañas” (1993, p. 258). De esto emergen ciertos problemas. En el primer ejemplo se dice que songo denota lo interior del alma, es una parte. La pregunta sería, ¿qué lo contiene y cuál es el término

general para denominar el conjunto. Para el segundo ejemplo, los diccionarios y los sacrificios rituales indican que ñatin alude al todo y se halla distribuido en varios órganos vitales (Cfr. Molina, 2010, pp. 44-47).

La complejidad y la no comprensión que mencionaba Cieza de León, se reflejan en los distintos vocablos que escribe Domingo de Santo Tomás, “Aníma por la cual vivimos, camaquenc, o fongo, o camaynin (1994, pp. 12, 115). Pero para la práctica evangelizadora, dentro del discurso quichua se utilizó la palabra castellana ánima.⁶ Este dato nos permite entender que la concepción de alma, expresada mediante tres términos quichuas alude a una potencia que denota vida, existencia, vitalidad o energía. Entonces la idea de alma se relaciona directamente con varios términos quichuas: ñatin, sonco, causay, callpay, camay. Todos estos cinco vocablos se hallan intrínsecamente relacionados y aluden y denotan un ser vivo humano con posibilidad de uso de sus facultades sensitivas y cognoscitivas.⁷

El intento por acercarse a la concepción del alma conduce a los gramáticos y religiosos a exponer otros términos pero que calzan en el reino celestial teológico católico. Nuevamente acudimos al diccionario de González Holguín y allí encontramos el término nuna formando parte de algunas frases de contenido teológico escolástico, “Nuna, spiritu. Yuyak nuna, el alma. Mana alli nuna, el demonio. Alli nuna, el ángel bueno. Antay quiru nuna, ángeles inocentes como el niño, o puros” (1993, p. 263). Se debe tomar en cuenta que la palabra está en el diccionario, pero los textos religiosos escritos en quichua presentan los términos castellanos del panteón cristiano como dios, alma, ángel, demonio, etc. Lo que salta a la vista de los ejemplos presentados, es que al alma se la concibe como una entidad pensante, referida al nivel cognoscitivo: yuyak nuna, si esta es su particularidad en el ser humano, por lo tanto, el hombre puquina o quichua es un ser pensante. Actualmente, varios autores aluden a estos términos, pero proponen la expresión kama y

6 Al respecto puede verse la obra de Taylor (2003).

7 Véase Potosí (2018, pp. 281-285).

sus derivados para referirse a ánimo vital (Depaz, 2015, pp. 211-219). Mi objetivo es interpretar exclusivamente los datos que emergen de los mitos incas, por ello, solo menciono el estado de la cuestión.

El hombre como participante de los dones

En el tema anterior se postuló que el hombre aparece como una criatura destinada a recibir dones especiales como el ánimo, ser o espíritu. Cieza, en su Señorío, da a entender que la entrega de estos dones, por parte de la divinidad es concebido como cosas Mayores en bien del hombre, “porque dio ser a los hombres y animales; y que, en fin, por su mano les vino notable beneficio” (2000, p. 32).

Según los mitos, el hombre también recibe otros dones especiales que le permiten relacionarse con los diversos entes que configuran su mundo y existir en él. Estos dones se podrían clasificar en materiales y espirituales, siguiendo la misma taxonomía de los mitos. Entre los dones materiales se hallan los trajes y adornos de diferenciación social; comidas y simientes. Incluso, conforme al mito de Molina, el Sol les entrega a los incas “el sumtur paucar, y el champi (...) insignias y armas” (2010, p. 38). Acerca de los dones materiales y espirituales véase Potosí (2018).

Los mitos Molina señalan que dios entrega diversos dones a los hombres, “concluyo [la creación], a cada nación dio lengua que avía de hablar y los cantos que habían de cantar, y las simientes y comidas que avían de sembrar” (2010, p. 36). El mismo Molina en el segundo mito menciona la recurrencia de dos dones especiales, “concluyo el Açedor las jentes y naciones, y dar traças y lenguas (...) vino por el camino de la çierra” (2010p. 38). Nos centraremos en estos dos presentes, trazas y lenguas. Primeramente, la idea de traza se halla referida necesariamente a la noción de original.

La noción de traza y original

El término, traza denota varios sentidos. A partir de los relatos y contextualizándole en los distintos textos míticos, es posible inferir algunas ideas⁸.

a) *La noción de traza*

Una primera idea alude a los ejemplos y normas que portan los hombres para la consecución de algo. Este algo, en el caso de los incas, puede referirse a la necesidad y acuerdos para llegar a la tierra prometida, el Cuzco. También es posible relacionarlo con la responsabilidad de reverenciar a su dios. El encuentro entre el Sol, que es la representación misma de Con-Titi Viracocha con Mango Capac, corroboraría esta concepción. El mito de Molina sugiere esta idea, “Tenedme por padre y por tales hijos os jata, y así me reverenciaréis como a padre” (Molina, 2010, p. 37). Esta exhortación se plasma en la frase, *intip churin*, hijos del sol. Condición que solo correspondía a los incas nobles y esto permite la distinción entre gobernantes y el pueblo.

Otra idea se podría referir a la invención, planes y recursos que los hombres disponen para realizar un fin. Este fin se deriva de la intención y acción mismas de Con-Titi al crear a los hombres. De la crónica de Sarmiento de Gamboa es posible conjeturar la idea de finalidad, “Pasado el diluvio y seca la tierra, determinó el Viracocha de poblarla segunda vez” (1988, p. 42-43). A partir de este acto, surgen los hombres portando distintos donativos y efectuando su éxodo. Una vez en la tierra asignada como su *pacarina* debe multiplicarse y cultivar la tierra. La autoridad al morir se transforma en un nuevo cuerpo deviniendo ente tutelar sagrado del linaje.

Ahora, el concepto de traza le es asignado al hombre. Los mismos textos señalan que para llegar a la perfección de algo se requiere de

8 Covarrubias, en su diccionario, menciona varios sentidos de traza: modelo, arquetipo, conjunto de normas o indicaciones para hacer algo de manera perfecta.

trazas, es decir modelos o arquetipos. En términos concretos, la arqueología y las crónicas demuestran que los incas utilizaban las maquetas de barro para planificar y edificar sus ciudades o pueblos. Finalmente, la noción de traza que se refiere a la revisión constante de un proyecto. Este acto de perfeccionamiento se manifiesta en el segundo éxodo de los incas desde Pacari-Tampu hacia el Cuzco.

Pero ahora ¿cómo se entiende y a qué alude la palabra traza según los diccionarios quichuas coloniales? La palabra traza se deriva de trazar y ésta según Valera se la representa con “vnanchani. Señalar, hacer figuras, entender, considerar, trazar” (2014, pp. 174, 350). Los dos primeros términos aluden a actividades prácticas y manuales. Los tres últimos vocablos se refieren a actos cognoscitivos. Se puede considerar que se refiere tan bien al campo cognoscitivo que González Holguín lo corrobora, “Traças. Hamutaycuna. Traçar. Hamutani, o hamurpayani” (1993, p. 682). Estos dos verbos señalan lo ya expresado en el primer ejemplo, en el segundo caso. El mismo González Holguín nos ofrece otro ejemplo en el que se nota la relación o denota ingenio, inventiva y su relación con la lengua, “Traçador. Mañoso, o resabido. Vee (kallu)” (1993, p. 682). Pero los sentidos de traza, ¿cómo se manifiestan en el término kallu? Veamos el ejemplo del gramático González Holguín, “Kallu. El hombre abil y yngenioso para todo. Kallu. El que inuenta de repente traças para hacer lo dificultoso, mañoso y apañado para todo” (1993, p. 132). Esta palabra es constantemente referida a la habilidad y dicha como rasgos particulares del hombre. El mismo González Holguín señala: “Dichoso en sus traças y pretensiones que todo le sale bien. Vsapu, o allinniyoc ymantapas yachacuchik” (1993, p. 488).

De la cita quiero resaltar dos términos. El primero es “Vsapu” que, de acuerdo con los cronistas, los peruanos le asignaban este nombre al mismo dios. Acosta señala al respecto, “confiesan un Supremo Señor y Hacedor de todo, al cual los de Pirú llamaban Viracocha, y le ponían nombre de gran excelencia, como Pachacama o Pachayachachic, que es creador del cielo y tierra, y Usapu, que es admirable” (2002, p. 302).

El otro término que es necesario poner de relieve es “yachacuchik” que se deriva del verbo yachakuchiy. Su significado lo proporciona González Holguín, “Yachacuchini. Efectuar, ejecutar, hazer que tenga efecto, o facilitarlo” (1993, p. 361).

b) La noción de original

De acuerdo con los documentos de la época, una tercera idea, quizá la de mayor jerarquía es la que indica que la palabra traza implica un género mayor, se trata del término original. En este caso, el sentido de original le corresponde al dios creador, entendido como un demiurgo. Entonces, lo original, pese ser algo divino no implica lo perfecto y acaba sino más bien un proceso de perfectibilidad y en periodos distintos. Por ello, el hombre aparece en su primera creación en la obscuridad, disforme, gigante y rebelde. En la segunda creación, lo original se relaciona con la idea de perfección, claridad y semejanza (Sarmiento, 1988, pp. 40-43). También es posible deducir que la idea de original implica mejoramiento y revisión constantes.

Ahora bien, la noción de original se relaciona con la idea, con la intención y mediante la determinación se manifiesta la traza, es decir, el modelo o la copia. El dato de Sarmiento de Gamboa es muy explícito, “seca la tierra, determinó el Viracocha de poblarla segunda vez (...), y en ese lugar [Tiahuanacu] esculpió y dibujó en unas losas grandes todas las naciones que pensaba crear” (1988, p. 43). De la cita se puede postular dos reflexiones. El hombre en sentido social es la traza y materialización de la idea de la divinidad. La traza para su concretización como condición necesaria requiere de materia sensible, piedra o barro y un espacio específico, que es Tiahuanacu.

La lengua como elemento de relación con el cosmos

En primer lugar, se presenta como un vínculo entre el hombre y la divinidad en sus distintos rangos, sea el dios supremo, sus mensajeros

o los dioses celestes como el sol o las estrellas; también denota la posibilidad humana de nombrar su mundo.

a) *Hatuthap ssimin (lenguaje de los demiurgos)*

Tomamos solo dos ejemplos, el del padre supremo y el de Ymaymana Viracochan, su hijo y mensajero. A través de los relatos de Molina se pude inferir que la comprensión del mundo a través de la palabra ocurre en dos lugares distintos y necesarios. En el primer caso, Titiuiracochan, durante el acto de creación en Tiahuanaco expresa la importancia de la lengua, “allí manifestó a las jentes los nombres y propiedades que las aves, y animales y demás sabandijas tenían” (2010, p. 39). El segundo caso, referido por el mismo cronista, en el mismo mito, da a entender que el acto de enseñanza y aprendizaje se manifiesta en las pacarinas de los Andes, después del éxodo:

Mandó que (...) *Ymaimana Viracochan* (...) fuese dando y puniendo nombres a todos los árboles, grandes y pequeños, y a las flores y frutas que avían de tener, y mostrando a las jentes las que heran para comer y las que no, y las que heran buenas para medicinas. Y asimismo puso nombres a todas las yerbas y flores, y el tiempo en que avían de producir sus frutas y flores, y que esto mostró a las jentes, las yerbas que tenían virtud para curar y las que podrían matar. (2010, pp. 39)

De las citas se pueden inferir una serie de postulados. La lengua es un elemento que permite enseñar y aprender los distintos nombres de las cosas que constituyen el mundo. La lengua posibilita relacionar el nombre con el objeto y con su tiempo adecuado. De ello se desprende el fin de la cosa manifestado en su uso. La lengua faculta clasificar por propiedades los objetos del mundo para el bienestar y seguridad del hombre. El nombre se presenta tanto en los objetos relevantes como en los de menor importancia.

Siguiendo a Betanzos se podría sostener que la divinidad suprema pone directamente nombres a los gobernantes y a sus pueblos principales, “el viracocha (...) hasta que llegó al Cuzco donde llegado que fue

dicen que hizo un señor al cual puso el mismo nombre Alcabicca y puso nombre así a este sitio” (1987, p. 15). Esto denota que el nombre se torna un elemento diferenciador de jerarquías sociales y políticas. En otros casos, el nombre que en sí denota rango es el vínculo de exhortación entre lo divino celestial y el hombre. El texto de Molina señala este nexo:

El sol en figura de un hombre (...), llamó a los yngas y a *Mango Capac*,⁹ como a mayor d’ellos y le dixo: Tú y tus descendientes avéis de ser señores y avéis de sujetar muchas naciones. (2010, p. 37)

La cita ofrece algunas consideraciones. La divinidad solar para el uso de la palabra y su relación con el hombre debe antropomorfizarse previamente. Luego se hallan dos términos *Mango* y *Capac*; ambos significan autoridad, poder y magnificencia. A su vez señala cabeza principal de una nación elegida y principal.

b) runap ssimin (lengua del hombre)

En otros casos, el nombre es asignado solo a los fundadores o patriarcas, mas no a las mujeres a pesar de ser ellas las mensajeras del dios. Se puede inferir que el hecho de poseer el nombre es una condición necesaria para nombrar y ordenar políticamente los pueblos. En la crónica de Sarmiento que trata sobre un mito cañari, se refleja esta concepción:

En el tiempo del diluvio uñu pachacuti (...) en este cerro [Huasano] se subieron dos hombres [hermanos] Cañaris, llamados el uno Ataorupagui [sic] y el otro Cusicayo (...), el que quedó vivo [el menor] hizo dos parcialidades de a cinco, y poblándolos llamó a la una parte Hanan-saya, que es lo mismo que decir el bando de arriba, y al otro Hurin-saya, que significa el bando de abajo. (1988, pp. 41)

Se puede añadir también que los dos términos, hanan-saya y hurin-saya a partir de la base mítica se tornan prácticas institucionales

9 Manco Capac es parte de los cuatro hermanos *Ayar* y miembro de los *capac-yngas*. Ellos, tiempo después surgen de Pacari-Tampo y avanzan hasta fundar la mítica ciudad del Cuzco.

relacionadas con la concepción territorial incaica y concebidas históricamente.¹⁰ De igual manera, el hombre en posesión del don de la palabra demuestra su facultad de nombrar a su creador a partir de ciertas cualidades que encuentra en él. En este sentido, los datos de Acosta señalan explícitamente:

Sienten y confiesan un Supremo Señor (...) los del Pirú llamaban *Viracocha*, y le ponían nombre de gran excelencia, como Pachacamac o Pachayachachic, que es creador del cielo y tierra, y Usapu, que es admirable,¹¹ y otros semejantes. (2002, p. 302)

De igual forma, según Sarmiento de Gamboa, Ticci Viracocha, luego de su última exhortación, con sus acompañantes se aleja por el mar, “Porque iban caminando sobre las aguas como espuma, le llamaron Viracocha, que es lo mismo que decir grasa o espuma del mar” (1988, p. 45).

c) *Lengua, memoria y mundo*

Se considera a los dioses, semidioses y hombres.

i) *Nombrar*

Los mitos también proporcionan datos que aluden a la relación entre el nombre que se asigna a las cosas con la facultad de la memoria humana. Líneas arriba ya se mencionó que Ymaimana Viracochan organizó la vida mediante la asignación de nombres. De igual forma, el mito

10 Fueron categorías prácticas en la planificación y consolidación del proyecto político del Tawantin suyu.

11 Aquí los distintos nombres y sus significados, Con-Titi (“*Coñi Titi, puquina), sol o divinidad ardiente y sagrada. Vira-cocha (“*vila, aymara; quta, quechua): laguna de sangre; mas no “gordura del mar”, significado y estructura errónea, desde la colonia. Pacha-yachachic: creador del cielo, tierra y del mundo, deidad de Tiahuanaco y de los incas. Pacha-camac: dios de Lurin, Lima. Usapu: todopoderoso. Esta entidad, también es denominada en puquina, como *capac-iki*: padre o señor rico, magnánimo y poderoso (Cf. Cerrón-Palomino, 2011).

de Sarmiento señala que dios apela a la memoria humana como fuente de conservación de las cosas del mundo, “mandó a sus dos criados que encomendasen a la memoria los nombres que él les decía de aquellas gentes (...), de los valles y provincias y lugares de donde (...) habían de salir, que eran los de toda la tierra” (1988, p. 43). De ello se deduce que el nombre, el objeto y el sujeto coparticipan del momento de enseñanza y manifestación del cosmos. Es preciso comprender que la noción de sujeto es plural, interactúan, uno enseña y o el otro aprende; pueden manifestarse como entes divinos o humanos.

ii) Predicar

De acuerdo con Sarmiento de Gamboa, Ticci Viracocha y sus dos criados arriban a la costa norte, aquí surge la necesidad de ofrecer la prédica última relacionada con sus obras, doctrinas y los tiempos postreros e inciertos:

Viracocha prosiguió su camino, haciendo sus obras e instruyendo las gentes criadas. Y de esta manera llegó a las comarcas donde es ahora Puerto Viejo y Manta (...), adonde se juntó con sus criados. Y queriendo dejar la tierra del Perú, hizo una habla a los que había criado, avisándoles de cosas que les habían de suceder. Les dijo que vendrían gentes algunas que dijese que ellos eran el Viracocha, su creador, y que no los creyesen, y que él en los tiempos venideros les enviaría sus mensajeros para que los amparasen y enseñasen. Y esto dicho, se metió con sus dos criados por la mar, e iban caminado sobre las aguas, como por la tierra, sin hundirse. Porque iban caminando sobre las aguas como espuma, le llamaron Viracocha, que es lo mismo que decir grasa o espuma del mar. (1988, p. 45)

iii) Evolucionar

La mutación de las lenguas y su incomprensión ocurre a nivel humano. Esto nos recuerda al mito bíblico de Babel. Este dato nos proporciona Sarmiento de Gamboa:

Y formados [Viracocha], les dio espíritu, y que de allí se partieron a poblar las tierras; y como antes de partirse fuesen de una lengua, e hiciesen en Tiahuanacu los edificios (...) para morada del Viracocha su hacedor, en partiéndose variaron las lenguas, notándolos frases de fieras, tanto, que tornándose a topar después, no se entendían los que antes eran parientes y vecinos. (1988)

Esta diversidad de lenguas habría que entenderla a la luz de los datos de los arqueólogos que señalan que Tiaguanaco era una especie de centro donde convergían muchos pueblos para los intercambios culturales. Lo mismo se debe considerar la migración que establece la nación puquina después de su colapso político y cultural.

Conclusiones

Después de algunas reflexiones que se han presentado en los puntos anteriores, se podría ofrecer algunas conclusiones elementales al respecto.

El hombre en su concepción total está conformado de dos grandes constituyentes: el cuerpo y el alma.

El cuerpo se manifiesta en distintas maneras reflejadas en sus nombres. Estas distintas cualidades se hallan relacionadas con diversas condiciones y estados. Una primera forma de concebir el cuerpo es referida a un determinado grado de vitalidad y energía. Una segunda concepción alude a una forma vigorosa y relacionada con los deleites y placeres de una vida humana. Una tercera forma se presenta como un nexo entre la segunda y la cuarta cualidad del cuerpo: “aycha “aya”. Esto muestra una raíz semántica común. El término aya, no necesariamente denota cadáver como algo consumado definitivamente, sino que en ciertas condiciones tiene la posibilidad de transformarse en otro ente de especie diferente pero que se relacionará con los miembros de su primera especie bajo la forma de un ser tutelar.

El alma, como segundo componente sólo puede presentarse como consecuencia de la presencia de un algo que le sustente y sostenga, que es el cuerpo. Y del cuidado del cuerpo depende el destino final del alma. Lo que salta a la vista es la concepción de alma como algo que se halla presente en varios de los órganos vitales, esto cuando aparece como sinónimo de ñatin.

El segundo par de dones alude a la traza y a la lengua, siempre se presentan formando par. Según los mitos estos aparecen o se tornan dones luego que el hombre se halla constituido como un todo, con cuerpo y alma.

La traza se refiere al ingenio, habilidad, conjunto de normas o principios que posibilitan ejecutar y llegar a un final adecuado.

La lengua por su parte se presenta como un elemento vinculante entre el hombre y los demás entes incluyéndose el mismo hombre, la naturaleza viviente y los seres divinos.

Aquí se podría postular que: lo que el hombre griego representa con el logos, el quichua-runá lo expresa mediante el par “traza-lengua”: hamutay-ssimi, denotando significados semejantes.

Bibliografía

- Acosta, J. d. (2002). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Dastin.
- Betanzos, J. d. (1987). *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Atlas.
- Cerrón-Palomino, R. (2011). El legado Onomástico Puquina: A propósito de “capac” y “yupanqui”. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 41, 119-130.
- Cieza de León, P. (2000a). *La crónica del Perú*. Madrid: Dastin.
- _____ (2000b). *El señorío de los incas*. Madrid: Dastin.
- Depaz Toledo, Z. (2015). *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio perfecto vicio perpetuo.
- González Holguín, D. (1993). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua, o del Inca*. Quito: Corporación Editora Nacional.

- Las Casas, B. d. (1958). *Apologética Historia*. Madrid: Atlas.
- Molina, C. d. (2010). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Madrid: Iberoamericana.
- Oré, G. (1607). *Ritvale, sev Manvale pervanvm*. Nápoles: Io. Iacobum Carlinum.
- Potosí C., F. (2008). *La Reconstrucción del “vocabulario y phrasis de la lengua general del Perv llamda Quichua, o del Inga”: 1560-1619. (CD-ROM)*. Quito: PUCE, Facultad de Ciencias Filosófico-Teológicas.
- Santo Thomas, D. d. (1994). *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Perv*. Madrid: Cultura Hispánica.
- Sarmiento de Gamboa, P. (1988). *Historia de los Incas*. Madrid: Miraguano-Polifemo.
- Taylor, G. (2003). *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: IFEA.
- Valera, B. (2014). *Arte y Vocabulario en la lengua general del Perv*. Lima: Instituto Riva-Agüero.

El matrimonio como camino de espiritualidad

Anaís Leguizamo

Resumen

La espiritualidad es la fuerza dinámica que albergada en la interioridad del ser humano le da ánimo, esperanza, sentido de gratitud y contemplación, necesarios para experimentar la vida con un autorreconocimiento de la propia valía y del Misterio que permea a la existencia humana. De la espiritualidad humana, se deriva la espiritualidad cristiana que implica seguir el camino de Jesús como compromiso de vida orientado a formar la armonía entre el pensar, el sentir y el actuar con la impronta del amor que es el mensaje central del Evangelio. Esta espiritualidad cristiana incorpora no solo el compromiso de ser testigos de Jesús en la sociedad; sino que implica dejarse direccionar por su Espíritu.

La espiritualidad cristiana fluye y da vida al matrimonio como expresión de un amor generoso que busca la unión definitiva como réplica del proyecto original de Dios "Dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y los dos serán una sola carne" Gn 2,24.

La espiritualidad conyugal desarrolla en la pareja la aceptación de que cada uno es portador del Espíritu de Dios por lo cual y por ser persona es merecedor de un amor sólido, generoso y dignificante que se otorga en el día a día de la experiencia conyugal y que tiene como meta mantenerlo a través de manifestaciones concretas que alimentan a la vida de pareja.

Introducción

La espiritualidad cristiana basada en el presencia y dirección del Espíritu de Dios en la vida personal y conyugal es el fundamento del presente artículo, el mismo que va dirigido a revalorizar la importancia del cuidado y fortalecimiento de la vida interior como fundamento de la solidez que se requiere para mantener el sacramento del matrimonio sobre sus dos pilares: indisolubilidad y fidelidad. Frente a la crisis actual

que sufre el matrimonio cristiano es menester volver a su inicio como proyecto de Dios para el hombre y la mujer de todos los tiempos.

El camino espiritual en el matrimonio

Espiritualidad es la dimensión que le permite a la persona hacer un viaje introspectivo donde se encuentra con su esencia y desde la cual se proyecta a su exterior con nuevos ánimos y energías de bien, de construcción y de pasión hacia sí mismo, hacia los demás, hacia lo creado y hacia el Trascendente. Remírez (2017) en su obra *Espiritualidad laica y mensaje cristiano* la define:

La Espiritualidad es la voluntad, encarnada de ser mejores con uno mismo y con los demás. Es decir, tener una actitud, una relación “positiva” con mi propio yo y con el resto de las personas, yendo más allá de nosotros mismos en actos concretos que transforman un momento de relación desagradable en un momento de comunión. (p. 29)

La espiritualidad humana, vivida desde el mensaje de Jesús es la génesis de la Espiritualidad Cristiana que implica dejarse direccionar por el Espíritu de Dios como estilo de vida centrado en el Evangelio y que compromete a la persona a ser un auténtico testigo de Jesús con su vida. Como efecto de esta espiritualidad se da la experiencia mística que en palabras de Merino y Mejía (2016) en su obra “La mística y la espiritualidad como principios dinamizadores de la teología y pastoral latinoamericanas” es referida como:

La mística es la capacidad que le es dada al hombre por parte de Dios para acercarse vivencialmente al misterio. Sin embargo, el exceso de racionalismo e intelectualismo hoy ha sofocado el misterio [...] la mística sigue siendo el principio dinamizador de la teología de todos los tiempos. De hecho, sin este toque místico, la teología dejaría ser experiencia de Dios para volverse un conjunto de verdades abstractas que no conducen a nada. (p. 92)

Vivir esta experiencia mística, saborear el misterio de Dios en la vida personal y cotidiana, vivifica no solo a la experiencia personal, sino

también a la de pareja que en una decisión libre y voluntaria ha optado por el sacramento del matrimonio o la presencia de la gracia de Dios en la nueva comunidad de amados. Sarmiento (2007) dice:

Como sacramento de la Nueva Ley, el matrimonio no sólo es símbolo de una realidad invisible, es decir, un rito o acto externo al que se le ha atribuido una determinada significación en el orden moral o jurídico. Ante todo, es una acción de Cristo por la que el hombre y la mujer participan de la vida divina. (p. 264)

Frente a lo mencionado el Papa Francisco en su Exhortación Pos Sinodal *Amoris Laetitia* (AL) corrobora:

El matrimonio cristiano, reflejo de la unión entre Cristo y su Iglesia, se realiza plenamente en la unión entre un varón y una mujer, que se donan recíprocamente en un amor exclusivo y en libre fidelidad, se pertenecen hasta la muerte y se abren a la comunicación de la vida, consagrados por el sacramento que les confiere la gracia para constituirse en iglesia doméstica y en fermento de vida nueva para la sociedad. (AL 292)

Este proyecto es ambicioso, pero, posible con la ayuda y la presencia de Dios, haciendo realidad lo escrito en el libro del Eclesiastés 4,12: “La cuerda de tres hilos es más difícil de romper”; los tres hilos mencionados son la pareja y Dios, pues solo desde la interioridad del ser atizado por la presencia del Espíritu que es vida, permite que el amor humano puede adquirir las características del amor divino y ser capaz de trascender hacia una experiencia plenificante de gratitud y esperanza.

La espiritualidad conyugal ayuda a valorar la vida de la pareja desde su corporeidad, su psicología que incluye lo afectivo-emocional hasta la vivencia de la sexualidad como experiencia espiritual al ser una expresión de donación, encuentro y realización personal y conyugal. Vendrell (2019) menciona en su obra “El enigma de la pareja: elementos antropológicos e históricos” lo siguiente:

La pareja es cosa de dos: A esto podríamos añadir que su modelo es el de la división genérica del mundo en masculino y femenino. De hecho,

la pareja puede ser vista como el punto de encuentro, la sutura, entre ambos mundos. Por un lado, refuerza la idea de que lo masculino y lo femenino existen por sí mismos como algo “natural”, y por otro, promueve la idea de su complementariedad. (p. 97)

Esta complementariedad parte de lo antropológico; pues la conyugalidad implica a dos personas que se construyen tanto a nivel individual como en pareja en su experiencia conyugal. Entre las dimensiones que forman a la persona, la mística o espiritual la impulsa a ser la protagonista y directora de su historia desde una interioridad que se proyecta hacia la trascendencia; de esta manera los miembros de la pareja accionan con ilusión y responsabilidad la realización de su proyecto de vida orientado y nutrido por su profesión de fe. Así la experiencia conyugal toma solidez al estar fortalecida no solo por el aspecto unitivo humano, sino también porque Dios mismo hace morada en esa relación interpersonal. De esta manera se menciona que la Espiritualidad puede y debe sostener al matrimonio cristiano como una institución que precautela a la familia, a la Iglesia y a la sociedad.

Frente a lo mencionado se asume con preocupación la situación del matrimonio en el Ecuador, país en el que en la última década disminuyeron los matrimonios y aumentaron los divorcios según datos del INEC:

El Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) dio a conocer este viernes 2 de agosto del 2019, un reporte sobre las cifras de matrimonios y divorcios en el Ecuador durante la década del 2008 hasta el 2018[...] De acuerdo con los datos del INEC, de 76 354 actos de matrimonio inscritos en el Registro Civil en el 2008, la cifra se redujo a 60 849 en 2018. En contraste, de 17 111 divorcios que se registraron en el 2008, la cifra pasó a 25 670 en 2018. (El Comercio, 2019).

Es evidente que el matrimonio en el Ecuador sufre una crisis que requiere ser enfrentada y al ser un país con una población mayoritariamente católica es menester fortalecerlo desde su núcleo esencial: su espiritualidad. Avellaneda (2011) en su libro “La danza del amor” menciona:

En tiempos donde los caminos que conducen a la vida muchas veces se confunden con aquellos que llevan a la muerte, la fe en Cristo ilumina las opciones saludables de los esposos, y a la vez es una fuente de sanación y renovación de su vínculo amoroso. La actual crisis del amor matrimonial guarda relación con el proceso de su transformación. No obstante, el nuevo rostro del amor esponsal —un amor de reciprocidad— necesita ser conducido hacia la vida casi con urgencia. La espiritualidad matrimonial puede acompañar a cada pareja en su camino de conversión y crecimiento hacia un amor cada vez más maduro, superando los egoísmos y temores. (p. 114)

La espiritualidad conyugal abraza a la pareja para fortalecerla; es la fuerza que inflama cotidianamente al amor o elemento unitivo infaltable en esta relación que en palabras de San Pablo dice:

El amor es paciente, es servicial;
el amor no tiene envidia,
no hace alarde,
no es arrogante,
no obra con dureza,
no busca su propio interés,
no se irrita,
no lleva cuentas del mal,
no se alegra de la injusticia,
sino que goza con la verdad.
Todo lo disculpa,
todo lo cree,
todo lo espera,
todo lo soporta (1 Co 13,4-7).

La Sagrada Escritura ilumina a la pareja dando una clara directriz sobre la vivencia humana y espiritual del amor como una decisión que implica evidenciarlo en el día a día, trasladarlo de la sensación afectiva y emocional a la práctica; transmutarlo de la idea a la vida, vivenciarlo desde la razón y el corazón. Este amor práctico mira y asume al otro como una persona con expectativas, necesidades, aspiraciones y con la capacidad de dar y recibir lo mejor de sí y de su pareja, mirándolo con

admiración y con alteridad; asumirlo desde la dignidad propia hacia los límites del respeto y la acogida.

El amor cristiano aplicado a la pareja requiere de una construcción personal madura y comprometida que se afianza en la confianza y la esperanza. El amor que San Pablo plantea exige abrirse al otro con generosidad, autocontrol y decisión que impulsan e inspiran a mirar la vida conyugal como una experiencia que partiendo desde el ser interior y sus emociones caminan hacia su razón y sus convicciones, traspasa lo emocional y aterriza en acciones concretas de la vida diaria que vividas con convicción permiten encontrar en ellas una dimensión de trascendencia y transformación.

Este mismo San Pablo el apóstol de Jesús que de perseguidor de la nueva secta llamada los “Seguidores del Camino” se convirtió en el más apasionado evangelizador y como una manifestación de esta conversión apuntaló al matrimonio en una sociedad patriarcal donde este no tenía importancia, así como tampoco la tenía la mujer al ser considerada como un ser desprovisto históricamente de valor y significación; al punto de que pasaba de ser propiedad del padre a ser propiedad del marido quien podía prescindir de ella por cualquier motivo. Piñero (2014) recrea lo mencionado en su obra “La danza del amor” de la siguiente manera:

La norma general se expresa en la afirmación de que el mundo de la familia, patriarcal —y no la vida pública, reservada casi en exclusiva a los varones—, era el ámbito natural de la mujer en el Israel del siglo I. Es conocido que las mujeres pasaban normalmente de ser solteras y consideradas como una propiedad del padre, a casadas y casi propiedad del marido. (p. 26)

En una cosmovisión marcada por un machismo radical Pablo como muestra de su cambio de perspectiva vital aborda el tema del matrimonio como experiencia análoga del amor de Cristo por su Iglesia y habla de un amor radical aquel que es capaz de dar la vida por el amado como lo hizo Jesús.

Maridos, amad a vuestras mujeres, y no seáis ásperos con ellas (Col 3,19).

Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella (Ef 5,25).

Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne. Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia. En todo caso, en cuanto a vosotros, que cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer, que respete al marido (Ef 5,31-33).

Las perícopas mencionadas dan tanto al marido como a sus mujeres directrices de convivencia que van desde la decisión de dejar los vínculos de la familia de origen en pos de la nueva vinculación de la familia propia. La fuerza de esta dinámica debe ser tan poderosa que permita vislumbrar un futuro optimista y positivo con tal intensidad que merezca la separación de los primeros vínculos personales; entonces el amor conyugal es la fuerza que genera esa dinámica. Avellaneda aporta de la siguiente manera:

La relación de la pareja es la vivencia originaria del amor humano y por eso mismo lo que lo hace posible del modo más profundo e intenso. Participar vivamente en el amor, en este caso, en el amor conyugal, representa para los miembros de la pareja una fuente de sentido y comprensión de la propia vida [...] la conyugalidad posee una dimensión sacramental que permite a la pareja realizar desde dentro de su vínculo amoroso la experiencia viva del amor de Dios. (p.117)

La espiritualidad matrimonial permite ver en el cónyuge a la persona sagrada habitada por su propia esencia dignificante y por la presencia de Dios; esto lo hace merecedor de todo tipo de respeto, cuidado, admiración, ternura y valoración que dirigen a la pareja de esposos cristianos a ser felices buscando el desarrollo y realización de ambos.

Frente a las características mencionadas surge la exigencia de resaltar la importancia de la cultivación de la amistad en la vida conyugal, pues esta condición *sine qua non* permite sentirse con la pareja en una relación de igualdad y de complementariedad. Vidal (2014) menciona:

La amistad constituye el núcleo verdaderamente interpersonal de cualquier relación dilectiva. Lo que en tal relación constituye vinculación entre personas es amistad. Pero, amistad no es: ni mera contemplación (no se ama un “qué” sino un “quien), ni mero gobierno (esto supone una objetivización), ni mera suplencia (se le convierte en un algo y no en un alguien). (p. 3981)

Por otro lado, la exigencia del amor conyugal es altísima al poner como meta el mismo amor de Jesús en la cruz; quien fue capaz de dar su vida misma por su Iglesia. Por tanto, se requiere reflexionar sobre el significado de “dar la vida” por la persona elegida para amar aboliendo un significado retórico y proyectándose a las diversas maneras de amar sin medida.

En el matrimonio estas condiciones o características de la presencia del Espíritu en la pareja son totalmente humanas y necesarias, siendo las mismas:

1. Conocimiento, valoración y contemplación de la pareja: tomando en cuenta que cada uno es un mundo particular que determinado no solo por su genoma personal o herencia recibida de los ancestros, sino que es el producto de la construcción social y formativa con la que ha compartido a lo largo de su vida; por tanto, se requiere pasar por las etapas del conocimiento recíproco que involucra un grado superlativo de amistad, honestidad y respeto frente a la singularidad del otro el mismo que al paso de los años se sigue construyendo y no se detiene en su evolución, motivo por el cual no se puede, ni se debe anclar en la imagen primigenia de la pareja. La apertura al cambio recíproco debe ser mirada con admiración y gratitud por todos los desarrollos de las competencias existenciales derivadas de las necesidades y problemáticas que la vida va planteando en el paso del tiempo. El conocimiento auténtico y la valoración del otro incluye de manera incondicional la admiración mutua como antesala de la elección y reelección de una pareja en particular en medio de un colectivo

de posibilidades. Es necesario mirar y aceptar al otro con sus fortalezas y debilidades de una manera real. Semen (2011) afirma en su libro “La espiritualidad conyugal según Juan Pablo II”:

2.

También es necesario aceptar ver los límites del otro, dejar de soñarle idealmente, para amarle realmente. Y es que el otro es él mismo con todos sus límites y sus debilidades, y no podemos pretender amarle negándolos o, lo que es peor, haciendo como si todo aquello contra lo que nos rebelamos regularmente fuera a cambiar por fin un día. (p.19)

Mirar al otro con esperanza; ver en la pareja a la persona portadora de singularidad la misma que puede aportar y fortalecer la vida conyugal vivenciando el deseo divino de la “ayuda idónea” requiere la valoración de la pareja y su exaltación lleva a un “nosotros” que en palabra de Avellaneda dice:

El nosotros conyugal formado por dos personas distintas es sano cuando es fruto de un amor maduro que hizo espacio para poder sentir diferente, querer cosas distintas y pensar de modo original; solo que la diferencia no es vivida como amenazante y conflictiva sino como enriquecedora y complementaria. (p. 124)

3. Perdón y reconciliación: la pareja cristiana está llamada a vivir su amor con demostraciones concretas que involucran a la experiencia humana y divina del perdón que permite no solo aceptar los límites del otro, sino que inspira a comprender estos límites, a encontrar el ¿por qué? de sus expresiones y sobre todo a tomar el papel de acompañante sanador de heridas con la medicina insuperable del amor. El conocimiento de la pareja, su origen, experiencias, fortalezas y carencias son buenas directrices para vislumbrar los motivos de ciertas actitudes y comportamientos y desde ese punto inicial con la gracia del Espíritu ayudar al ser amado a resignificar su pasado y a valorar el presente marcado por un amor maduro y saludable de tal manera que el dolor, la

ira, el rencor y el resentimiento no hagan morada crónica en la vida de la pareja puesto que al paso del tiempo estos sentimientos van resquebrajando las bases del amor hasta decaer por completo. El Papa Francisco menciona:

El perdón, un perdón que se fundamenta en una actitud positiva, que intenta comprender la debilidad ajena y trata de buscarle excusas a la otra persona, como Jesús cuando dijo: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34). Pero la tendencia suele ser la de buscar más y más culpas, la de imaginar más y más maldad, la de suponer todo tipo de malas intenciones, y así el rencor va creciendo y se arraiga. De ese modo, cualquier error o caída del cónyuge puede dañar el vínculo amoroso y la estabilidad familiar (AL 105).

Sin embargo, de lo mencionado y a pesar de que el cristiano y casado está llamado al perdón es importante no perder la valoración de la dignidad, de la seguridad y de la realización personal las mismas que se obtienen con un trabajo de donación constante, creativo y perseverante, el cual deberá en ocasiones apoyarse en la ayuda de personas con más experiencia o formación para la superación de las crisis conyugales que bien llevadas aportan al mejoramiento y fortaleza de la vida conyugal. La persona espiritual, alimentada por la gracia de Dios, ve en su pareja al prójimo más cercano en quien muchas veces descansará y en otras ayudará a descansar. Sin embargo, es el mismo Papa Francisco quien menciona que no siempre se deberá mantener al matrimonio cuando existen situaciones que atentan a la dignidad o a la seguridad, lo menciona de la siguiente manera:

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 ajениdad y la indiferencia (AL 241).

4. Ternura y afectividad: la espiritualidad permea a la vida de la pareja a través de las manifestaciones prácticas del amor expresados en la cotidianidad a través de diferentes tipos de lenguajes: verbal, corporal, gestual y el más sublime; el lenguaje del silencio, cuando las palabras sobran y las expresiones afectivas a través del abrazo, del beso, la mirada, la sonrisa cumplen la misión de estrechar los lazos de la conyugalidad. El Papa Francisco menciona:

Este camino es una cuestión de tiempo. El amor necesita tiempo disponible y gratuito, que coloque otras cosas en un segundo lugar. Hace falta tiempo para dialogar, para abrazarse sin prisa, para compartir proyectos, para escucharse, para mirarse, para valorarse, para fortalecer la relación. (AL 224)

Ternura y afectividad son expresiones concretas de la Espiritualidad, la persona que cultiva su interioridad cuida su salud emocional; se autoconoce, valora sus virtudes y acepta con honestidad sus limitaciones como metas a ser superadas. Espiritualidad y valores humanos se retroalimentan y esto aplicado a la vida de pareja genera un clima positivo que permea a toda la familia. Las expresiones de afectividad mantienen la unidad amorosa de la pareja, su manifestación afirma la confianza y la ilusión de la construcción de la vida en común; estas requieren dedicación, tiempo y saber dar prioridades ante las diferentes opciones existenciales. La libertad que brota de la cultivación espiritual hace de los cónyuges personas decididas a expresar su afectividad recíprocamente en todo tiempo y circunstancia.

5. Amabilidad y respeto: son expresiones de la espiritualidad que denotan la templanza y el autodominio necesarios para mantener una relación estable, que se fortalece al mirar en la pareja a la persona con la que se vincula con empatía y alteridad. Estas características mantienen una relación con alta calidad humana

en la que la cortesía, la paz, la comprensión y la confianza ayudan a disolver las tensiones que en el curso natural de la vida se presentan en toda pareja y en toda familia; cultivar estas virtudes es hacer humana y amigable la experiencia conyugal; pero requiere de una determinante voluntad para sacar lo mejor de uno mismo, muchas veces inclusive saboreando el sacrificio en pos del mantenimiento y crecimiento existencial de la relación.

6. Sexualidad espiritualizada: el matrimonio es el sacramento del amor expresado en fidelidad a la pareja amada sobre todo a través de la vivencia de una sexualidad plenificante, Sarmiento (2011) en su obra “El matrimonio cristiano” dice:

En el matrimonio la santificación sacramental alcanza a la humanidad del hombre y de la mujer en cuanto esposos, como marido y mujer. Efecto del sacramento es que la vida conyugal-la relación interpersonal propia de marido y mujer, de la que es inseparable la disposición a la paternidad y a la maternidad-esté elevada a una dimensión de santidad real y objetiva. La corporalidad-el lenguaje de la sexualidad-está en la base y raíz de la vocación matrimonial a la santidad, como el ámbito y la materia de su santificación. (p. 267)

La sexualidad es una experiencia de intercambio integral de dos personas que se aman y se convocan para entregarse desde la afectividad y su espiritualidad: su corporeidad, emociones, instintos y placeres. Es necesario superar la idea platónica del dualismo u oposición del cuerpo y el espíritu, por el contrario, es un reto de la Teología rescatar a la integralidad del ser humano en la que todas sus dimensiones adquieren igual valor, reconocimiento e importancia, por lo que sexualidad y espiritualidad nunca pueden ser opuestas o divergentes, por el contrario, se interrelacionan, se fortalecen recíprocamente y se nutren en beneficio del cuidado del amor de pareja. Granados (2014), referenciando a Noriega (2005) menciona:

La expresión del Génesis 2,24, como sabemos, no se refiere solo al acto sexual. En la una *caro* los esposos se unen como varón y mujer poniendo en juego todas las dimensiones de sus personas, que la sexualidad atraviesa: el instinto y atracción de los sentidos, los afectos, el encuentro interpersonal, la apertura al misterio [...] Tampoco la unión en una carne de hombre y mujer se mueve en la superficie, sino que les determina por dentro. Adán, al despertarse, ve a Eva y entiende que, en el nombre de la mujer (*ishah*), se encuentra su propio nombre (*ish*) y destino. (pp.148-149)

Por tanto, espiritualidad y sexualidad tienen una misma procedencia; el interior del ser humano, su esencia, su naturaleza más pura pues ambas parten del núcleo interno de la persona; el espíritu mueve a la persona a salir de sí e ir al encuentro del amado y su sexualidad que abraza a todas sus dimensiones se abre a su inspiración y recibe de él las directrices para hacer vida el amor de pareja al fundirse en una comunión existencial que plenifica a la pareja. Semen (2011) hace referencia al pensamiento de San Juan Pablo II y la Espiritualidad Conyugal mencionando: La sexualidad no es, por consiguiente, en nosotros algo así como una herencia de la animalidad que estaríamos condenados a vivir en el modo de la “sublimación cultural”. Es la huella de lo divino en nosotros y sigue teniendo la vocación que tenía en el origen: revelar el corazón trinitario de Dios. Realizarlo de una manera concreta, convencernos de la bondad fundamental de nuestra sexualidad para reconciliarnos con ella es la primera condición de toda espiritualidad conyugal (p. 50).

Por lo dicho, la sexualidad es el camino que tiene la pareja para parecerse a la comunidad Trinitaria de Dios donde cada uno tiene su esencia, pero a la vez forman una unidad; lo mismo en la pareja, a través de la sexualidad cada uno mantiene su singularidad y en su encuentro sexual las dos singularidades se funden en una sola para derribar cualquier tipo de egoísmo y utilitarismo y por el contrario desde la óptica de la espiritualidad cristiana el

encuentro sexual humaniza y diviniza a la pareja. Kasper (2014) menciona:

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. (p. 34)

7. Vida hecha oración u oración con la vida: la pareja cristiana se constituye en un templo vivo cuando con determinación incorpora a su vida la práctica de la oración y todas las prácticas espirituales de su religión manteniendo no solo tradición, sino, avivándola desde una experiencia de fe encarnada en la realidad.

Así como la afectividad cotidiana afianza a la pareja; la práctica de la oración en actitud de gratitud por la vida misma afianza a la espiritualidad; al asumir que cada detalle, persona o circunstancia que forma la vida y la historia son los aportes activos o pasivos en los cuales se manifiesta la gracia de Dios.

La vida de fe en la pareja mantiene una salud psicológica, emocional y afectiva; pues permite ver con ojos de trascendencia todos los acontecimientos vitales. La presencia dinámica de Dios permite a la pareja descubrir su revelación en todas las circunstancias; desde las más sencillas y pequeñas hasta las más trascendentes e importantes. La permanente cultivación espiritual de la pareja le permite agudizar su sensibilidad y percibir con gratitud la gracia de Dios que peregrina con ella a lo largo de su historia animando, corrigiendo, inspirando, renovando y sanando de manera fiel y constante. Avellaneda aporta:

Estar enamorado con un amor vivido “en el Señor” significa entonces estar agraciado. El “ámense los unos a los otros” (Jn 15,34) ya no es

posible sin el “permanezcan en mí, permanezcan en mi amor” (Jn 15,4,9). En la vida conyugal un amor hace posible la experiencia del otro. El de Cristo que nos “amó hasta el fin” (Jn 13,1) posibilita el amor fiel de los esposos, y este a su vez hace posible experimentar que Cristo “me amó y se entregó por mí” (Gal 2,20) (p.140).

Cuando las crisis opacan el panorama:

La pareja cristiana está constituida como todas las parejas por un par de personas que se han encontrado, se han gustado, se han admirado, se han valorado, se han conquistado y mutuamente han sido absorbidas por la amistad, el amor y la pasión. Sin embargo, por el ritmo acelerado del posmodernismo y las diferentes exigencias del mismo; la pareja que no está alimentada sólidamente en su interioridad va perdiendo el interés al punto de crear una vida aislada marcada por intereses propios y que prescinde paulatinamente de aquella persona que en el pasado constituía su inspiración, su motivo y su alegría.

El ambiente posmoderno caracterizado por un profundo relativismo en el que los compromisos a largo plazo tienden a perder vigencia también permea a la pareja cristiana planteando con facilidad variable la posibilidad del divorcio como una alternativa de solución a la falta de interés, al desamor y al enfriamiento cargados muchas veces por diferentes tipos de violencia: física, verbal, psicológica y sexual que agota todo tipo de esperanza y de amor. El psicoterapeuta Marcelo Ceberio (2017) en “Los juegos del mal amor” menciona:

Cuando una pareja llega a consulta, ha dejado de ser pareja para constituirse en *despareja*. Ha transformado sus complementariedades en antagonismos. Cada uno ha dejado de aprender del otro y las partes que amaban del cónyuge han dejado de cobrar relevancia, han perdido el brillo y las fracciones negativas cobran una vigencia arrolladora. (p.182)

En la misma tónica la palabra de Benedicto XVI reflexiona sobre otro de los desafíos que ha traído el posmodernismo como es el secularismo:

A partir de extremos aparentemente opuestos, la ideología de la revolución secular ha recurrido a las mismas armas: también ella promete al hombre la liberación a partir de la revolución sexual, también ella utiliza la debilidad del hombre como arma de desarraigo de la persona y de la sociedad: el hombre que ha perdido, en primer lugar, el amor, ha aprendido, al mismo tiempo, a despreciar su cuerpo y a sí mismo; desprecia al ser humano en sí mismo y en los demás y, de este modo está preparado a una radicalidad que no se espanta de nada, porque ya no queda nada que perder. (Ratzinger, 2015, p. 108)

Por lo dicho se corrobora que es imprescindible rescatar a la conyugalidad a través de una cultivación espiritual basada en las enseñanzas de Jesús y fortalecidas por la acción del Espíritu Santo en el peregrinar de la pareja cristiana, pilar insustituible en la conformación familiar.

Conclusiones

El matrimonio es el proyecto de Dios en la génesis de la historia humana; es la base de la familia y esta de la sociedad y de la iglesia, requiere ser fortalecido en un ambiente posmoderno que tiende a opacar su importancia.

La pareja cristiana puede recibir la gracia santificante de Dios en su caminar conyugal, quien le da las herramientas necesarias a través de su Espíritu para hacer de su experiencia una historia marcada por situaciones humanizantes que permiten un desarrollo personal y matrimonial.

La espiritualidad conyugal es la fuerza dinámica que ayuda a la pareja a cultivarse en todas sus dimensiones, haciendo realidad en la práctica cotidiana el elemento infaltable en la relación como es el amor conyugal que siendo humano adquiere características del amor de Dios en la renovación diaria del sacramento a través de la práctica.

El matrimonio es un camino de espiritualidad que permite perfeccionarse a nivel personal y de pareja en pos de una conversión que lleva a la santidad; percibiendo en la realidad la presencia amorosa de

Dios que camina con ella en todos los tiempos, que se vuelve a revelar y a encarnar en cada circunstancia manifestando su fidelidad siempre.

Las prácticas de fe vividas en pareja fortalecen la unión conyugal y permiten mirar en el cónyuge al prójimo más importante a quien por decisión personal y en entera libertad se ha elegido para caminar en la vida no solo en una perspectiva humana, sino con una convicción de trascendencia que merece ser vivida desde una fe encarnada en la realidad.

Bibliografía

- Avellaneda, C. (2011). *La danza del amor*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Ceberio, M. (2017). *Los juegos del mal amor*. Buenos Aires: Argentina S.A.
- El Comercio (2 de junio de 2017). Divorcio en Ecuador creció 83,45% en la última década, según INEC. Recuperado de: <https://bit.ly/3btiUcg>
- Francisco. *Exhortación Apostólica Post Sinodal Amoris Laetitia del Santo Padre Francisco*. El Vaticano: Editrice Vaticana, 2016.
- Granados, J. (2014). *Una sola carne, un solo espíritu*. Madrid: Palabra.
- Kasper, W. (2014). *Teología del matrimonio cristiano*. Bilbao: Sal Terrae.
- Merino, M. (2016). La mística y la espiritualidad como principios dinamizadores de la teología y pastoral latinoamericanas. *Anales de Teología*, 92.
- Piñero, A. (2014). *Jesús y las mujeres*. Madrid: Trotta.
- Ratzinger, J. (2015). *Permanecer en el amor*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Remírez, J. L. (2017). *Espiritualidad laica y mensaje cristiano*. España: Bubok.
- Sarmiento. (2007). *El matrimonio cristiano*. Navarra: EUNSA.
- Semen, Y. (2011). *La espiritualidad conyugal según Juan Pablo II*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Vidal, M. (2014). *Para conocer la Ética cristiana*. Verbo Divino.
- Vendrell, J. (2019). El enigma de la pareja: elementos antropológicos e históricos. *Nueva Antropología*, 97.

Ecoteología sobre la Amazonía

Fredi Portilla Farfán¹

Introducción

Como lo fue antes la palabra pobreza, hoy lo es la ecología, y de tanto nombrarla y renombrarla, su concepto básico ha sido devaluado hasta el punto que hablar de ecología suena lo mismo en los labios de un capitalista como de un comunista, de un nacionalista o de un anarquista, de un revolucionario o de un progresista. El sínodo por la Amazonía (octubre del 2019), debe a mi modo de ver, llevar a los congresistas a un arrepentimiento primero, de lo que han hecho en vida y lo que han dejado de hacer por la conservación y buen uso del ambiente, porque mientras debaten sobre el papel de los amazónicos y de sus habitantes en el mundo, se sirven sánduches emplastados, comen embutidos artificificados y beben líquidos industrializados. Mientras hablan de los pueblos no contactados de la amazonia y su papel en el equilibrio de la selva

1 De formación en pregrado Ingeniero Agrónomo (Universidad de Cuenca) y Licenciado en Ciencias de la Educación (UPS). Formación de Cuarto Nivel: Doctor en Tecnologías Agroambientales. PhD. (Universidad Politécnica de Madrid); Suficiencia Investigadora (Universidad del País Vasco); Magister en Educación Superior (Universidad del Azuay). Especialización en Fitoentomología (Universidad de Minnesota). Exrector del Colegio Carlos Crespi, exprofesor de Ciencias del Instituto Agronómico Salesiano, exdecano de la Facultad de Ciencias Agropecuarias y Ambientales-UPS; exgerente Técnico de Agroindustrial San Joaquín; exdirector del Área de Ciencias Agropecuarias UPS; exdirector de Relaciones internacionales-UPS; actual Docente Investigador del INBIAM-GICEA y SYSA UPS y Director de la Estación Científica Aguarongo -UPS. Director de los proyectos de investigación en Cambio Climático, Seguridad y Soberanía Alimentaria, Farmacia Ancestral y Agricultura Urbana.

amazónica, nada hacen para detener el avance de las exploraciones mineras y petroleras, no se conmueven ante la contaminación de las aguas y el suelo, y nada sobre la usurpante y malhadada explotación maderera que llevan a la desaparición de los recursos fitogenéticos. El evangelio de un tal Jesús de Nazareth es muy claro: “A los tibios los vomitaré de mi boca” (Ap, 3¹⁵⁻¹⁹).

De que sirven las proclamas y salmos responsorios por los desaparecidos en la lucha por la conservación y preservación de la naturaleza, si son solo eso proclamas, de dientes para afuera, que se consuelan con largos rezos que el Dios de la Vida no les escucha ni escuchará porque nacidos de la hipocresía en concubinato con el consumismo están. La encíclica petrina de Francisco, el Papa Católico, *Laudato Si* (2015), es clara y consistente cuando señala, que no solo es un pecado social sino mortal (que debería llevar a la excomunión según mi concepto), la extracción desmedida, inhumana y fratricida de la amazonia. La lucha contra el cambio climático se la hace con obras, porque una Fe sin obras es una Fe muerta (nula), reza en una de sus cartas apostólicas el nuevo testamento cristiano (Santiago, 2¹⁷).

Parafraseando al santo de los pobres y pobre y dulce santo Francisco de Asís, diría: hay hermana luna y hermano sol, cuanta desgracia y muerte hay sobre la amazonia, milenarios hermanos árboles cortados, nativos hermanos animales cazados hasta la extinción o vendidos como mascotas para los señoritos de las grandes ciudades, hermanos ríos y lagos putrefactos y contaminados por las petroleras y mineras, hermanos indígenas desplazados, heridos y asesinados por la codicia de los diamantes, el oro y el avance de la frontera agrícola, hermanos suelos quemados y hermanas aves despojadas de sus nidos. Hay hermano sol y hermana luna, escondan sus destellos para no mirar tanta maldad sobre la creación habida en la amazonia. Si el Cristo de la historia estuviera aquí, los confrontaría nuevamente y les diría. “sepulcros blanqueados” (Mt, 23²⁷), y con una correa en la mano los sacaría a los participantes de tantas conferencias, sínodos, encuentros, y reuniones sobre la amazonia,

y les diría. “mi casa, es casa de oración, y vosotros lo habéis convertido en cueva de ladrones” (Mt, 21¹²). La Amazonía es también casa de Dios, y los consumistas la están contaminando y destruyendo en forma acelerada, mientras quienes dicen defender la ecología cuyo significado es “casa”, se llenan la boca con frases bonitas, mientras visten de casimir inglés, corbata europea, zapatos de charol o zapatillas de piel de cocodrilo, toman café con sorbetes de plástico para no manchar sus delicadas dentaduras, y endulzan la bebida con edulcorantes traídos de la amazonia. Esos que se dicen ser ecologistas, solo han visto la amazonia por las redes sociales, quienes en verdad defienden la naturaleza, no gastan recursos en grandes conferencias, sino que van al campo, se embarran las manos, mojan sus rostros con la lluvia y evitan quebrar las ramas y comen de los frutos que sacian su hambre, pero nada guardan para el camino; tal como fue la enseñanza de Jesús de Nazareth: “id por el mundo y predicad la buena nueva, no lleven nada consigo, ni morral ni sandalias extras” (Mc, 16¹⁵). La Amazonía es nuestra sí, pero también de quienes vienen detrás de nosotros, y sigue siendo de quienes estuvieron antes que nosotros, aunque sus cuerpos hayan vuelto a la tierra que los vio nacer, porque de “polvo eres y en polvo de convertirás” (Gn, 3¹⁹).

La Amazonía es una de las obras de expresión del amor incondicional del Creador

Guardo bellos recuerdos de mis tiempos de joven misionero, y luego cuando siendo Decano de la Facultad de Ciencias Agropecuarias de la UPS, muy a menudo visitaba la bella Macas y Sevilla Don Bosco, donde hubo un programa de formación de biotecnólogos para el mundo Shuar, Achuar y Colonos, y entonces la memoria traída desde la lectura de la Biblia, cala una vez más en mi humana imperfección la presencia misma en la basta Amazonia, la creación divina:

Y dijo Dios: ¡Que haya vegetación sobre la tierra;
que esta produzca hierbas que den semilla,
y árboles que den su fruto con semilla,

todos según su especie!
Y así sucedió.¹² Comenzó a brotar la vegetación:
hierbas que dan semilla,
y árboles que dan su fruto con semilla,
todos según su especie.
Y Dios consideró que esto era bueno. Génesis 1¹¹

Habiendo sido creado lo existente, el Creador complacido se extasió en su obra, y quiso darse un descanso para deleitarse en lo maravilloso del ecosistema, sus múltiples colores, sus diversos sabores, la heterogeneidad de los habitantes y la homogeneidad de los valores circundantes. El Creador habrá suspirado y de alegría habrá llorado porque la máxima de su creación fue hecha a su imagen y semejanza, bondad absoluta e inocencia cautiva, honestidad manifiesta y amor encarnado en alguien que lo llamó ser humano, a quien puso como custodio de todo lo creado. En un principio como reza el Génesis testamentario, la ausencia de la muerte hizo de la vida un paraíso viviente, un eterno espacio entre el tiempo y lo concurrente, un manantial de pureza donde los habitantes del ecosistema no conocían el fin y vivía un feliz eterno presente. Una Amazonía del lado occidental hoy continente americano, donde la mano del alfarero moldeó los cuerpos vivientes para disfrutar de la riqueza animal, vegetal y mineral sin poner en peligro la biodiversidad, el agua clara y el limpio aire de los árboles insurgentes de la misma tierra donde todos provienen.

Una Amazonía semejante al bíblico Paraíso, biodiversidad descubierta por otros humanos convertidos en verdugos de sus hermanos y al amparo de sus propias leyes que atentan lo creado y se sumerge en el mortal pecado de la explotación de los recursos comunes, la contaminación del agua a pretexto de un desarrollo industrial nacido en una desgarradora minería y contaminación petrolera, que provee de recursos a los ciudadanos, y se olvida de los nativos de la amazonia. Este Paraíso del otro del mundo, lejos de la autodenominada cultura de la ciencia, desarrollo y pueblos avanzados, ha sido y está siendo saqueado a costa de la sangre y muerte de los pueblos no contactados y de los que ahí, hace

tiempo por necesidad migraron. La sangre de los mártires defensores del medio ambiente y la autodeterminación de los pueblos, ha fertilizado la virgen Amazonía, y a medida que el fluido vital se infiltra en la tierra, hace germinar las semillas que en algarabía mueven sus hojas y afincan sus raíces, a manera de protesta y resistencia contra los que oprobian y usufructúan los recursos naturales, extraen los minerales, matan a las aves, consumen los animales, tiñen con aceite las aguas y queman el gas natural que brota de la Pacha Mama.

El Paraíso o Amazonía Americana, ya no es de los americanos, ya no es de los nativos, le han arrebatado al mismísimo Creador su obra maestra, para convertirla en tierra de discordia, llanto, muerte y desesperación, pues la avaricia de los conquistadores sigue presente en el siglo veinte y uno solapada con un expansionismo tecnológico y la sed purpúrea de banqueros, políticos, religiosos e industriales corruptos e indolentes. Hay tristeza en el rostro del Dios humano y sencillo, pues sus hijos e hijas han sido despojados de su ecosistema, los seres vivientes de la amazonia no tienen donde migrar en la tierra, porque está ya ha sido devastada en otros lares, donde el clima ya no es el mismo, donde el agua está contaminada, donde el aire es irrespirable, donde la vida es un esfuerzo diario y lucha permanente contra el avance utópico de la muerte prematura debido a enfermedades y plagas que antes no fueron tales sino parte de un equilibrio ecológico.

Las naciones de la amazonia, lentamente caminan hacia el reconocimiento de los derechos ed la naturaleza, así hace un año, la **Corte Suprema de Justicia** Colombiana tomó una decisión histórica y concedió a la Amazonía colombiana los mismos derechos de una persona. (El Espectador, abril de 2019). En la norma Constitucional Ecuatoriana (2008), Art. 71, manifiesta que “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”, así es necesario referirse a la relación existente

entre la teoría del derecho y el derecho a la naturaleza en concatenación con la protección que el Estado brinda (Cornejo, 2019).

Así, Ramiro Ávila Santamaría, manifiesta que tanto “el desarrollo evolutivo de los derechos como el reconocimiento de la titularidad de los derechos de la naturaleza es una etapa inevitable”, en alusión dentro de su ensayo “*Los derechos de la naturaleza fundamentos*” (Ávila & Carbonell, 2012); *cuyos elementos son: la dignidad, el derecho subjetivo, la capacidad, la igualdad. Esto se traduce en la máxima de la Constitución Ecuatoriana, Art. 71* “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”.

Visto de esta manera:

Como sujeto de derechos la naturaleza se puede frenar el proceso de devastación a la que está sometida en la actualidad [la naturaleza], por eso en la Constitución ecuatoriana, hay una gama de artículos que avizoran su importancia, como en artículo 10 en su inciso segundo y en los artículos 71 hasta el 74, donde se le reconoce a la naturaleza los siguientes derechos: El respeto integral de su existencia, el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos y el derecho a su restauración. En concordancia con el artículo 396 de la Constitución, segundo inciso, señala que la restauración deberá ser integral. (Torres, 2013).

Según Cormac Cullinan, autor del libro *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice*, el mundo científico se ha dado cuenta que no hay un aspecto de la naturaleza que se pueda entender sin mirarlo en el contexto de los sistemas de los cuales forma parte. Sin embargo, este concepto no ha sido trasladado al mundo de las leyes y las políticas, ni a la sociedad en general (texto citado por IUCN, 2019). Se espera entonces, que los movimientos sociales tengan acción directa y profunda sobre los gobernantes para integrar en las leyes de sus propios pueblos, y en especial de todas las naciones colindantes y propietarias de la Amazonia,

los derechos que por historia se merece, y que visto desde la Teología, el Creador otorgó primero los derechos a la naturaleza por orden de creación y luego al ser humano por amor.

La voz de los profetas actuales clama en el desierto del consumismo y del quemeimportismo, porque el poder del dinero que se ha convertido en el dios de los posmodernos, lo compra todo y corrompe las fibras íntimas de una humanidad desvalorizada. Nos hace falta la voz contundente de los profetas de antaño que lo mejor hoy dirían:

Quando la voz de la natura se pierda en el silencio de la nada, solamente ahí el humano habrá recapitado sobre la maldad habida detrás de su silencio e inactividad, ante la avaricia de unos pocos, que hicieron mucho dinero a costa de la pobreza de las multitudes y la destrucción del hábitat. Solamente cuando la sed no sea aplacada aunque fluya el petróleo por las torres de la amazonia y la plata y el oro brille en las vitrinas de las joyerías, solamente ahí, el humano habrá de valorar cada gota de agua que brotaba de los musgos y bromelias andinas. Ahí será el crujir de los dientes sobre una tierra seca donde el desierto avanzó por la deforestación masiva y el avance de la frontera agrícola, con fines comerciales y nada sociales. Entonces el humano llorará sin emitir lágrimas porque la sequedad habrá calado inclusive sus fibras íntimas y entonces será tarde porque la noche habrá caído sin haber valorado el día, las sombras habrán cubierto las montañas de la serranía y en el mar se escucharán las olas de agua contaminada y salina. Un vago recuerdo serán las aves en su vuelo nupcial por sobre las barcazas costeras, y los abuelos contarán a sus nietos mediante mensajes de WhatsApp que hubieron mamíferos grandes y pequeños en plena armonía en un país de las maravillas llamado bosque. Ya la palabra expresa no existirá, solamente signos en artefactos electrónicos que gobernarán las vidas y habrán convertido al humano en inhumano de su propia especie y verdugo de las otras que sobre la superficie de la tierra sobrevivan. Solamente ahí, la especie que no supo gobernar los dones que el Creador le confió, habrá repensado su papel en la naturaleza y gritará sin que nadie le escuche, y llorará sin que nadie le consuele. Es tiempo de parar al cinismo que enmascara su afán desmedido de acumular riqueza a costa de la destrucción de biodiversidad del planeta, es tiempo

de parar el consumismo que envilece a la especie humana y extingue a los otros seres también creados. Es un grito en el silencio ensordecedor de las ciudades, es un grito en el vacío de las multitudes, es un grito en el atardecer de la vida cuando todavía no ha nacido el pasado y ya ha fallecido el futuro. Es un grito para conservar y cuidar el medio ambiente, que no es patrimonio de nadie y al mismo tiempo es de todos. (Portilla, 2018, p. 120).

Allá en el sur del Ecuador, donde la Providencia ha sido benigna, hay un bosque protector llamado Aguarongo, de cuyas cumbres nacen pequeños ríos que alimentan la cuenca del Paute, cuyo río grande también riega la Amazonía; y, en una las caminatas con mis alumnos, la imaginación me pudo o a lo mejor si hubo el siguiente diálogo contado en verso en este Paraíso de la Cuenca Amazónica:

En el bosque del Aguarongo, donde moran los osos de anteojos,
venados de cola blanca, abejas melíferas y abejorros rojos,
pequeñas palomas torcaces, verdes grillos y gigantes fásmidos,
tímidos roedores, gavilanes de campo y búhos mirones,
tuvo lugar la sesión vísperas de un catorce de febrero,
donde todos muy inquietos y llenos de pretextos,
escondían la ilusión de un Valentín con afectos,
escuchar lindos sonidos y cortejos amistosos,
emular del Creador, el amor por su creación.

Acomodaos sobre el verde pasto dijo el oso,
Yo prefiero una rama, replicó el búho macho,
el gavilán sin dejar de volar dijo estar cómodo,
la abeja y Yo, la flor andina, corroboró el abejorro,
como quieran, bienvenidos trino el verde grillo,
iniciemos la sesión que el cielo no tiene brillo,
y quien sabe un chapuzón nos es repentino,
¿quién expone su caso sobre el amor denegado,
y quien sobre la amistad traicionada?

En tono apresurado, intervino el blanco venado,
¡Qué por algo, de mis cuernos se han reído,
es mi naturaleza mas no del amor prohibido,

y los llevo con orgullo y no permito silbidos!
Ja, ja, ja, se escuchó desde el cielo andino,
pues el gavián burlóse del mamífero,
yo que vuelo por alto todo lo miro,
si te contara lo que he visto querido amigo,
no solo de ti sino de todos mis vecinos.

Alborotos y chillidos, hasta un desmayo ha habido,
la pobre abeja de su flor se ha caído,
hasta que el oso de anteojos con sabiduría intervino:
Queridos vecinos del Aguarongo aquí reunidos,
no os dejéis llevar por comentarios mal entendidos,
que es menester preparar un día bien vivido,
porque la amistad sin amor es como un néctar sin sabor,
porque el amor sin amistad es como una rosa sin olor,
porque se debe hablar del amor en tono amistoso,
donde la concordia y tolerancia supere con honor,
la ingratitud de los seres y deseche para siempre el dolor.

Bien dicho amigo oso, replicó la paloma torcaz,
que la amistad es como cuando me dejas probar,
de las semillas del aguarongo, tu alimento favorito,
aunque eso signifique menos calorías para tu cuerpito,
y dejas todos los días unas cuantas para mi apetito.
¡Oh, mis vecinos, cuanta comprensión se respira hoy,
que armonía en un bosque tan espeso!
Que mañana sea el Valentín de sus sueños,
donde cada uno exprese sus anhelos,
que la amistad sea noble y eterna,
Y el amor florezca como larga primavera (Portilla, 2019).

La lucha de los pueblos amazónicos por la preservación, cuidado y manejo sustentable de sus tierra, aire, agua y naturaleza, debe ser fortalecida con la voz de quienes hacemos la Iglesia de Dios, sin miedo ante el poder del dinero, el poder político o el poder económico. La lucha de la gente humilde de la amazonia es también nuestra lucha, por un mejor ambiente, un mejor ecosistema. Que no te detenga el tiempo en actitud sospechosa de mudo cómplice de la destrucción, que el reloj marque un

antes y un después de una buena acción por los derechos de la naturaleza, y que seas el protagonista del cambio y no de la injusticia, que el Dios de la Vida te ha entregado dones no para que los entierres sino para que los multipliques haciendo el bien sin mirar a quien. Que el Dios de Jesús de Nazareth, compasivo y misericordioso, es también un Dios de Justicia y de Amor eterno, de cuya gran bondad proviene todo y para todos. Quiero detenerme en el tiempo por ahora, para decir:

Aquí estamos Padre de bondad y de misericordia, en lo mediato de la inmediatez, al amparo de la palabra hecha carne, pidiéndote el perdón por nuestras acciones diarias que no han sido edificantes, que han marcado de dolor rostros ajenos, y han cubierto de lágrimas mejillas maternas. Aquí estamos en la esperanza del verbo eterno, como intercesor ante el amor de los amores, para que perdones nuestra falta de fraternidad con nuestros semejantes cuando hemos olvidado que somos de la misma materia y espíritu, compuestos del mismo torrente de sangre y que respiramos el mismo aire. Perdón por nuestras acciones, que impiden el caminar del otro, cuando nuestra egoísta sombra impide su crecimiento humano, profesional y cristiano. Perdón por esas acciones que hieren los sentimientos humanos, cuando ignoramos su pensamiento, sus ideas, sus iniciativas, sus logros, sus limitaciones. Perdón por la palabra fuerte que asusta la inteligencia, por la actitud robótica de responder con prepotencia, premeditación y alevosía. Perdón por las expresiones del rostro que marcan desprecio, enojo y marcan la distancia autoritaria a sabiendas de lo pasajero que es la función o la representación, más ante tu mirada somos polvo de la misma galaxia. Perdón por las tantas veces de esos gritos que confunden, que insultan la inteligencia, que denotan inseguridad, complejo mental de superioridad, mala energía salida del subconsciente y que marcan la vida del vecino, compañero, colega y hermano. Perdón por las tantas veces que se ha hecho leña del árbol caído, cuando de su ruina favores se ha tenido, cuando de su desgracia como a buque encallado se lo ha hundido, cuando la caridad nunca ha existido. Perdón por aquellas tantas veces que se ha negado la defensa a sabiendas de su derecho adquirido, se ha dudado de su honradez sabiéndose antes amigo, se ha callado su voz con el ejercicio de una norma, una ley u ordenanza, que sabiéndose legal, ante tus ojos Padre Dios no es justa. Perdón por aquellas veces que no se ha preguntado por la vida y salud del amigo, sino la primera palabra

ha sido denostando lo incumplido. Perdón por todo aquello que nos ha separado entre miembros de la familia que somos, que estando cada día cerca, nos sentimos tan distantes, que, compartiendo espacios comunes, cada día nos sentimos errantes. Perdón, perdón, perdón. (Portilla, 2018)

Perdón por haber olvidado que la Amazonía es también tu Creación y ha sido maltratada, mancillada y sobreexplotada. Perdón una y mil veces perdón por haber cerrado los oídos a la voz que clama desde la amazonia pidiendo parar las máquinas que cortan los árboles centenarios y a los incendiarios del bosque que lo reducen a ceniza potásica que se lleva el viento o es arrastrada por la lluvia, contaminando el agua de lagos, ríos y vertientes naturales. Perdón Padre Dios por cerrar los ojos ante el genocidio inferido a los pueblos originarios de la amazonia, pues se da más atención a los espectáculos artísticos o deportivos de las ciudades frente al martirio de hombres y mujeres amazónicos cuyos cuerpos desaparecen por arte de magia.

La Ecoteología de la amazonia, es la ecoteología de la naturaleza, pues Dios creó las cosas por amor, y hay seres humanos que las destruyen por odio y codicia. La voz de los pueblos originarios clama desde los bosques amazónicos por justicia y amparo, los ciudadanos debemos hacernos eco de esas voces para presionar ante el poder económico y político y frenar la devastación y la contaminación. La acción de un seguidor de Cristo, no es callar, sino anunciar y denunciar, porque cuando bautizado es un cristiano, profeta es llamado, un título que compromete a ser un activo defensor de la creación.

Bibliografía

- Ávila Santamaría, R., & Carbonell, M. (2012). *Los derechos y sus garantías: ensayos críticos*, 1. Reimpr. Pensamiento jurídico contemporáneo 1. Quito: Corte Constitucional para el Periodo de Transición.
- Biblia Latinoamericana. Recuperado de: <https://bit.ly/2VzokwR>
- Constitución de la República del Ecuador (2008). Decreto Legislativo 0. Registro Oficial 449 de 20-oct-2008. Última modificación: 13-jul-2011. Art. 71.

- Cornejo, J. (2019). Recuperado de: <https://bit.ly/2B3IG9D> (3 de diciembre de 2019).
- El Espectador (2019). Recuperado de: <https://bit.ly/3cG4UMh> (3 de diciembre de 2019).
- Escritos de San Francisco de Asís. Recuperado de: <https://bit.ly/2KrE2DL>
- Laudato Si. Recuperado de: <https://bit.ly/2RZ7qW2>
- IUCN (2019). Recuperado de: <https://bit.ly/35157qE> (3 de diciembre de 2019).
- Portilla, F. (2018). *Flechazos humanos, flechazos salesianos*. Quito: Editorial Ab-ya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana.
- Torres, N. (2019). *Derechos de la naturaleza*. Recuperado de: <https://bit.ly/3bJj0N7> (3 de diciembre de 2019).

El cyborg como superación del hombre, una reflexión antropológica filosófica

Kleber Zuna Serrano¹

Resumen

El presente texto tiene como finalidad presentar un análisis en torno a la relación ser humano y tecno-ciencia. Para ello, se parte de una situación que ha llevado a una transformación de las condiciones más ineludibles de la vida humana, capaz de poner en cuestión a la antropología filosófica. En el análisis se muestra como la relación devela el ser del ser humano. Como resultado del análisis se establece que dicha relación le ha contribuido al ser humano sentido y vitalidad y afirmación en el mundo. Pero dicha relación le ha llevado a traspasar las fronteras de su propia naturaleza con la intención de suplantar su mismo modo de ser. Los cyborgs superan al hombre, el sueño renacentista es una realidad; ahora el ser humano puede sumergir su existencia y superar su misma naturaleza. Se concluye exigiendo a la antropología y a la filosofía que dialoguen con el mundo de lo tecno-científico, porque la técnica es consustancial al ser humano y ello exige que la comprensión de ser humano no pierda su esencialidad.

Introducción

Este texto se enmarca dentro de la reflexión antropológica filosófica y de la tecno-ciencia, específicamente sobre la reflexión de la relación técnica-ser humano que el mundo de la tecno-ciencia ha tomado interés por la transformación de la condición humana.

El objetivo del texto es analizar algunos cuestionamientos que permitan la reflexión en torno a la interacción entre la humanidad y la tecnolo-

1 Doctor en Filosofía, Magister en Filosofía, Licenciado en Ciencias de la Educación Especialidad en Filosofía, Magister en Pastoral Juvenil, Licenciado en Teología y actualmente es docente investigador de la Universidad Politécnica Salesiana.

gía desde una perspectiva antropológica, tema que necesita mayor atención por parte de la filosofía y de la antropología, puesto que se pone en cuestión la configuración clásica del ser humano, para ello se toma como punto de partida la gran afirmación, el cyborg como superación del hombre.

Como elementos guías de trabajo se plantea los siguientes interrogantes: ¿Qué es lo que le constituye al ser humano como un ser del mundo?, Si la técnica lo constituye el mismo ser del hombre ¿Por qué se crean otras figuras de ser capaces de interactuar con seres humanos? ¿Es posible encontrar sentido a la interacción con otros seres producto de la tecno-ciencia? ¿Qué es lo que hace posible la interacción entre seres naturales y artificiales? ¿Es posible que la ciencia y la tecnología presente un horizonte que ayude a la antropología filosófica a encaminarse en una nueva interpretación del ser humano?

Las respuestas se sustentan en base a planteamientos de algunos autores que también reflexionan sobre la realidad cyborg y que han permitido buscar el sentido de la ciencia y la tecnología como innovación y que nos avizoran la instauración del cyborg como un nuevo modo de ser del ser humano.

En estas líneas se argumenta que la ciencia y la técnica han llevado al ser humano a dar pasos gigantes en la transformación de las cosas y con un mayor interés en la transformación del ser humano, es decir, la superación de su propia naturaleza; realidad que ya lo estamos viviendo y que a la antropología filosófica le corresponde replantear el concepto de ser humano.

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.

En un primer momento se muestra la relación técnica-ser humano y, donde se argumenta que la relación le trae sentido y le constituye

como ser en el mundo; en el segundo momento se postula la posibilidad de crear otras figuras de ser capaces de interactuar con los seres humanos; en el tercer apartado se presenta el gran dilema entre el lenguaje artificial y el lenguaje natural.

De la relación —técnica-ser humano— al señoreamiento en el mundo

El ser humano, desde que lo conocemos, ha sido un creador nato de la técnica y vive en una constante relación con ella, hasta tal punto de transformarla y sofisticarla. La técnica ha sido su creación, su compañía y su compañera de las más arduas conquistas; en su etapa inicial ha sido producto de su curiosidad, en un segundo momento ha sido la necesidad de sobrevivencia, autodefensa y de conquista.

La historia nos devela que la técnica es producto de su curiosidad y la curiosidad es su naturaleza, por ello es que el ser humano se posesiona y señorea en el mundo, gracias a su creación de la técnica. Pero también el deseo de conquista y de protección le ha motivado a perfeccionar la técnica y lo ha logrado. Con la técnica, el ser humano toma una posición relevante frente al mundo, al cosmos, el universo, y lo ha logrado con sus propios méritos. Su creación técnica ha pasado de ser, de una simple herramienta de uso, a ser parte constitutiva de su ser. Lo que le constituye, e incluso lo que le da sentido a su existencia es la constante relación con la técnica.

Esta relación hipervive desde su aparición en este planeta hasta nuestros tiempos y es fuente de vitalidad de su ser. Con ella no solamente conquista y transforma, sino que también señorea y construye identidades, cultura, ciencia y sociedad. Si la técnica es su creación, la razón es mucho más consistente para considerarlo no como una creación artificial o de artefacto aislado, sino como que le constituye su mismo ser.

Esta forma de ser y del quehacer es la que determina su humanidad y en la que se enmarca el concepto de ser humano, sin embargo

con el avance tecno-científico y sobre todo con la cibernética, se ha reconfigurado la idea de ser humano, por tanto, con toda esa revolución tecno-científica hemos pasado de un humanismo (promueve la condición humana, esencial e inalterable) a un antihumanismo (rechaza a los planteamientos del humanismo y se abre a un ámbito de metamorfosis en la que se reconfigura la condición humana).

La tecnociencia como un desafío a la antropología filosófica

El mundo tecno-científico hiper-tecnologizado, ha creado nuevas figuras retóricas y otras formas de ser. La cuestión surge desde los problemas inherentes de la época actual, como lo llama Heidegger (1993), “la esencia de la técnica moderna” (p. 57). Hay que considerar que la modernidad se ha caracterizado por catalogar al hombre como un animal racional y de artificio y esta consideración pone en contrapuesto lo natural y lo artificial, considerando que lo natural es artificio, como dice Beuchot (2015) “por la razón hace cultura, por ella es un animal cultural; es decir, por ella hace lo artificial, es un animal de artificio” (p. 130).

Pero la tecno-ciencia no lo considera como un creador sino que lo separa y lo coloca al ser humano como un artefacto más de la realidad, sin tener en cuenta lo que representa y le impone una nueva ley a la naturaleza y crea nuevas figuras de ser. Es por ello que “Lanzado a las nuevas cadencias de la ciencia, el cuerpo humano parece haber perdido su definición clásica y su solidez analógica: en la estera digital se vuelve permeable, proyectable, programable” (Sibilia, 2010, p. 14).

Parece que, el mito de Prometeo y Epimeteo, contado por Platón en el Protágoras, se vuelve realidad, pues el planteaba la idea de que el hombre es, a diferencia de otros animales, un ser inadaptado que llega al mundo con sus funciones indeterminadas y que la técnica la viene a suplir y cubrir sus falencias.

Cuando se contrasta la buena adaptación de los animales frente a la especie humana, parece que el hombre se siente incompleto, desprotegido y de aparente poca especialización, que tendría que haberse proveído de objetos técnicos para cubrir sus carencias.

Pero es su razón, que hace comprender que es un ser inacabado y es por ello que, le ha vuelto creador (*homo faber*) y el culmen de su creación es la técnica, una técnica que se ha insertado entre las condiciones más ineludibles de la vida humana, de modo que, si el hombre intentara vivir sin ella, no podría vivir.

El *homo faber* es un ser creador, y esa forma de ser creadora, le ha vuelto autónomo, dueño de su voluntad y convencido de que la razón lo diferencia de los otros seres, domina y transforma las cosas; esta tendencia no es más que propia de la modernidad, y que se ha desvanecido como consecuencia de la posmodernidad. El posmoderno se podría decir que es un posthumano, porque su ser y sus actuaciones ya no dependen de la razón, sino de lo que le ofrece el mundo tecno-científico.

El mundo tecno-científico que se caracteriza por articular ciencia y tecnología traspasando e incluso las fronteras de lo humano, ha llevado al hombre moderno a tener la posibilidad de sumergir su existencia en lo tecnológico y de vivir alojado en la sobrenaturaleza de la creación tecno científica; que no es más que, una forma de suplantar la naturaleza humana.

Una de las formas, en la cual se intenta sumergir la existencia, son todos los seres mecánicos creados a imagen y semejanza del hombre y que han sido bautizados como cyborg. “Manfred Clynes y Nathan Kline acuñaron por primera vez el término cyborg en 1960 para referir un ser humano “mejorado” que soportaría las duras condiciones de la atmósfera extraterrestre” (Mestres, & Vives-Rego, 2012, p. 229).

Parfraseando a Nehya (2007):

El término cyborg indica que es posible crear un organismo complejo además de que para la biología ya es complejo, pero a esa complejidad

lo fusionan un sistema homeostático integrado. Se trata de un organismo capaz de integrar componentes externos para expandir las funciones que regulan su cuerpo y de esa forma adaptarse a nuevos entornos. (pp. 179-183)

Hoy por hoy, el cyborg, no es un término en construcción, tampoco una idea ni un proyecto, es un hecho real:

La idea cyborgiana surge de un proyecto para la Fuerza Aérea de EE.UU. en el que se buscaba potenciar los órganos vitales del ser humano y alterar sus constantes psicofísicas para robustecer al organismo en condiciones precarias. Las preocupaciones han girado en torno a problemas básicos que requerían prontas soluciones: estado de alerta y vigilia, efecto de radiación, problemas metabólicos y controles térmicos, oxigenación y reducción del carbono, entrada y salida de fluidos, control cardiovascular, mantenimiento muscular, problemas de percepción, variación de la temperatura y de la presión externas, trastornos psiquiátricos, etc. (Cely, 2010, p. 113)

Cuando se trata de repotenciar el organismo y si queremos un ser humano que resista los medios hostiles, la idea cyborgiana tiene la solución, cuando veamos que la idea militar se encuentre en su apogeo, el campo científico modificará de mil formas y en muchos de los casos con implicaciones éticas.

Por tanto, el cyborg viene a ser la condición posthumana, porque se presenta como un estado de metamorfosis la existencia humana, un salto hacia nuevas formas de ser humano, un ser eminentemente tecnológico, y está directamente relacionada con el declive de los postulados del humanismo-renacentista y de la modernidad.

La antropología filosófica, entra en cuestión, pues la idea cyborgiana exige asumir que la técnica es consustancial al hombre y no es yuxtapuesta sobre su existencia elemental y primaria, pues desde los albores de la humanidad se ha insertado entre las condiciones más ineludibles de la vida humana. La historia nos muestra que, desde el principio de los tiempos, el ser humano ha aspirado a diseñar máquinas que imitasen su

comportamiento, entre las más sobresalientes son las creaciones de los egipcios, y las invenciones de Arquímedes y las de Leonardo da Vinci.

Luego con la revolución industrial y la revolución tecnológica, se ha dado paso a la aceleración definitiva en este progreso, pues hemos llegado desde los famosos autómatas, a los actuales computadores, robots y cyborgs, dotados de lo que hoy llamamos inteligencia artificial, capaces de interactuar con los seres humanos.

El sueño renacentista que inflamaba el discurso de Pico della Mirándola estaría alcanzando su ápice, pues recién ahora sería realizable: finalmente el hombre dispone de las herramientas necesarias para construir vidas, cuerpo y mundos gracias a la instrumental de una tecnociencia todopoderosa. (Sibilia, 2010, p. 14)

La notable fusión de la tecnología con los seres humanos, no es más que la crisis del humanismo que intenta superar el tradicional concepto de ser humano, que el hombre es imagen y semejanza de Dios, postulado muy propio del humanismo y de la tradición judeo-cristiana. El poshumanismo es la fusión tecnológica con seres humanos que conlleva una nueva perspectiva de ser humano; su predicción es que el ser humano sea creador de su propia imagen y que se transforme en su único redentor.

El panorama no es tan alentador cuando se pone de por medio el humanismo, pues considera como un desafío, puesto que se evidencia una arrogancia y una actitud sobrada de parte del “homo sapiens,” con su técnica, al pretender máquinas cerebrales con vida, muestra con lucidez la descorporización del ser humano, postulado que está en el centro del humanismo.

Aguilar (2008) hace referencia al respecto de la perfección de este ser tecnológico: “es un estado transitorio, una metamorfosis hacia un modo de existencia superior, dirían los transhumanistas, la de información pura, pura imagen”, “desestabiliza los límites existentes entre cuerpo y tecnología, cuerpo y mente” (p. 19).

De este modo, el cyborg viene a ser como una usurpación de la naturaleza del hombre, pero no solo en el plano biológico, sino que también, de la definición clásica del ser humano, *rationalis naturae* individual *substantia* (substancia individual de naturaleza racional). Y es que la tecno ciencia intenta suplantar la naturaleza humana y plasmar ese deseo profundo y arrogante del ser humano de perennizarle en el mundo. Pero, ¿realmente la tecnociencia podrá crear seres tecnológicos capaces reemplazar al ser humano? En la siguiente parte intentaremos dar una respuesta a este interrogante.

En busca del sentido de los nuevos seres de la tecnociencia

Al parecer, la tecno-ciencia ha creado aplicaciones inteligentes que se entremezclan con la vida cotidiana del hombre, y son tantas, que con frecuencia ya no pasan desapercibidas, tales como los robots, androides y los cyborgs, que con apariencia humana se presentan e intentan sustituir a seres humanos y otros seres vivos.

El gran dilema está, en que tales creaciones son artefactos materiales y el ser humano también es actuación y la actuación requiere de lenguaje y de conciencia, y el lenguaje, la conciencia son entidades inmatriciales de los seres vivientes y los seres antes mencionados, son artificiales e inorgánicos y la conciencia requiere un cerebro natural orgánico; los robots, androides y cyborgs, serán siempre demasiado sencillos y su procesamiento demasiado lento como para ser conscientes e inteligente.

Parfraseado a Zubiri (2006):

La inteligencia humana es sintiente, nos da una impresión de la realidad bajo una estructura racional que es producto del pensar, y el pensar es una actuación consiente e inteligente que se manifiesta a través del discurso. Este pensar discursivo lo confiere su unidad interna e intrínseca que es el entender muy diferente del mero intelegir. (pp. 102-104)

De este modo, la estructura del ser humano es una inteligencia discursiva sintiente que busca entender la verdad real y de comprender las cosas, situación que la inteligencia artificial intenta simular, pero no podrá demostrar que la inteligencia artificial es consciente de su discurso y de su actuar.

Ya había dicho Lévi- Strauss, que el lenguaje, la comunicación y la comprensión, son propias de los seres humanos; Sin embargo, la tecnología ha creado programas de lingüística computacional capaces de establecer diálogos e interactuar con el hombre. Al respecto, Wittgenstein (1998) nos dice que: “no basta con que la interacción con un ordenador muestre lenguaje y comprensión, la clave es que refleje comportamientos, porque las palabras también son actos” (p. 204). Sin embargo, “la Lingüística Computacional y Procesamiento del Lenguaje Natural, se han encargado de codificar programas con facultades cognitivas, que simulan las facultades lingüísticas de los humanos” (Moreno, 1998, p. 14), pero sin comportamientos conscientes.

En consecuencia:

Cualquier simulación de un fenómeno mental humano no deja de ser una simulación. No importa lo inteligente que parezca la conducta de un ordenador. Como los símbolos que manipula carecen de significado para él, no puede considerarse que es realmente inteligente. No piensa de verdad. Sus procesos internos son puramente sintácticos, el sistema no asocia ningún significado a los símbolos y, por lo tanto, no puede tener estados mentales intencionales. (Searle, 1994, p. 8)

“El *robot* completo es *tanto orador* como *agente*. Sin embargo, en principio podría parecer que la inteligencia artificial se concentra solo en el lenguaje y simplemente ignora el sentido de las acciones” (Hougeland, 2003, p. 203), entonces la interacción artificial no garantiza una comunicación real ni absoluta; es decir, no proporciona la certeza de aquello que se comunica, por ende, es una comunicación simulada o simple información, incapaz de superar la comunicación viva.

Sin embargo, parafraseando a John Searle (1985) en su teoría de la habitación china, diremos que “una máquina no necesariamente tiene inteligencia, sino que simplemente está bajo una estructura de lenguaje algorítmica, cargada de simbologías que le permite una comunicación de preguntas y respuestas” (p. 29) sin ninguna manifestación de emociones.

Por tanto, el lenguaje algorítmico no es más que un lenguaje computacional, y este lenguaje puede almacenar un repertorio de palabras, pero estas palabras no podrán estar relacionadas con la manifestación de emociones y sentimientos, propio del lenguaje natural, ya decía Searle (1994), “toda comunicación lingüística incluye actos lingüísticos” (p. 26).

Entonces, para crear un cerebro artificial, no solo se necesita replicar procesos neuronales, se requiere que ese proceso refleje conciencia de sus actos. Como dice Pedro Laín Entralgo (1991):

El cerebro humano es algo más que el mero instrumento anatómico-fisiológico de una entidad suprasomática; y aunque la actual ciencia neurológica no sea capaz de decir hasta donde llegará ‘ese ser algo más’, necesariamente obliga a tener muy en cuenta lo que respecto a la conducta humana ella nos dice. (p. 37)

La conducta viva no será igual a la conducta artificial, puesto que la conducta es una experiencia de conciencia, es decir que el hombre se sabe de sí mismo y de su actuar; una máquina puede simular una actuación humana, pero no es responsable de sus actuar; hay que tener en cuenta lo que dice Dennet (1995), “la simulación de un cerebro no da lugar a una mente consciente” (p. 37).

Quizá se pueda conseguir que una máquina piense, o simule sensaciones o pasiones, pero jamás se podrá conseguir una máquina que sienta como lo sienten los humanos; parece que este es el gran dilema del debate científico, equiparar a los robots o androides a las capacidades humanas, pero si consiguen tal articulación, esto sería la perfección del cyborg.

Por tanto, cuando el ser humano no logre diferenciarse entre la máquina, entonces se podrá decir que se ha conseguido un cyborg, inteligente igual que el ser humano. Sin embargo, el mundo científico biologicista predice que estamos próximos a tener seres mecánicos que interactúen con los humanos aduciendo que el cerebro no es más que una máquina biológica. A pesar de este planteamiento desafiante, los humanos seguimos siendo más inteligentes que las máquinas; sin embargo, queda latente el interrogante ¿será que estamos muy próximos a interactuar con las máquinas tal y como lo haríamos con un ser humano?

Hacer posible que los humanos interactúen con las máquinas implica una mayor investigación en el campo biológico para mirar y comparar el proceso neuronal biológico sin desdibujar la corporeidad para crear un lenguaje artificial que sea el interfaz entre el humanismo y el posthumanismo, ser humano y la máquina es el gran desafío para el mundo científico de la informática y la ciencia y la antropología filosófica. Un alcance que permitiría hablar o interactuar con una máquina con la misma garantía de comprensión que tenemos cuando hablan los seres humanos.

Se sospecha que, la limitación principal que tienen el mundo científico con los sistemas algorítmicos es que no gestionan el lenguaje natural y espontáneo, sino tan sólo el intercambio de palabras clave limitadas, es decir, de “diálogos y comportamientos imitados”, y nosotros hacemos cosas con palabras; por tanto, las máquinas podrán crear lenguajes, pero no la interacción con los actos.

Rabossi (1999) dice:

[...] que cuando decimos algo realizamos tres actos: a) un acto locutivo que corresponde al sentido pleno y normal de decir, b) un acto ilocutivo que corresponde a la acción (afirmar, apostar, prometer) que se realiza al proferir una expresión, c) un acto perlocutivo que corresponde al acto que llevamos a cabo porque decimos algo, es decir, corresponde a las consecuencias o los efectos que tiene lo que decimos sobre el receptor. (p. 59)

Es por ello que Wittgenstein (1988) nos dice que “es nuestra acción la que yace en el fondo del juego del lenguaje” (p. 204).

De ahí que varias acciones no puedan ser realizadas en ausencia de la lengua, y es así como diversas expresiones y signos lingüísticos se comportan como vehículos, no sólo del pensamiento o de los sentimientos, sino también de las intenciones del hablante (Vallejo, 2009, p. 10).

Por tanto, la tecnología y la ciencia deben considerar que:

[...] los actos de habla se manifiestan de inmediato como expresiones simbólicas y cosas que hacemos para alcanzar nuestras metas. Por consiguiente, el sentido pragmático se encuentra ya construido dentro de la noción de aptitud lingüística y no puede ser ignorado por la inteligencia artificial. (Haugeland, 2003, p. 203)

Sin embargo, todos estos planteamientos desconciertan al hombre cuando sabemos que el lenguaje conlleva y trae sentido, pero cuando se quiere remplazar ese sentido con lo que es capaz de elaborar una máquina deja de tener ese significado. Desde esta perspectiva, Husserl ya decía que la ciencia, con la creación de la tecno-ciencia y todos estos intentos y experimentos, nos muestra que ha dejado de tener significado para el ser humano, pues ha tomado una postura arrogante frente a su propia creación, crea una técnica ya no para tomar una postura frente al mundo (humanismo), sino para superarlo y, en el intento, destruirlo y autodestruirse (posthumanismo).

El mundo tecno científico vive atrapado en su propia creación, un sin-sentido. El sentido es la tecno-ciencia, que avanza desmesuradamente, desatando, simultáneamente, el sin-sentido del ser humano. Heidegger ya interpretó este fenómeno como el olvido del ser y como una reducción del logos presocrático a ratio. Por tanto, es pertinente mostrar ese sinsentido que ha echado a perder de vista el verdadero sentido de la relación del ser humano con la técnica.

No dudamos que la ciencia y la tecnología han dado lugar a cambios sustanciales en la vida de los seres humanos, con una significativa

contribución a su bienestar y han contribuido a remediar problemas que dañaban no solo al ser humano, sino también a la vida vegetal y animal, y al medio ambiente; pero cuando toca lo humano pone en crisis los postulados del humanismo que orientan al ser humano y su vida social.

La condición metafísica de la corporeidad se ve amenazada, pues prevalece una comprensión dual del ser del hombre, y se debe mantener la inseparabilidad del cuerpo. El hombre es la representación de un mundo de posibilidades marcadas por la temporalidad y no se puede limitar a simulaciones tecnológicas con la finalidad de superar la condición del hombre.

Hay que recordar que:

[...] la esencia de la técnica es una manifestación del ser. Por tanto, escapa el mero arbitrio humano. Sin embargo, en cuanto el ser se da en el hombre —en el ahí del ser, este puede, y debe, cooperar en el advenimiento de un nuevo destino, en que supere el peligro. (Heidegger, 2017, p. 65)

Entonces, la idea cyborgiana debe realizarse desde principios humanistas, para que no sea tan disruptiva la transformación, porque el gran riesgo se presenta cuando dicha transformación es susceptible al cuestionamiento del humanismo.

Conclusiones

Como resultado del análisis se establece que dicha relación le ha llevado al ser humano a dar pasos agigantados en la transformación de las cosas y con un mayor interés en la transformación de la condición humana.

Sin embargo, su audacia le ha llevado a traspasar las fronteras de su propia naturaleza con la intención de suplantar su mismo modo de ser, se avizora la instauración del cyborg como un nuevo modo de ser del ser humano.

El panorama cyborg parece ser una realidad; los seres humanos pueden sumergir su existencia y superar su misma naturaleza, debido

a que la lingüística computacional e inteligencia artificial están en su máximo desarrollo. Articular naturaleza y artificialidad, pone en riesgo la concepción corpórea, biológica, autónoma, racional y esencialista de la identidad humana.

Todos estos avances tecno-científicos, son como resultado del nuevo modo de comprender al ser humano, a este nuevo modo de comprender se lo llama posthumanismo, por tanto, el posthumanismo pone en cuestión los planteamientos clásicos del humanismo en la que se sustenta la concepción del ser humano. La nueva forma de comprender al ser humano, se ha convertido en el camino del gran dilema para el humanismo.

El posthumanismo viene a ser como la usurpación del ser humano porque su deseo no es el vivir conforme a la naturaleza, sino el de vivir alojados en una sobre naturaleza y, en ella, sumergir la existencia humana en algo que no es más que convertirnos en seres mecánicos —a imagen y semejanza— pero despojados de lo humano. Sin embargo, el ser humano nunca dejará de ser, ser humano, a pesar de que sus organismos interactúen con máquinas.

Desde esta perspectiva, la antropología filosófica no puede mostrarse indiferente, y permitir que el posthumanismo tome el timón de la barca en la cual el ser humano vive sumergido, pues se avizora la existencia de una nueva era, una nueva área de trabajo en la antropología filosófica, que exige una fructífera humanización de la post-humanidad que podría tomarse como punto de partida los cuestionamientos antes presentados para plantear una nueva antropología filosófica como la antropotécnica o antropología cyborg.

La antropología filosófica debe considerar que la técnica es consustancial al ser humano, sin embargo, la técnica no responde a los intereses humanos y está modificando la comprensión de ser humano y su esencialidad. Por tanto, la nueva disciplina debe trabajarse en diálogo interdisciplinar con la tecno-ciencia, biotecnología, nanotecnología, cibernética, neurociencia e inteligencia artificial de modo que ayude a

reconfigurar y recuperar el verdadero ser del hombre, que ayude a sacar de esa alienación en la que se proyecta el ser humano.

La filosofía y la antropología deben hacer conciencia de que caminamos hacia nuevas maneras de ser humano, pues se está reconfigurando nuestra naturaleza, nuestra esencialidad humana, se está dando más importancia al lenguaje artificial que al lenguaje natural, con ello se pone en crisis el planteamiento de Wittgenstein y queda en desolación el Dasein de Heidegger, pues hay una nueva antropología que está emergiendo, pero muy distante de los postulados humanistas, por tanto la nueva disciplina debe ayudar a reconfigurar el ser del hombre, que ayude a sacar de esa alienación en la que se proyecta el ser humano. Todo esto demanda una visión antropológica que haga justicia a la ambigüedad que atraviesa el posthumanismo sobre la manera de comprender al ser del ser humano sobre su estructura.

Bibliografía

- Aguilar, T. (2008). *Ontología Cyborg: El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. (G. Harvey, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Beuchot, M. (2015). *Teoría semiótica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cely, A. (2010). *El cuarto bios. Estudio sobre comunicación e información*. (G. Abril, Ed.) Madrid: Complutense. Recuperado de: <https://bit.ly/35uIrrz> (marzo de 2017).
- Dennet, D. (1995). *La conciencia explicada*. España: Paidós.
- Haugeland, J. (2003). *La inteligencia artificial*. México: Editores Siglo XXI.
- Heidegger, M. (1993). *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria S. A.
- _____ (2017) *Filosofía, ciencia y técnica*. Chile, VI edición, Editorial Universitaria S. A.
- Laín, P. (1991). *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Madrid: Pilar Cortés.
- Mestres, F., & Vives-Rego, J. (2012). Reflexiones sobre los cyborgs y los robots: Evolución humana y aumentación. *Ludus Vitalis*, 20(37), 225-252. Recuperado de: <https://bit.ly/2WsSEbF>

- Moreno, A. (1998). *Lingüística computacional*. Madrid: Síntesis S.A. Recuperado de: <https://bit.ly/2KWSpAd>
- Nehya, N. (2007). El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción. *Revista Colombiana de Bioética*, 179-183.
- Rabossi, E. (1999). *Actos del habla*. (M. Dascal, Ed.) Madrid: Trotta.
- Searle, J. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia*. (L. Valdés, Trad.) Madrid: Ediciones Cédra S. A.
- _____ (1994). *Actos del habla. Ensayo de Filosofía del lenguaje*. Barcelona: Planeta S.A.
- Sibilia, P. (2010). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividades y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Vallejo, S. (2009). Símbolos que acortan brechas. *Revista de Estudiantes de Filosofía*, 10.
- Wittgenstein, L. (1998). *Investigaciones filosóficas*. (G. S. U., Trad.) Barcelona: Crítica.
- Zubiri, X. (2006). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.

Teología y mujer en tiempos de globalización

Patricio López

Resumen

Este artículo tiene como principal objetivo valorar la presencia de la mujer vista entre dos realidades: la reflexión teológica y los procesos de globalización, presentes en los aportes que nos ofrece especialmente de la teología feminista.

En efecto, a lo largo de la historia las mujeres han tenido un papel secundario, en el caso de la Iglesia puede relacionarse con que el evangelio ha estado siempre predicado por varones (Támez, 2015), y a nivel general por el modelo patriarcal que se ha impuesto a lo largo del tiempo. En la actualidad, para reivindicar este fenómeno, ha sido determinante la función de la teología feminista latinoamericana, que abre las posibilidades de reflexión sobre el papel de la mujer como sujeto de la teología, un aspecto que solo había sido preservado institucionalmente para los varones.

En esta presentación el análisis parte de una revisión bibliográfico documental, que permite constatar cómo la mujer ha sido sujeto oprimido, discriminado, y que solo podría dejar de serlo con una toma de conciencia de los sufrimientos, aspiraciones y espiritualidad de la mujer, y desde el aporte que nos da la hermenéutica bíblica feminista. Este reconocimiento continuará posicionando a las mujeres en su dignidad de persona, presente hoy en los procesos que implican a una sociedad globalizada.

Introducción

La globalización ha sido definida como la restructuración de todo el sistema de producción, distribución y consumo a escala mundial, provocado ante todo por el modelo económico que desencadenó este proceso, y luego también por los avances de las tecnologías y de las telecomunicaciones, que lo impulsaron. Básicamente los avances que en materia comunicacional han permitido las tecnologías han roto con los límites del espacio y el tiempo, y como consecuencia han incidido en el acercamiento de las regiones, globalizando ya no solo lo económico,

sino las diferentes realidades del quehacer humano. En efecto, las variaciones económicas y políticas, suscitada por el contexto de globalización o mundialización, no han demorado en reflejarse en otros escenarios como las relaciones culturales (Falquet, 2011).

Pero, así como sucede a nivel macro, con las consecuentes relaciones desiguales entre países desarrollados y no desarrollados, así el fenómeno de la globalización ha incidido, lamentablemente, en el incremento de las brechas sociales, marcadas precisamente por el nivel de acceso que tienen los ciudadanos a las tecnologías. Es decir, una persona que acceda y domine los códigos tecnológicos y posea un computador tendrá más posibilidades de desarrollo, que aquel que carece de esas herramientas que marcan ahora el conocimiento humano.

Ante esta coyuntura, la reflexión teológica también ha debido tomar en cuenta al tema fenómeno de la globalización. En este trabajo queremos relacionar la Teología y la mujer en tiempos de globalización. En efecto, en el camino de la Teología, un asunto importante es el que ha estudiado la teología feminista; al valorar a la mujer como alguien que ha ido siendo tomada en cuenta en los diferentes escenarios sociales, culturales y eclesiales. Los desafíos que se le presentan ahora están en el marco de la sociedad global, pues, la teología feminista había sido trabajada más en contextos locales, por lo que desde este otro escenario se debe comprender y estructurar como una reflexión en la que nuevos retos y contextos abren senderos de discernimiento diferentes.

Sin embargo, tanto a nivel local como global, siguen presentes realidades que condicionan y limitan esta preocupación sobre la injusticia, exclusión y violencia que recae sobre las mujeres. Por este motivo, con esa mirada eterna de Dios y de Fe, se debe reconocer a la mujer como expresión viva y actuante, mediadora del Amor de Dios. En esa realidad vivida y compartida, y en este camino recorrido de la mano de la mujer en la historia de la salvación, en esta larga historia de la humanidad y de la Iglesia, su presencia se la ha posicionado como una luz que inspira caminos nuevos en la fe.

Para lograr esta idea, se valora el aporte de varias teólogas feministas y busca relacionar los signos de los tiempos de la mujer hoy, con los aportes teológicos que se han ido trabajando desde la teología feminista. Así, la teología aborda el asunto de la fe asumida por los cristianos y a un nivel más amplio la humanidad en los diferentes contextos con miras a descubrir los caminos que todavía le toca recorrer, y a la vez con una mirada retrospectiva a la historia, gracias al acto libre y gratuito de la inspiración divina e inspiración del trato que nuestro Señor Jesucristo ha dado a la mujer. Aquí radica la relevancia de la pregunta por el papel de la teología en tiempos de globalización.

En el reconocimiento de estas grandezas y en la asunción de estas aporías globales, pero a la vez desde nuestra pequeñez, se funda la necesidad de una reflexión sobre Dios que tenga en cuenta una mirada crítica y sugerente de la sociedad contemporánea, de la cual forma parte todo creyente. ¿Qué desafíos plantean las realidades globales actuales al ejercicio reflexivo sobre la mujer centrado en el Dios de Jesucristo? ¿Cuál es el aporte específico de la teología feminista en esta época de cambios?

Para responder a esos cuestionamientos, esta ponencia se basó en el método bibliográfico documental, que primero aborda las condiciones que establece la globalización para las relaciones humanas; y posteriormente, cuál es la reflexión teológica que se establece respecto a ello, las contradicciones que pretende explicar y los pensamientos en los que basa una práctica religiosa que reconoce a la mujer como sujeto digno de derechos.

Así pues, un acercamiento a cómo la teología ha contribuido a este aspecto y de qué manera la transformación del pensamiento teológico-eclesial ha derivado en un mayor reconocimiento del rol femenino y la importancia de estatus activo entre el grupo de mujeres, dentro y fuera de la Iglesia, es motivo de la siguiente reflexión.

La mujer en la globalización

La definición del término globalización ha estado fuertemente marcado por las incidencias que ha traído en las relaciones económicas y financieras entre los países; de modo que James Mittelman lo define como:

La reorganización espacial de la producción, la interpenetración de las industrias a través de las fronteras, la extensión de los mercados financieros, la diseminación de bienes de consumo idénticos en países alejados entre sí, la transferencia masiva de población en el Sur, así como del Sur y del Este hacia Occidente, los conflictos subsecuentes entre migrantes y comunidades establecidas en regiones hasta ahora muy homogéneas y la aparición de la preferencia mundial por la democracia (Mittelman, 1996).

Algunos académicos siguen defendiendo a la globalización como el punto de partida hacia el desarrollo, en tanto, amplía las oportunidades de acceso del varón al trabajo y a una mejor calidad de vida, debido a la expansión de las oportunidades que genera el acceso al conocimiento.

El Papa Benedicto XVI al referirse a la globalización dice que, “a veces se perciben actitudes fatalistas ante la *globalización*, como si las dinámicas que la producen procedieran de fuerzas anónimas e impersonales o de estructuras independientes de la voluntad humana” (Benedicto XVI, 2008, n. 42). Y más adelante refiere que:

A pesar de algunos aspectos estructurales innegables, pero que no se deben absolutizar, la globalización no es, *a priori*, ni buena ni mala. Será lo que la gente haga de ella. Debemos ser sus protagonistas, no las víctimas, procediendo razonablemente, guiados por la caridad y la verdad. (Benedicto XVI, 2008, n. 42)

Frente a esta posición del Papa, en efecto, a la globalización se le ha puesto al servicio del sistema excluyente, lo que ha acentuado las brechas entre países y regiones ricas y pobres. A nivel local, en los Estados, sucede lo mismo, se encuentran con mayor ventaja para aquellos que

tienen acceso al conocimiento, que casi siempre son quienes tienen cubiertas sus necesidades básicas en términos de educación, salud, vivienda, seguridad social, y que además de eso, no sufren de discriminación por alguna de sus condiciones de raza, etnia, origen social, género.

En este nuevo escenario en el que incide la globalización está relacionado, para Turégano “con un impacto negativo en el proceso de igualación de hombres y mujeres, que no es un mero efecto o consecuencia de dichas transformaciones sino un cambio que responde a los propios principios estructurales que las guían” (2012, p. 403), debido a los vínculos de exclusión y desigualdad que esto supone.

Las oportunidades que genera la globalización no están igualmente repartidas en el mundo ni dentro de los países, y en estas dimensiones, uno de los grupos más perjudicados, siguen siendo las mujeres, debido a las carencias que recibe de Estados en los cuales faltan la infraestructura y apoyo social. Ello es más apreciable aun en los países subdesarrollados, donde con menor frecuencia pueden acceder a procesos educativos y por ello se convierten en gestoras de la pobreza, prestadoras de servicios más humildes y proveedoras de mano de obra barata y flexible; o en el peor de los casos devienen víctimas del turismo sexual, la industria del matrimonio y el sexo o el tráfico internacional de mujeres.

La condición de mujer, unido al de madre soltera, indígena, negra, emigrante, agrava su situación en las regiones pobres del mundo, donde el sistema capitalista o neoliberal hace que el Estado abandone gran parte de las responsabilidades que le corresponde respecto a la protección y garantías sociales. Las mujeres suelen sumergirse en un contexto conflictivo, derivado de la crisis económica, la desregulación y flexibilización del mercado, y precarización de gran parte del trabajo asalariado.

Precisamente, los procesos que le precedieron a la globalización como fue el de la industrialización de los países y el afincamiento del capitalismo como el sistema económico predominante, determinó que se forjara el movimiento feminista que respondía a las relaciones de po-

der patriarcal, donde los derechos de las mujeres no eran reconocidos y donde ellas se veían sujetas a procesos de marginación, discriminación, por el solo hecho de ser mujeres.

Pero el contexto global actual supone nuevos retos para el movimiento feminista¹ que había alcanzado logros y garantías sociales y civiles, a partir del reconocimiento mundial de sus derechos como ser humano y ciudadana. La división del trabajo según el género y clase social continúa generando efectos muy particulares para la mujer de acuerdo a su posición y ubicación concretas, debido a aspectos del neoliberalismo económico y flexibilización laboral a la que conducen los procesos de mundialización.

Pero también la globalización y el acceso a la información han permitido visibilizar aún más los procesos de marginación y desigualdad que sufren las mujeres con respecto a los varones, pues como explican María Mies y Shiva Vandana (1998), las mujeres no sólo están divididas por diferencias culturales sino fundamentalmente por su situación en la economía global. La investigadora Rosa Cobo (2005) expresa algunas de las manifestaciones de cómo la globalización ha incidido negativamente en la vida de las mujeres; en primer lugar, se ha incrementado el trabajo gratuito de las mujeres en el hogar, como resultado de los recortes de las ayudas sociales por parte del Estado.

Si bien, la globalización ha incidido en el incremento de puestos de trabajo; persisten las condiciones desiguales: en los países desarrollados, las mujeres se trasladan de la industria a los servicios, y “en los países desarrollados, se trasladan del trabajo gratuito del hogar y de la

1 El feminismo es un movimiento social y político que se inicia formalmente a finales del siglo XVIII —aunque sin adoptar todavía esta denominación— y que supone la toma de conciencia de las mujeres como grupo o colectivo humano, de la opresión, dominación, y explotación de que han sido y son objeto por parte del colectivo de varones en el seno del patriarcado bajo sus distintas fases históricas de modelo de producción, lo cual las mueve a la acción para la liberación de su sexo con todas las transformaciones de la sociedad que aquella requiera.

agricultura de subsistencia a la economía monetaria” (Cobo, 2005, p. 9); esto hace que se dé la sobreexplotación de las mujeres, pues están expuestas a puestos laborales con alta precariedad.

Es frecuente que sean más las mujeres que los varones quienes se expongan a circunstancias como la flexibilidad laboral, sin puestos fijos de trabajo, bajos salarios, con empleo a tiempo parcial, trabajadoras a domicilio, trabajadores subcontratados por pequeñas empresas semi-informales que se encargarán de partes descentralizadas de los sectores dominantes. Por tanto, resultan menos las mujeres que acceden a los programas de seguridad social, y su calidad de vida se pone en riesgo (Cobo, 2005).

Los efectos de los programas de ajuste estructural no señalan una sola tendencia ni tampoco producen los mismos efectos para todas las mujeres. Los efectos varían en función de circunstancias diversas relacionadas con los distintos contextos económicos, políticos y culturales. Si bien la tendencia que se observa es que cada vez acceden más mujeres al mercado laboral mundial, también se identifican excepciones significativas que nos tienen que empujar a reflexionar sobre las características de esa tendencia.

Las precarias condiciones laborales, responden a un elemento anterior, el escaso acceso de las mujeres a la educación, tanto así que la tasa de analfabetismo femenina duplica a la masculina y ello determina las bases de la desigualdad de género. Esto se suma, como ya se ha dicho a los prejuicios y los estereotipos que generan un estigma sobre la condición de mujer y le generan peores circunstancias de vulnerabilidad por cuestiones de género, la etnia, la inmigración u otras variables que determinan la obvedad de sus derechos humanos. Todo esto le permite a Cobo (2005) concluir que “el sistema de dominio capitalista no actúa de distribuidor de los distintos recursos en solitario, sino que consensua con otros sistemas hegemónicos y, muy especialmente con el patriarcado, la distribución final de los recursos laborales” (p. 3).

Por ello, a partir de la década de 1990 el movimiento feminista se ha decantado también por mostrar las múltiples formas en que el

proceso de globalización genera desigualdad en condiciones concretas: “la globalización no afecta por igual a todas las mujeres: es más negativa para las mujeres de los países pobres y para las mujeres marginadas de los países desarrollados” (Turégano, 2012).

Hoy, unas de las premisas más importantes de las organizaciones mundiales es el combate a la pobreza generada precisamente por el sistema capitalista globalizado; y para ello, el primer paso ha sido la identificación de los grupos poblacionales que se encuentran con mayor grado de vulnerabilidad, y, en segundo lugar, el reconocimiento de sus derechos humanos. Desde esta plataforma, los Estados han comenzado a escuchar las demandas de las garantías sociales y establecer políticas públicas que contribuyan a garantizar los derechos de las mujeres. No obstante, las necesidades reales superan la disposición del Estado y de sus instituciones para generar una mejor calidad de vida de los ciudadanos.

Así pues, si de la globalización resaltamos lo negativo se debe valorar también que con este proceso se ha impulsado una mayor concienciación en favor del a mujer, que se hace visible ante los ojos del mundo.

La Iglesia, como institución social, con un enfoque de sensibilización, ha trabajado por el reconocimiento de los derechos humanos, y en algunas regiones mantiene prácticas que ayudan a palear la situación precaria de la vida de las personas (Franco & Mosquera, 2016). Sin embargo, en el caso específico de las mujeres, si bien le concede un rol activo dentro de la sociedad y propone una mayor participación social; en el ámbito interno continúa reproduciendo los modelos de la cultura patriarcal, donde las mujeres terminan siendo perjudicadas por la desigualdad y no reconocimiento de sus valores como ser humano y social con iguales derechos que los varones.

La Teología y la globalización

Existen diferentes temas de estudio desde la teología, se aproxima por ejemplo el tema de la revelación; se ha dedicado también a la siste-

matización de los aportes de la eclesiología, como expresión de su vida cristiana, otro elemento muy importante ha sido valorar el pensamiento contemporáneo, y las diversidades de necesidades actuales de los cristianos. Así, se abren diferentes situaciones como vehículo y guía de estudio y crecimiento espiritual, así como los relacionados con la vida cotidiana. En los muchos frentes de estudio, uno de los temas que ha impulsado una lectura de la sociedad es la Doctrina social de la Iglesia.

En cada periodo histórico ha buscado comprender el vínculo que existe entre Dios y los seres humanos, y cómo esta relación aporta al crecimiento espiritual de no pocas comunidades en todo el mundo. Ello ocurre hasta la actualidad, donde desde la teología ha emergido nuevas modalidades de estudios teológicos.

Para la presente ponencia es importante resaltar, por ejemplo, a la Teología de la Liberación, que surge de una lectura de la realidad de América Latina, a raíz de los presupuestos y compromisos realizados en el Concilio Vaticano II. De acuerdo con quien fuera uno de sus principales precursores, el teólogo Gustavo Gutiérrez, el contexto del Concilio Vaticano II² debía ser aprovechado para acercarse un poco más a la verdadera realidad de los pueblos; en tanto, expresaba que los objetivos de la Iglesia serían promover el desarrollo de la fe en el pueblo, incidiendo en la moral cristiana de los fieles y reconociendo la dignidad plena tanto de varones como de mujeres; aplicar la disciplina eclesial a las necesidades circunstanciales de cada contexto; así como establecer diálogos con otras creencias religiosas, de manera que pueda trabajarse en conjunto para bien de los pobres.

El tema fue analizado en las jornadas de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín (CELAM, Colombia, 1968) y dejaba

2 Concilio Vaticano II: concilio ecuménico de la Iglesia católica convocado por el Papa Juan XXIII, quien lo anunció el 25 de enero de 1959, fue uno de los eventos más importantes del siglo XX por la masividad, diversidad y objetivos planteados en sus sesiones.

una pregunta pendiente que era necesario contestar por los teólogos de la época y hasta la actualidad: “¿Qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación de los pobres?”

A partir de esta premisa, la Teología de la Liberación se convierte en una corriente integrada por otras vertientes cristianas, y que tiene como centro de su reflexión y creación a los pobres. Este nuevo horizonte de análisis de la teología, implica una renovación epistemológica y metodológica, que encuentra positivo el acercamiento de la teología a los métodos de las Ciencias Sociales, en aras de reconocer un camino mediante el cual se pueda conocer las distintas pobreza que existen en el mundo y el rol que debe tener la Iglesia con respecto a esas necesidades.

Las mujeres se fueron identificando pronto con esta nueva tendencia teológica, teniendo en cuenta que históricamente constituyen uno de los grupos marginados y empobrecidos del mundo, y específicamente, en Latinoamérica donde con mayor fuerza había entrado la Teología de la Liberación. Sin embargo, como bien explica Consuelo Vélez (2013): “La experiencia de Dios en el pobre y el oprimido” —punto de partida de la teología de la liberación— no contemplaba la cuestión de género y, más aún, se pensaba que esta cuestión podría distraer el quehacer teológico de lo fundamental: “el pobre”.

Pero el camino estaba trazado, de la vertiente de la Teología de la Liberación se desprendió la teología feminista que, según Martínez (2009), buscaba la dignidad de la mujer dentro de la Iglesia: “Era la reacción contra una teología calificada de patriarcal, andocéntrica y unilateral; y surgió de la insatisfacción de las mujeres frente al pensamiento teológico vigente” (p. 29).

Dentro de esta corriente, a su vez, se han desprendido varias subcorrientes que se han involucrado en el tratamiento de asuntos de mujeres en los diferentes ámbitos sociales, pero siempre teniendo a la mujer como centro del diálogo, y un lugar donde se refleja el sentimiento cristiano y de Dios. Muy notoria participación ha tenido la denominada

teología feminista de la liberación o, sencillamente, teología feminista latinoamericana, que incluye a la preocupación de la teología el tema de la mujer pobre y marginada.

Según explica Vélez, esta tendencia emergida también en la segunda mitad del siglo XX, tiene dos raíces bien asentadas; en primer lugar, los movimientos feministas que se habían gestado a nivel internacional. Los inicios de este movimiento social están situados en el siglo XVIII cuando comienza la demanda de los derechos femeninos, se dice que cobra fuerza a raíz del establecimiento de la Declaración de los derechos universales de igualdad y de libertad promovidos en la Revolución Francesa y en la Ilustración, donde las mujeres se hacen conscientes de las condiciones de vulnerabilidad en la que las sitúa la desigualdad de género.

La historia continúa

Desde ese entonces no cesan las demandas femeninas por la igualdad de oportunidades con respecto a los varones, el movimiento vive su momento importante en el siglo XIX con el movimiento sufragista de Estados Unidos, en el que finalmente la mujer accede a su derecho al voto. Hoy, de acuerdo con Cabo y Maldonado (2016), las demandas de las mujeres se circunscriben en tres áreas fundamentales, en primer lugar, demostrar que la biología femenina no interfiere en los roles que como mujer se pueden jugar dentro de la sociedad, es decir, el derecho sobre el control de su cuerpo, sobre la sexualidad y a decidir sobre su maternidad.

Otro de los puntos abordados, y entre los de mayor vigencia en la actualidad, ha sido señalar las condiciones de poder que median las relaciones entre varones y mujeres, y que condenan a estas últimas a un lugar secundario dentro de la sociedad, lo cual reproduce mecanismos de dominación, discriminación y violencia contra las mujeres. Y como tercer aspecto, ha sido trabajar porque se reconozca que las desigualdades entre la mujer y el varón están presentes tanto en el ámbito público

como en el privado, así como en el eclesial y que es necesario visualizar los tipos de violencia real y simbólica que se ejerce sobre la mujer y los riesgos a los que se encuentra expuesta.

El segundo elemento que contribuyó a la emergencia de la teología feminista lo constituyó la participación destacada que tuvieron las mujeres dentro de las reflexiones en el marco de la Teología de la Liberación, este asunto tiene otros antecedentes. Se habla fundamentalmente de la teología de la mujer o de la femineidad, que se sitúa fundamentalmente a mediados del siglo pasado, y que trata de una reflexión realizada por sacerdotes o pastores para abrir una puerta a la voz y opinión de las mujeres.

Esta vertiente tiene entre sus aspectos positivos que parte de la idea de igual dignidad de mujeres y varones; sin embargo, comete el error de continuar fundamentando la estratificación de los roles de género por el sexo, lo cual continúa situando a la mujer en el lugar secundario y de subordinación a las prácticas varoniles. Por ello la teología de la mujer ha sido fuertemente criticada por la teología feminista. Consuelo Vélez, refiere que incluso Edith Stein, en su momento, “plantea el problema del método para no caer en generalidades. (...) El gran desafío hermenéutico será precisamente la integración simbólica y libre de una verdadera identidad diferenciada” (Vélez, 2001, p. 546) y ha llamado a conocer las diferencias contextuales de las mujeres, que las sitúan en lugares distintos dentro de la marginalidad y la pobreza.

Hoy, se puede hablar de una teología feminista, que ha evolucionado en diversos puntos de vista, pero sus representantes tienen en común la defensa del bien de la mujer, de ofrecerle una oportunidad para su auto trascendencia, que se aprovechen sus capacidades y les ayuden a conseguirlo; pero con una salvedad, si anteriormente la teología feminista se esforzaba por establecer las diferencias entre mujeres y varones, culpabilizar a los hombres de la imposición de la cultura machista, y provocar enfrentamiento entre uno y otro género; hoy existen varias posturas que entienden que la posición de la mujer está junto al

varón, no es inferior ni tampoco superior a él, sino en un sentido de comunidad.

María Pilar Aquino, una de las principales exponentes y estudiosas de la epistemología bíblica, ofrecía un concepto abarcante acerca de la teología feminista latinoamericana, considerada como:

Una reflexión crítica sobre la vivencia que las mujeres y hombres tenemos de Dios en nuestras prácticas que buscan transformar todas las instituciones y sistemas que producen empobrecimiento y violencia contra las mujeres y hombres, con el fin de avanzar hacia nuevas relaciones sociales gobernadas por la justicia y la integridad de vida, en un ambiente cultural libre de dominación patriarcal (Aquino, 1998).

Según Julio Martínez (2009), ha llegado un momento en que la teología feminista ha tendido a poner a la persona en el centro de toda reflexión, lo cual permite hablar de una teología cristiana de la dignidad, donde se intenta fundamentar la necesidad de proteger y garantizar los derechos de las personas, independientemente del género que posea; así como enfrentarse a cualquiera de las circunstancias que vaya en detrimento de la calidad de vida de hombres y mujeres.

Si bien la teología más tradicionalista ha comprendido que el camino es aportar a la erradicación de las violencias que las estructuras sociales y las relaciones humanas pueden presentar, así como los problemas sociales como la pobreza y el hambre, las enfermedades, los conflictos armados, el tráfico de drogas, el racismo, y aportar a la preservación del medio ambiente; el objetivo de la teología feminista se ha enfocado en visibilizar los problemas que perjudican la vida de las mujeres, el peor de todos la desigualdad de género, definido como las prácticas que privilegian la imposición de unos grupos por encima de otros por el solo hecho de ser varón o mujer, tradicionalmente son ellas quienes más tienen en riesgo su calidad de vida por la obviación de sus derechos civiles y sociales.

En palabras de Martínez (2009):

La respuesta tendrá que estar en línea con la responsabilidad cristiana, capaz de responder críticamente y autocríticamente cuando es necesario, al otro y sobre todo al otro en necesidad. El resultado tendrá que ser recrear y fortalecer la solidaridad en la lucha por alcanzar un tiempo verdadero de justicia y una experiencia más comunitaria y teológica del presente en un mundo policéntrico, en una Iglesia dirigida por voces plurales. (p. 18)

Para finales del siglo XX y principios del presente, las consecuencias del sistema global, acentuadas por el sistema neoliberal capitalista, había dejado en peores condiciones de vida a las mujeres de América Latina, pero también las de otros continentes, que sufren de otros conflictos como las guerras o las consecuencias del cambio climático. En el ámbito social, a pesar de la fuerza contenida en los diferentes procesos del movimiento feminista, así como de la reflexión que se realiza en torno este, incluyendo en el que se hace desde la teología, las peticiones de las mujeres no se han podido convertir en todos los casos en reconocimiento de sus derechos humanos ni en la aplicación de políticas públicas que trabajen por la reducción de sus condiciones de riesgo y vulnerabilidad social.

Muchas de las demandas femeninas han sido el motor impulsor de declaraciones internacionales y regionales acerca de sus derechos. A raíz de estos mecanismos, los Estados han accedido a firmar y comprometerse con los derechos de la mujer, y al interior de los países se han ajustado las políticas, incluso en algunos casos, las leyes se han modificado en aras de convenir la vida digna y segura de las mujeres, teniendo en cuenta no solo sus necesidades más elementales sino también sus aspiraciones.

Sin embargo, al decir de Cabo y Maldonado (2016), las estadísticas siguen mostrando que existe discriminación hacia las mujeres, pues el reconocimiento de los derechos de la mujer y la implementación de políticas públicas no garantiza que cambien los mecanismos de dominación que tradicionalmente han existido en las diferentes sociedades donde

predomina la cultura patriarcal. Y en ese sentido, el análisis con enfoque crítico sobre las condiciones de vida de las mujeres aún no se agota.

Por una parte, como ya se ha dicho, las relaciones desiguales y de dominación sobre la mujer que se dan al interior de las comunidades y los países, vienen a reforzarse con los mecanismos trazados en el marco de la globalización, como ya se ha hablado. Pero hay un factor positivo en todo esto, como ha explicado Turégano (2012), y es que el feminismo tiene un significativo componente transnacional, esto quiere decir, que se observa semejantes rasgos de desigualdad y violencia en la mayoría de las sociedades, con lo cual las demandas de las mujeres trasciende los límites de las comunidades y los países, y la lucha por su reconocimiento social se torna un asunto mundial a atender.

Por tanto, todos los organismos internacionales y nacionales que tienen que ver con el desempeño femenino se sienten obligados a atender a las necesidades coyunturales de cada mujer a la que tiene acceso, y la Iglesia, como institución social central no es una excepción. Ante esto, la teología ha asumido responsabilidades en este terreno; que contribuyen a una mirada desprejuiciada del asunto y que verdaderamente pretenden contribuir a la dignidad de las mujeres.

En el caso específico de la teología feminista, al decir de Vélez (2013), se considera una teología contextual, es decir, que responde a las diferentes vivencias de las mujeres tanto en el terreno social como eclesial; pues el objetivo principal de esta ciencia constituye ejercer una ferviente crítica a los mecanismos ejercidos por la sociedad patriarcal, es decir, todas aquellas normas, tradiciones, costumbres y estereotipos que condicionan la vida de las mujeres, y que no las eximen a ellas mismas de ejercer y reproducir el sistema patriarcal y machista, en tanto este se reproduce a través de prácticas ya normalizadas en las comunidades donde se relacionan varones y mujeres.

Según explica Támez (s.f), aún siguen siendo mayoría las mujeres que son parte de la teología feminista, pero este mismo elemento con-

tribuye a que el análisis se haga desde una perspectiva femenina de la realidad, con lo cual se procede a la revisión de las maneras de opresión que ha persistido durante siglos ejerciendo la crítica a las normas de la cultura patriarcal y la interpretación androcéntrica de la historia, contada fundamentalmente por varones.

Desde el punto de vista teórico, la teología feminista se presenta como:

Una búsqueda radical de la dignidad y el lugar de la mujer, así como del papel que ha de desempeñar y los derechos que ha de ejercer en la Iglesia. Reacciona contra una teología que califica como patriarcal, androcéntrica y unilateral. La teología feminista nace como reflexión de los cánones de la teología de la liberación. (Vélez, 2013, p. 19)

Algunas de sus exponentes ha referido que para lograr ese cometido es necesario asumir una metodología del ver-juzgar-actuar, esto es, comprender en qué situación (marginación, discriminación, opresión, pobreza, vulnerabilidad social) se encuentran las mujeres; posteriormente, juzgar bajo la perspectiva de Dios y de lo que él encomienda que deba ser la dignidad de los seres humanos; y a partir del ejercicio de la crítica bajo la luz de la palabra de Dios, tomar decisiones o ayudar a las mujeres a tomar decisiones para liberarse de esos entornos de opresión y explotación en los cuales puede verse.

Hay dos maneras generales en las cuales se expresa la teología feminista, una que se muestra intolerante ante todas las bases en las cuales se ha sustentado la cultura judeo- cristiana; y la segunda postura, que pretende establecer un diálogo para desenmascarar los esquemas generales que reproducen relaciones desiguales entre varones y mujeres al interior de la institución eclesial.

También los procedimientos metodológicos empleados por estas corrientes son distintos, la primera obvia las fuentes clásicas de la Teología como son la Biblia y recurre a una mirada empírica de la realidad; mientras que la segunda línea conserva el estudio de la Sagrada Escri-

tura, pero fortalecida por una lectura hermenéutica, mediante la cual se pueda realizar una interpretación de los escritos y fundamentos cristianos con mirada femenina, como nunca antes se había desarrollado.

Ciertamente, las experiencias que viven las mujeres en la actualidad son muy diversas y complejas y solo es posible reivindicar el sufrimiento de ellas incorporando al mensaje divino en cada una de las prácticas que se aliente desde las instituciones eclesiales. En este sentido, la globalización ha incorporado un elemento positivo al quehacer de las teólogas feministas, y es la necesidad de visibilizar y extender el ideario en el cual se sustenta mediante el aprovechamiento de los espacios transnacionales.

En este sentido, uno de los principales mecanismos empleados por sus precursoras ha sido establecer alianzas y asociaciones con el objetivo de extender esta manera de pensar a un sinnúmero de geografías y ello ha repercutido en la creación de nuevos grupos y subgrupos. Con ello, se puede decir que se fue consolidando una reacción de cambio en torno a la teología feminista en la que cada cual puede ejercer una capacidad de denuncia y crítica, a partir de un sustento hermenéutico que cada vez convoca a un mayor número de personas que evidencian estos procesos de toma de conciencia dentro y fuera de la Iglesia.

Es pertinente en este momento, comprender algunos de los postulados que han ayudado a la legitimación y extensión de la teología feminista. Hay que mencionar el caso de Elisabeth Schüssler (1989), que constituye un referente para el trabajo hermenéutico, en tanto, propone una revisión de las cuestiones epistemológica con el objetivo de plantear una crítica de los textos escritos con enfoque androcéntrico. La autora ha insistido en que es necesario deconstruir la base patriarcal de la cual emergen las tradiciones cristianas para favorecer un discurso político alternativo dentro de la Iglesia.

Ella y sus seguidoras han recurrido a posicionar en un lenguaje reinterpretado, en una “hermenéutica crítica feminista” (Sierra Gonzá-

lez, 2012, p. 202) las historias de las mujeres que existen en el Antiguo y Nuevo Testamento, para dar a conocer que existen referencias de mujeres humildes y pobres, así como exitosas y poderosas en los escritos bíblicos, a las cuales Dios ofrece un mensaje de aliento y Jesús lo ratifica con su bondad y respeto hacia las mujeres. Con ello, la teología feminista ha alcanzado comprobar la información que sobre las mujeres existe en los textos bíblicos, renovar la interpretación que subyace en ellos, pero esta vez con una perspectiva femenina; y con ello, ha logrado fundamentar las razones por las cuales debe eliminarse el pensamiento de inferioridad de la mujer, basado sobre todo en la idea del pecado atribuido a la mujer desde el Génesis.

Al respecto, Vélez (2001) concluye que:

Esta estrategia afirma que los textos bíblicos no son en sí mismos misóginos, sino que han sido patriarcalizados por intérpretes que han proyectado sus prejuicios culturales androcéntricos sobre ellos. La Biblia debe ser despatriarcalizada, porque al ser entendida correctamente fundamenta la liberación de las mujeres. Esta estrategia se formuló y adoptó desde el siglo pasado. (p. 25)

¿Cómo puede esto ayudar a las mujeres en la época de la globalización? Como se ha referido, el sistema patriarcal ha sido el más extendido en el tiempo y en la geografía; entre sus causas se encuentran precisamente los mecanismos de reproducción que se encuentran en las normativas sociales y que rigen las orientaciones morales y éticas de las relaciones humanas.

Por ello es que la teología feminista ve necesario el diálogo, en el que incluya a la institución eclesial, pues nota que es necesario un cambio de mentalidad desde dentro de la sociedad y de Iglesia, que influya en nuevas prácticas de influencia social donde se defienda a la mujer. Para Chiquete (2008) es evidente que “la discriminación de las mujeres como colectivo deriva de que experimentan de modo compartido situaciones de subordinación u opresión que no experimentan los hombres” (p. 160).

Algunas de las representantes de la teología feminista comprenden que únicamente con la asunción de compromisos conjuntos de los derechos de la mujer se puede construir articuladamente, no solo el discurso emancipatorio de las mujeres que ya unifica a varones y mujeres sino, sobre todo, de prácticas alternativas a la moral patriarcal hegemónica existente, de manera que las siguientes generaciones y las presentes dejen de ver a la mujer como un sujeto pasivo dentro de la sociedad.

La Iglesia, en varios de sus representantes, necesitan entrar en un convencimiento o una toma de conciencia, sobre la necesidad de sustituir los patrones patriarcales, esto puede ayudar a persuadir a otros, dentro o fuera de la comunidad cristiana, sobre la necesidad de asumir la igualdad de oportunidades de varones y mujeres, basados en la dignidad de ambos ante los ojos de Dios. Solo con la incidencia de la comunidad cristiana, y sobre todo de sus líderes religiosos se puede reconocer a la mujer como un sujeto de derechos que es capaz de desarrollar capacidades; tanto en los ámbitos públicos como en los ámbitos privados, que puede, además, dirigir procesos de gobierno dentro y fuera de la Iglesia, y, sobre todo, que, con su experiencia, puede continuar contribuyendo a las prácticas religiosa y a incorporar a más personas dentro del catolicismo.

Para este cometido, faltaría conocer cuál es el rol de la Iglesia en los últimos tiempos y calcular su nivel de compromiso con los procesos de trato a la mujer que subyacen tanto en los ámbitos públicos como en los privados, y que son acentuados bajo el régimen global y qué aspectos de la teología feministas se puede considerar para sus acciones y fundamentos.

La Iglesia frente a la globalización

La Iglesia y en ella la Teología han evolucionado y han ampliado su cobertura hacia temas sociales, a medida que los cambios suscitados en el orden de las sociedades han necesitado una mirada desde la fe y el espíritu. Este es el caso de la relación entre teología y globalización.

En enero de 1999, se publicaba la exhortación apostólica “Ecclesia in América” escrita por el Papa San Juan Pablo II, donde hacía referencia a los efectos de la globalización que, si bien tenía la oportunidad de unir a los pueblos a partir de las comunicaciones, las intenciones estaban siendo otras, en tanto el mercado aplicaba leyes con consecuencias muy negativas para la humanidad. El Papa mencionaba, por ejemplo, la desviación ética de los hombres por otorgarles demasiado valor a la economía, se olvidaban aspectos como las consecuencias del desempleo, la disminución y el deterioro de ciertos servicios públicos, la destrucción del ambiente y de la naturaleza, el aumento de las diferencias entre ricos y pobres, y la competencia injusta que coloca a las naciones pobres en una situación de inferioridad cada vez más acentuada.

El Santo Padre hace alusión a que la Iglesia no se podía quedar a espaldas de la situación de pobreza de los pueblos: “aunque reconoce los valores positivos que la globalización comporta, mira con inquietud los aspectos negativos derivados de ella” (Juan Pablo II, 1999, N° 20). Esta preocupación se une a las necesidades reales que se van identificando en los grupos vulnerables, entre ellos, las mujeres. De manera que la práctica de la Iglesia tiene que ir respondiendo a las condiciones globales actuales.

Sin embargo, el discurso eclesial que subyace con respecto a la mujer sigue estando permeado de un cierto rodeo. En la última celebración del Día Internacional de la Mujer, en el mensaje que ofrecía el Papa Francisco, reconocía la labor invaluable que habían emprendido las mujeres cristianas en el desempeño de la Institución eclesial. El santo Padre refería:

La mujer es quien hace hermoso el mundo, lo cuida y lo mantiene vivo. Trae la gracia que hace nuevas las cosas, el abrazo que incluye, la valentía de donarse (...) La paz es mujer. Nace y renace de la ternura de las madres. Por eso el sueño de la paz se realiza mirando a la mujer (...) Si amamos el futuro, **si soñamos con un futuro de paz, debemos dar espacio a las mujeres.**

Esta es una constatación, pues en verdad, la mujer tiene su presencia y su protagonismo. No obstante, del discurso a la realidad generalizada, incluso de quienes lideran los diversos procesos dentro de la institución eclesial, siguen frenando el desenvolvimiento y la presencia activa de las mujeres, basados en prejuicios y estereotipos; cuando ciertamente para romper con la segregación de las mujeres se requiere de un cambio en los mismos patrones culturales, que a la postre se convierta en una reestructuración de las relaciones socioeconómicas, políticas y religiosas, donde las mujeres tengan iguales oportunidades que los demás.

El cambio político y económico del cual se beneficie la mujer va a requerir necesariamente una aplicación verdadera de la ética cristiana y el compromiso con la idea de dignidad plena de la mujer. Y en ese trabajo incide el estudio de la teología feminista (Navarro, s.f.), en contribuir a que la misión cristiana vaya despojándose de los moldes tradicionales en las cuales han emprendido la práctica religiosa, y comience a guiarse por el aprendizaje que el propio Jesús había encaminado. Al respecto, Leonard Swidler (1971) ha referido que Jesús:

Habla de las actitudes humanas y espirituales de aquella mujer: de su amor y de su falta de amor, del perdón, de su fe; se dirige a ella, le habla en público, [le da dignidad]: tus pecados te son perdonados... tu fe te ha salvado... vete en paz. (p. 181)

Muchas de sus representantes conservan la práctica del estudio de la Sagrada Palabra y de las prácticas religiosas, pero con una nueva hermenéutica, mediante la cual se pueda realizar una interpretación de los escritos y fundamentos cristianos con mirada femenina.

Entonces la Iglesia debe continuar trabajando en la escucha, como ya lo ha hecho en otros tiempos, para valorar en este caso el aporte de la teología feminista según los signos de los tiempos. Reconocer el protagonismo de la mujer como expresión viva y actuante y como mediadora del Amor de Dios, que al decir de Ivonne Gebara (2000),

puede unificar los planteamientos derivados de las ciencias sociales con el discurso teológico y la hermenéutica bíblica feminista. Entre estas disciplinas destaca la antropología, tema de reflexión en este evento académico, sí como las teorías de género,³ la fenomenología. Esta nueva teología confronta la realidad con nuevos métodos y epistemologías que buscan, entre otros aspectos, despojar a las mujeres de los prejuicios en la que la encierra la sociedad, hacerla dueña de su sexualidad, trabajar los textos de Pablo con nuevos parámetros epistemológicos, es decir, renovar la teología cristiana asentada en presupuestos adropocéntricos y patriarcales.

Una de las cosas que debe agradecerse a la globalización, precisamente, es abonar el terreno para extender fuera de los límites geográficos y regionales este tipo de pensamiento, también religioso, en el que se fomenta el respeto entre el género femenino y masculino, con el cual se pueden identificar todas las mujeres del mundo en cualquiera de las condiciones políticas, económicas y sociales en las cuales se encuentre.

Si bien en el marco empresarial no se puede negar la incidencia favorable que ha dejado el sistema de la globalización, también ha arrojado nuevos fenómenos que reflejan la decadencia de las sociedades capitalistas, entre ellos, las olas migratorias, el deterioro de la vida de los pueblos más humildes, la pobreza y la marginación, la discriminación con base en el género, la etnia, el origen social, la clase social.

No es extraño que también las maneras de manifestarse la fe de las personas hayan sufrido cambios. En la actualidad, aunque se sigue percibiendo la masividad de la religión católica, el fenómeno de la globalización ha expandido y ha permitido una mayor influencia de diná-

3 Teorías del género, se basan en la idea de que el género es una construcción social y no viene necesariamente determinado por el sexo. Estudia la historia desde la perspectiva de género, lo cual permite analizar y comprender las características que definen a las mujeres y a los hombres de manera específica, así como sus semejanzas y diferencias.

micas de otras creencias, que tienen como propósito visibilizar fenómenos sociales que trascienden a lo cultural y que buscan un cambio en lo social y político de los países.

No se puede obviar lo que sucede respecto a los problemas sociales y una de las vías de autolegitimación es proclamar y aplicar los valores en función de ayudar a la comunidad creyente, valiéndose precisamente de los mecanismos sin límites que ha facilitado la Globalización, por ejemplo, a través de los medios de comunicación, que posibilitan la difusión de esos valores y prácticas religiosas.

De acuerdo con Falquet (2011), la variante religiosa incide fuertemente en las maneras de pensar de las sociedades: “se da, entre estas variantes, una especie de “teologización” de la política y una “politización” de las religiones” (p. 28) Por lo que se hace necesario una sana y propositiva relación entre política y religión, que se ayuden y edifiquen mutuamente.

Por tanto, la demanda que ejerce la comunidad cristiana y no cristiana sobre el papel y la funcionabilidad de las religiones es cada vez mayor, las sociedades comienzan a cuestionar los postulados centrales y el rol práctico de las Iglesias, sobre todo de aquellas que no responden a las necesidades particulares de las comunidades en las cuales se encuentran ubicadas. Como respuesta ante este fenómeno que también cobra dimensiones mayúsculas debido a la interconectividad generada por la globalización, hacia lo interno, el desafío existente es mirar caminos que lleven hacia la autorreflexión sobre la práctica histórica, con especial atención en cómo se puede implicar a más personas y hacer una integración de valores que ayuden a desempeñar procesos de una espiritualidad desde la teología feminista en la vida cotidiana.

Así pues, se exige una mirada crítica de la teología, que, teniendo en cuenta las características de los contextos y de los grupos en los cuales pretenden incidir, logre difundir “un mensaje de salvación que invita a un cambio de vida personal dentro de una comunidad, no como un conjunto de prohibiciones, principios y valores abstractos”, sino una

verdadera transformación integral de las relaciones sociales asimétricas que crean exclusión, violencia y discriminación.

Conclusiones

La globalización no solo se ha puesto a disposición de los procesos económicos, sino que determina también las relaciones culturales de los seres humanos. Hablamos de un proceso que produce la interdependencia de unos y otros, y que prevalece en las condiciones de todos los ámbitos de la vida cotidiana. Sin embargo, forjado en los procesos del capitalismo y el neoliberalismo, la vida individual de los seres humanos está a expensas de riesgos como la pérdida de los valores de la solidaridad, y para el caso que nos ocupa, la pérdida de la ética cristiana.

Las mujeres se encuentran entre los grupos más perjudicados por estos procesos, pues históricamente han sufrido la marginación, la discriminación, por el solo hecho de vérselo como el “sexo débil”. Y aunque las instituciones sociales han contribuido a reproducir los estereotipos y prejuicios del sistema patriarcal, la labor ejercida por la mujer en cada vez más ámbitos, hace innegable la participación activa que puede tener en la transformación social.

En este sentido, en el marco de las religiones, ha sido imprescindible la discusión planteada por la teología feminista, que ayuda a hacerse y a responder preguntas acerca del verdadero rol que tiene la mujer en una sociedad globalizada, partiendo del entendimiento de que se vive una organización patriarcal del mundo que sitúa en un lugar desigual a las mujeres, las cuales continúan siendo limitadas en sus derechos más elementales como la salud, la educación, la seguridad social, el respeto a su sexualidad. Pero también se relega a las mujeres a un papel secundario tanto en el ambiente privado como público.

Una revisión hermenéutica de las fuentes bíblicas, así como nuevas metodologías provenientes de otras disciplinas científicas, acompañan a la teología feminista en un camino que pretende reescribir la

historia de las mujeres en su relación con Dios, dignificar el rol que ha tenido en el crecimiento de la comunidad cristiana, colocarla en una posición activa semejante al varón, con sus mismos derechos y oportunidades; así como ayudar a las mujeres a comprender las raíces de la historia de opresión y discriminación sufrida, para contribuir a la toma de decisiones que conduzcan al ejercicio de derechos y el trabajo por una mejor perspectiva de vida en el mundo globalizado.

Bibliografía

- Aquino, M. T. (1998). *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Abya-Yala.
- Benedicto XVI (2008). *Caritas in Veritate*. Vaticano: Vaticana.
- Cabo, S., & Maldonado, L. (2016). Los movimientos feministas como motores del cambio social. *Mujeres en red*. Recuperado de: <https://bit.ly/35whImk>
- Chiquete, J. D. (2008). Misión cristiana en un mundo globalizado: apuntes teológicos sobre una misión alternativa. *Estudos de Religião*, 22(34), 158-182.
- Cobo, R. (2005). *Globalización y nuevas servidumbres de las mujeres*. Recuperado de <https://bit.ly/2W3gCLz>
- Falquet, J. (2011). *Por las buenas o por las malas: Las mujeres en la globalización*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Franco, E. J., & Mosquera, F. (2016). *El papel de la mujer: Aportes desde la Biblia y teologías feministas latinoamericanas*. Fundación universitaria seminario bíblico de Colombia: Medellín.
- Juan Pablo II. (1999). *Ecclesia in America*. Roma: Vaticana.
- Martínez, J. (2009). El cristiano ante la globalización. *Aula de Teología*.
- Mies, M., & Vandana, S. (1998). *Ecofeminisme*. París: L'Harmattan.
- Mittelman, J. (1996). *Globalization: Critical Reflections*. Colorado: Lynne Rienner Publisher.
- Navarro, M. (s.f.). Jesús y su sombra. El mal, las sombras, lo desconocido y amenazante en el Evangelio de Marcos. *Verbo divino*.
- Schüssler, E. (1989). *En memoria de ella. Una reconstrucción teológicofeminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Sierra González, Á. V. (2012). Curar y levantar los cuerpos femeninos. Una lectura desde la hermenéutica crítica feminista *Theologica Xaveriana*, 62(173), 199-229. ISSN: 0120-36.

- Swidler, L. (1971). Jesús y la dignidad de la mujer. *Catholic World*, 177-183.
- Támez, E. (2015). *El pecado estructural del patriarcalismo*. Recuperado de: <https://bit.ly/2xwutR2>
- _____ (s.f.). *Religión, género y violencia*.
- Turégano, I. (2012). Mujeres, ciudadanía y globalización. *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho* (35), 393-412.
- Vélez, C. (2001). Teología de la mujer, feminismo y género. *Theologica xaveriana*(140), 545-564.
- _____ (2013). Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro. *Horizonte*, 11(32), 1801-1812.

Un método interpretativo “a pies descalzos” de los pueblos originarios andinos

Medardo Ángel Silva¹

Resumen

Se busca en esta presentación hallar respuestas a preguntas referidas a los pueblos originarios andinos, tales como: ¿de dónde vienen?, ¿hacia dónde van?, ¿cuál es su interpretación del hombre, del otro, del cosmos, de Dios? y, ¿cuál es su aporte a la filosofía de la religión desde sus elementos esenciales: fuego, agua, aire, tierra?, aplicando en todo el proceso y en cada parte de la indagación, procesamiento y difusión de datos, la propuesta de una hermenéutica analógica-icónica, planteada por el filósofo y maestro Mauricio Beuchot.

Introducción

El itinerario filosófico que se propone recorrer, siguiendo las huellas dejadas por el hombre andino ecuatoriano, tanto en sus obras de arte, de letras y de religión, como en su sentir, en su pensar, en su intuir, en su caminar, léidos desde una interpretación, la analógica icónica, propuesta por el filósofo mencionado, Mauricio Beuchot, está pensado realizarlo en tres momentos: por el primero, se llama a participar, mediante una introspección a acercarse y entrar en su mundo; por el segundo, se invita a experimentar una contemplación, que vea en la misma dirección, esto es a mirar desde el otro y finalmente, en un tercer

1 Teólogo, Master en Filosofía y Pastoral Juvenil, Doctorando en Filosofía en la UPB de Medellín, siendo su Tutor del trabajo investigativo el Dr. Francisco Martín Díez Fischer Ph.D., Docente e investigador de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador en la Área Razón y Fe. Correo: msilva@ups.edu.ec. Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7797-3236>

momento, a transmitir dicha experiencia de manera testimonial desde su actuar vital entre nosotros, tal que nos sea concedido el comprender, el interpretar y el aplicar lo percibido en lo ordinario de la vida.

Proceso no distinto al seguido por la filosofía, en su intento de establecer una relación de armonía con una entidad muy superior a nosotros mismos, el todo de la realidad, que exige primero buscar, formular y, después, desarraigar, unos tras otros, nuestros prejuicios y viejos hábitos mentales en una búsqueda infinita de lo inalcanzable, con la valiosa ayuda del arte de la interpretación, a lo *Hermes*, propuesta por Mauricio Beuchot, como vehículo, por el cual y en el cual atravesaremos: tiempos, espacios, reglas y valores, que recojan lo mejor de la vida indígena andina ecuatoriana que aún camina pobre, porque descalza, si bien, revestida de una altísima dignidad y riqueza, por la cual recordamos también hoy en ella, esa actitud de asombro de Moisés ante la zarza ardiente, de una voz interior que le pide acercarse a pies descalzos, a recibir un mensaje, una misión, que como él nos comprometa toda la vida a la construcción del mejor de los mundos posibles (Roldán, 2015).

Transitaremos por este camino metodológico y epistemológico en su doble dirección: de ida y de vuelta. Empezando por la interiorización, una inmersión histórico-vital a la cosmovisión de los pueblos originarios andinos, para en un segundo momento considerar desde la óptica andina, un ejercicio auténtico de conversión a su visión y, por esta a la comunicación de la acción transformadora, recorrida, viniendo del pasado, por el presente, abierto al futuro, de una parte, y de su camino de regreso, por otra, que venga a cerrar el proceso apenas iniciado.

Posible este andar desde una actitud sencilla, humilde, propia de la hermenéutica analógica, que tiene la ventaja de evitar dos posturas extremas como son las de la hermenéutica univocista y la hermenéutica equivocista. La hermenéutica univocista pretende una interpretación única de cada texto o evento, sin dejar lugar para las otras, que descienden al rango de completamente falsas. En cambio, la hermenéutica equivocista pretende que la mayoría, sino todas las interpretaciones de

un texto o evento sean válidas, con lo cual la interpretación misma se trivializa y la hermenéutica se vuelve imposible por inútil. A diferencia de ellas dos, la hermenéutica analógica pretende ubicada en el medio, entre ellas dos, sin alcanzar ni la exactitud de lo unívoco, pero sin incurrir tampoco en la ambigüedad de lo equívoco, aun cuando se inclinará más a esta última. Es un ejercicio filosófico de búsqueda del equilibrio proporcional, como Aristóteles quería alcanzar con la *phrónesis*, una virtud analógica.

Siendo la analogía el medio entre lo unívoco y lo equívoco. Y lo unívoco es un modo de significar o de comprender totalmente idéntico o igual, lo claro y lo distinto. Y, lo equívoco es un modo de significar o de comprender totalmente diferente o distinto, lo oscuro y lo confuso. Mas, a diferencia de ambos, lo analógico es lo que tiene diferencia y, sin embargo, igualdad o semejanza, es lo claroscuro. Inclusive tendría que decirse que lo análogo es preponderantemente diferente, ya que se trata simplemente de la diferencia, pero sujeta de algún modo a la semejanza, ya que no a la plena igualdad o identidad.

Siguiendo Beuchot el pensamiento de Charles Sanders Peirce, centrado en el problema complejo de la relación entre el lado lógico o semiótico y el lado ontológico del signo, considera los nexos que se dan entre la lógica y la ontología, es decir, entre los signos y las cosas que ellos designan (Beuchot, 2014). Esto es, la conexión con la metafísica. Allí salta a la escena del pensamiento filosófico la presencia de nuevas categorías: de la primeridad o de cualidad que es sólo posibilidad, la de segundidad o de la existencia y corresponde a la substancia; y la última de terceridad, que es legalidad, vínculo o mediación entre las dos anteriores y corresponde a la relación, que es a la vez lógica y ontológica, vienen a enriquecer la noción de analogicidad con el de iconicidad, otro nombre que se da al de analogía, orientado hacia una racionalidad analógica e icónica a la vez (pp. 73-85) (Cfr. Gráficos 2 y 3).

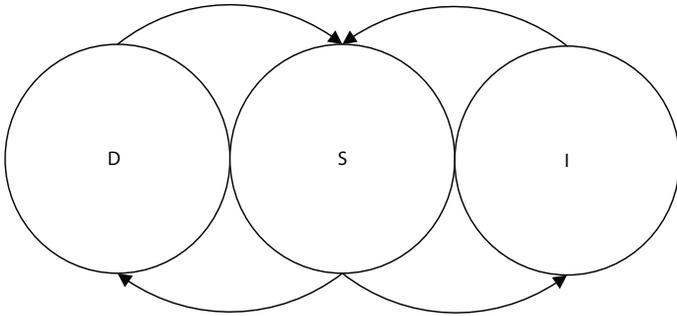
Introspección: “Conócete a ti mismo”²

La mayor parte de las ideas fundamentales de la ciencia son esencialmente sencillas y, por regla general, pueden ser expresadas en un lenguaje comprensible para todos.

Albert Einstein

El resultado de la introspección será un movimiento único realizado a dos tiempos: el primero, de fuera hacia dentro y el segundo, de dentro hacia afuera. En el primero, se reconoce a la mística, como un don, entendido dentro de la circularidad propia de un proceso hermenéutico, y el segundo, al de ascesis, de tarea, de esfuerzo, de trabajo, entendido también dentro de la misma circularidad e integralidad del único proceso que contiene ambos momentos.

Gráfico 1
El proceso hermenéutico

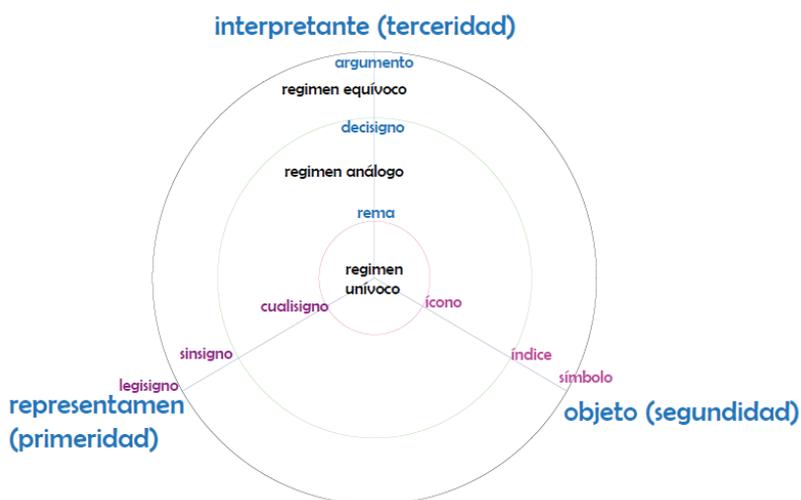


Dónde: D = designatum; S = vehículo sígnico (signo); I = Interpretante del intérprete. Cfr. Morris, 1985, pp. 27-28.

2 Cfr. Mi artículo titulado: *Interpretación de la simbólica andina en la obra escultórica de la Escuela Quiteña en Temáticas relevantes para una hermenéutica analógica*, Editorial Torres Asociados, México, D.F, 2018, pp. 131-182.

En la representación se indica que el signo es primero, que está en tal relación triádica (tres elementos) y enlaza de manera genuina con un segundo, llamado su objeto y que es capaz de determinar un tercero, llamado su interpretante, para que asuma la misma relación triádica con su objeto. Lo que implica que sus tres miembros están unidos dentro de un proceso de relaciones diádicas.

Gráfico 2
La relación triádica del signo



Al entrar, siguiendo la línea témpora-espacial propia de la historia, ésta nos ha conducido hasta dar con las raíces de los primeros pobladores americanos, recién llegados en un puñado de hombres migrantes venidos del este (E. Dussel, L. Zea, entre otros) con todo su bagaje cultural a cuestas, que implica la visión del mundo, de sí mismos, de los otros y de lo trascendente, hasta que lograron finalmente el equilibrio, la armonía con la Tierra Nueva que les acogía, les mantenía con vida, a quien la reconocen como madre nutricia y desde entonces conocida como la *Pacha mama*. Junto a ella está el que siempre les ha acompañado a lo

largo de todo su peregrinar: El Sol (*Inti*), la Luna (*Quilla*), las estrellas, las constelaciones, y están también otros seres amigables como la lluvia, el trueno, el rayo, la palabra que nace del silencio.

Los pobladores originarios ya desde entonces podían ser divididos en dos categorías, de acuerdo con sus preferencias intelectuales. Un primer grupo, el que prefiere un tipo de exploración intelectual que exige el rigor de los procesos lógicos; este tipo de personas son las que se interesarían por las ciencias naturales, las matemáticas, diríamos hoy, la filosofía. Estas personas no se hacen filósofos a causa de su educación formal que no la tuvieron, sino porque en ellos prima su mentalidad filosófica, curiosa, observadora de todo. El segundo grupo conformado por los que prefieren exploraciones que comprometen a su intelecto de manera menos rigurosa y puntual, donde sus miembros tienen una mentalidad diríamos artística liberal no a causa de su educación, sino que escogen una educación en las artes liberales porque esto premia su inclinación mental por las artes liberales: la música, la pintura, las construcciones, el culto, los ritos, la salud, realizadas todas de manera asociativa, agremiada, de forma sinérgica.

Contemplación: “Fusión de horizontes. El mestizaje”³

Incluso para el físico, la descripción en un lenguaje normal y sencillo servirá de criterio para juzgar el grado de comprensión que ha sido alcanzado.

Werner Heisenberg

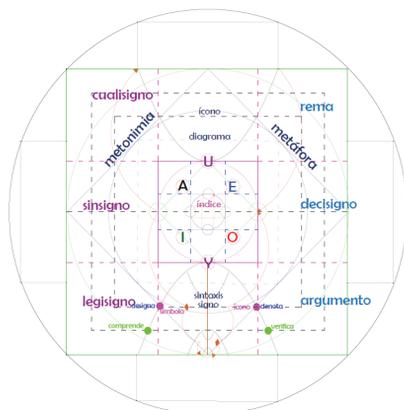
El segundo gran paso a dar y considerar ahora es el de la contemplación, cuyo contenido tiene varias sedes y vertientes: la filosófica, la religiosa-espiritual, la teológica, de la que ahora se ocupa el trabajo, será presentado mediante proposiciones definidas por los procesos de

3 Cfr. Mi artículo: *Fusión de horizontes en el mestizaje hispano-americano. Hermenéutica del obispo e indígena*, publicado en la revista *Analogía Filosófica*, que se encuentra en circulación desde diciembre de 2019, con registro ISSN 0188-896X, páginas 117-149, indexada en Dialnet y en The Philosophers Index.

preparación y observación que involucran al sujeto y al objeto, y obedece a una nueva lógica. Por lo tanto, no se ocupa sólo de las propiedades objetivas del objeto por sí solo. La temática se ocupa a la vez de las propiedades objetivas del objeto en sí, obedeciendo a la antigua lógica, pero observa también cómo esas propiedades pasan a actuar de manera ilógica cuando son sometidas a la observación por parte de un sujeto o varios sujetos de manera simultánea.

Para este intento, viene a ser presentada y considerada como ruta a seguir, la *chacana*, cuál brújula de sentido, guía cartográfica, reveladora de un camino con sentido cósmico, el propio de la sabiduría indígena andina que orienta su peregrinar por América hacia la Tierra sin mal o Abya Yala, posible y dependiente como lo posterior de lo anterior. Pues, lo que depende, o bien es causado y aquello de que depende es su causa, o bien es causado de alguna causa más remota y aquello de que depende es un causado más próximo de su misma causa. No obstante, entre estos causados existe un orden esencial de causado anterior a causado posterior, y esto ocurrirá si la causalidad de la causa común de ambos, según el orden esencial, se relaciona con ellos como causados (Ver gráfico 3).

Gráfico 3
El gráfico de la *chacana* propuesto por el autor



La *chacana* es el símbolo milenario recurrente en las culturas originarias de los Andes. Su forma es la de una cruz cuadrada y escalonada con doce puntas. El origen de la palabra es quechua y puede interpretarse como *punte hacia lo alto*. Es una referencia al Sol y a la Cruz del Sur. Posee una profundidad muy significativa al señalar la unión entre lo alto y lo bajo, la tierra y el sol, el hombre y lo superior. Por lo que, no es una forma encontrada al azar, sino que es una forma geométrica resultante de la observación astronómica, es un símbolo que representa científicamente el universo.

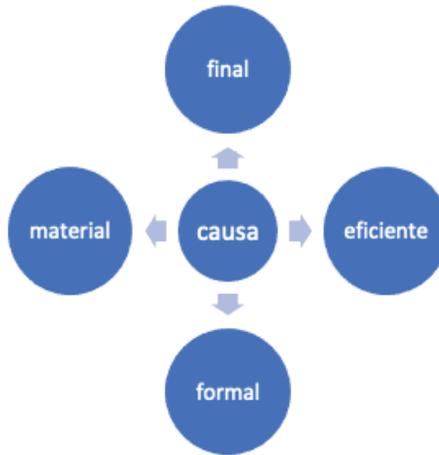
Frente a las dos hermenéuticas: univocistas y equivocistas, las de los extremos, correspondientes a los orígenes y al futuro de los pueblos originarios americanos, se plantea en el presente trabajo, una hermenéutica analógica, que haga la mediación entre esas dos. Y también para completar con la hermenéutica metafórica de Ricoeur. En efecto, es bien sabido que la metáfora es una figura de significado que se acerca mucho a la equivocidad. Hay que balancearla con la metonimia, que es la figura de significado que se inclina a la univocidad.

Ahora bien, lo posterior, se divide a su vez en cuatro partes, en lo que está ordenado a un fin y que, para hablar brevemente, puede llamarse finito (*finitum*); en el efecto (*effectum- causatum*), en lo causado por la materia, que se llama materiado (*materiatum*); y lo causado por la forma, que se llama formado (*formatum*), (Cfr. Gráfico 4) (Scoto, 1985). Cuya argumentación es la que lleva a explicar las cuatro divisiones por la comparación de los extremos de los órdenes esenciales (pp. 39-66).

Aquí tiene su aparición un fenómeno americano, típicamente andino, la fusión de horizontes del hombre originario andino con la del hombre foráneo europeo, dando existencia al mestizaje, con su característica más sobresaliente, vista desde el otro, del diferente, tanto desde el hombre mestizo como del europeo como: la melancolía, un estado de carácter de personalidad nuevo y fecundo, que alcanzará su máxima expresión en cada orden, sea en lo artístico con Caspicara, en las letras con César Dávila Andrade, y en lo religioso con Mariana de Jesús, de entre

los varios ilustres personajes que considera el trabajo investigativo total, cuyos resultados de por sí llevan a reconocer a cada uno de ellos como unos auténticos "Maestros".

Gráfico 4
La división de lo posterior (creado) según las causas



Según Lao Tse,⁴ citado por Fritjof Capra (2007):

Quien quiera contraer algo, deberá antes expandirlo.
 Quien quiera debilitar algo, deberá antes fortalecerlo.
 Quien quiera destruir algo, deberá antes levantarlo.
 Quien quiera obtener algo, debe antes haberlo dado.
 A esto se llama conocimiento profundo. (p. 161)

También H. G. Gadamer toma de su maestro Heidegger la idea de que la comprensión y, por lo mismo, la interpretación es uno de los modos de existir del hombre, y por ello, más que un método, la hermenéutica es una forma de ser intrínseca al hombre. Del mismo Heidegger

4 Tal como viene citada por Fritjof Capra en su libro *El Tao de la física*, en el que realiza una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental (p. 161).

retoma y desarrolla la idea de interpretación como fusión de los horizontes cognoscitivos del que emite el texto y del que lo interpreta. Es decir, cuando el autor y el lector pertenecen a diversas tradiciones, se efectúa una fusión de las mismas, como fusión de horizontes; sólo cuando esto ocurre puede decirse que ha habido comprensión.

Además, dentro de cada tradición hay un cultivo y una superación; un cultivo porque se trata de apropiarse lo mejor posible la tradición en la que se vive, para lo cual se estudian y consideran sobre todo los clásicos de la misma; una superación, por cuanto que todo el que interpreta dentro de una tradición no permanece atado a ella, sino que está llamado a ir más allá de la misma, lo cual ocurre siempre que se encuentra una nueva interpretación de los textos o eventos estudiados en ella. Y esto se logra no sólo por el genio, sino sobre todo por la formación, que hace apropiarse la tradición para trascenderla desde sí misma y en su misma línea.

De otra parte, la analogía no se reduce a la simple semejanza, porque en ella predomina la diferencia, lo cual lo hace más compleja, más complicada y más fina. Por eso ha sido empleada, en la historia, para esos casos en los que no hay suficiente claridad y distinción, y también para evitar la completa oscuridad y confusión, la ambigüedad irreductible. Muchas cosas sólo admiten un conocimiento analógico, pero éste es el que les resulta adecuado y suficiente. Cosas en las que hay un devenir muy grande, un movimiento notable, una variación apreciable, en suma, un resto de enigma y de misterio. Y tal ocurre con la mayoría de las cosas humanas, por eso la analogía tiene tanta cabida en las ciencias humanas, sobre todo en la filosofía.

Consideremos a modo de ejemplo, algunos pasajes desarrollados en la triada de los trabajos presentados sobre el tema que estamos tratando, considerando varios niveles interpretativos:

Lo dice expresamente Mauricio Beuchot:

El período cultural conocido como Barroco tiene un componente analógico muy importante. Está impregnado de símbolos, y éstos requieren proporción, para ser interpretados. El mencionado analogismo se da en el concierto de luces y sombras, como claroscuro, tan propio de esa época; se encuentra en la fusión de contrarios por el ingenio, en la búsqueda de las correspondencias secretas entre las cosas. Aunque parece que en el Barroco hay desorden, por lo excesivo, en él impera un orden interno, no aparente, sino implícito, bien escondido. (Beuchot, 2014, p. 25)

Según el Dr. Gabriel Navarro, citado por Pío Jaramillo Alvarado, en su obra *La nación quiteña. Biografía de una cultura* (Jaramillo Alvarado 1947):

Por esta misma época (Colonia) descollaban en Quito el Indio Manuel Chili, llamado "Caspicara". Hombre de raro talento, se formó en unos de los tantos obradores de escultura que había en la ciudad de Quito en aquella época, que llegó a poseer el arte de una manera asombrosa. Sus obras son de acabada perfección, y no se sabe qué admirar más en ellas, si la idea feliz de la composición o la magistral manera en la ejecución, si la gracia elegante de la línea o el precisismo magnífico de la masa; si la meticulosa interpretación de los drapeados de sus estatuas o la justeza de las formas anatómicas de sus admirables crucifijos. (p. 80)

Estas razones le valieron a Caspicara el apelativo de príncipe de la escultura colonial americana.

Otros ejemplos a nivel connotativo

Juan Montalvo (2018) desprecia y teme de esas milicias que organizan los tiranos, que es justamente esa barbarie de hombres harapientos, *descalzos*, armados de cualquier manera, llevando fusiles o lanzas.

El chagra es mayordomo rural de nacimiento: tiene mula, yegua; caballo, rara vez. El chagra dice piti en lugar de poco, responde jaul!, cuando le llaman (...) no sabe el infeliz qué hacer de la cara y las manos: come con el cuchillo, hiere el pan con la cuchara, se limpia los labios con el poncho (...) El chagra-soldado, chagra-jefe combina mal las piezas de su vestido: pantalón blanco, chaleco de grana, levita verde, sombrero

de copa alta o chistera, y hasta guantes de hilo se pone el macabeo. (Montalvo, 2018, p. 58)

A nivel denotativo

Es ese “otro pueblo”, vulgar, ignorante, que según Montalvo merece el desprecio y el azote cuando es servil, el que las tiranías van a movilizar a la superficie de la vida social y que, permite que indios, negros y “chagras” tomen la ciudad de las letras por asalto.

No se podría imaginar espectáculo más extraño, más colorido, más harapiento, que un destacamento de tropas ecuatorianas en marcha. Los hombres están armados de cualquier manera, vestidos con casi todas las modas. Unos llevan fusiles, otros lanzas (...) La mitad de la banda estará cubierta por abrigos grises, la otra mitad sin ninguna clase de uniforme, tener zapatos será privilegio de unos pocos, *caminar descalzo* el destino de la gran mayoría. (Demélas e Saint-Geours, 1988, p. 188)

Finalmente a niveles hermenéuticos de

- *Comprensión.* Aptitud o astucia para alcanzar un entendimiento de las cosas. Marcada por la cultura. En cuanto a la moral individual y social, en los Andes estaba controlada por la tradición familiar y comunitaria y por el Estado, más que por la religión. Esta se ocupaba más bien de temas “metafísicos”, y de enseñar y dirigir las acciones rituales.
- *Interpretación.* Acción y efecto de explicar o declarar el sentido de algo o de una realidad o representar una obra artística. El malestar provocado por la cultura les movió a buscar e ir detrás de otros derroteros a los “conquistadores”. A los pueblos originarios les movía la búsqueda del mayor y mejor bienestar para todos, incluidos los extranjeros.
- *Aplicación.* Acción y efecto de aplicar o ejecutar algo. Los resultados fueron, si acaso se puede sistematizar y sintetizar en uno solo: el mestizaje.

Transmisión: "El maestro: entrega el testigo-valor-vestigio de lo aprendido"⁵

Si a largo plazo uno no puede explicar a todo el mundo lo que ha estado haciendo, su trabajo carecerá de valor.

Erwing Schrödinger

Dado que ambos grupos de personas aludido poco atrás, son inteligentes, no existe dificultad para que cualquiera de los dos pueda entender lo que estudian los miembros del otro. Sin embargo, he descubierto un notable problema de comunicación entre los dos grupos. Muchas veces mis amigos filósofos y teólogos, hermeneutas unos y otros, han intentado explicarme algún concepto y, en su exasperación, pasaban de una explicación a otra y todas ellas sonaban (al menos para mí) abstractas, difíciles de captar y abstrusas en términos generales. Cuando finalmente lograba comprender lo que trataban de comunicarme, me sentía sorprendido, inevitablemente, al descubrir que la idea en sí resultaba realmente simple de comprender en las vidas de los artistas, místicos y santos vertebradores de la presente investigación.

La entrega del testigo por parte de los grandes maestros del arte, la religión, la poesía considerados en este trabajo, a las generaciones futuras para su educación, formación, asunción o al menos consideración, viene concebida como una transmisión especial fuera de las escrituras, para el caso de Caspicara y Mariana de Jesús, ya que por sí mismos, no escribieron nada, excepto la obra de sus vidas, no basadas en palabras y letras, sino que señalan el camino más corto ofrecido a la mente humana universal, de todos los tiempos, espacios, culturas y valores, partiendo de lo que la naturaleza real puede alcanzar si se deja llevar por el espíritu que les es propio, al cultivar altos pensamientos que se expresan en sus palabras, que a su vez, llevan a realizar acciones, que al ser repetidas crean hábitos, que forjan un carácter, por el cual conquistan su destino,

5 Cfr. Mi artículo: *Del amor a la sabiduría andina. Mapa fractal o atlas místico del amor*, de próxima publicación, arbitrada por la UPS del Ecuador con reconocimiento de la UPB de Medellín-Colombia, Abya-Yala, Quito-Ecuador, Febrero (2020).

en su caso, el de llegar a ser maestros. Este es el camino de ida, lleno de trabajo, esfuerzo, renuncia, sacrificio y no poca generosidad a lo largo de su una y única vida.

Sólo desde esta posición alcanzada, es cuando se convierten de una vez para siempre, en los auténticos maestros que pueden enseñar sin error a otros a crearse un destino, a forjarse un carácter mediante un hábito alimentado de acciones consecuentes, al fin nacidas de una palabra sólida, que a su vez viene a generar un pensamiento alto, noble y generoso, del que todo tiene su origen y principio. Es el camino de retorno, de regreso, que trae consigo los frutos alcanzados, causa de alegría para sí, para los otros y a todo el género humano, al ser universales.

Ahora bien, ambos sentidos del mismo y único camino, el de ida y el de vuelta, necesitan ser decodificados, verificados, validados, interpretados, para poder ser comprendidos adecuadamente antes de ser transmitidos, aplicados y llevados de manera unificada, integrada, a la vida cotidiana, sino para su réplica, sí para que oriente, ilumine el rumbo a recorrer por cada uno y todos en su conjunto, si ben de una manera humilde, sencilla, silenciosa, como hasta hoy por hoy lo vienen haciendo los pueblos indígenas andinos.

La interpretación que la cultura andina hace acerca del mundo, de la divinidad, de sí mismo y de todo lo que le rodea, tiene rasgos particulares en materia de tiempo y espacio, empezando por el sentido de la paridad, dualidad, no de unidad, sino de totalidad; sigue la concepción agrocéntrica, los mitos, los ritos, las leyendas, el bienestar duradero, el tiempo cíclico, el espacio, los valores, los símbolos y la sistematización del pasado, presente y futuro.

Según Javier Lajo, las cinco “pes” de la epistemología andina, a manera de argumentos básicos e iniciales, a ser considerados son:

- Paridad y no unidad: La ciencia Occidental usa la unidad como patrón de medida general; el mundo Andino usa la paridad,

como sistema de dos medidas que se complementan y se "proporcionan": círculo-cuadrado, sol-luna, hombre-mujer, hembra-macho, blanco-negro, día-noche.

- Proporción y no medición: Para la ciencia Occidental, ciencia es medir, la medición es su método, porque teniendo una unidad de origen que además es la fuente de toda la verdad, el bien y hasta de la belleza, todos los demás objetos del cosmos se "deben medir" desde esa "unidad primordial". En cambio, la ciencia andina tiene su método en la proporción, todo objeto o fenómeno siempre se manifiesta en paridades opuestas y complementarias que se deben "equilibrar" con dos medidas proporcionales, una medida para cada una de las partes de la paridad.
- Precisión y no exactitud. La ciencia occidental trabaja hasta ahora con el paradigma de la exactitud, en cambio la ciencia Andina, siempre ha trabajado con el paradigma de la precisión, que es una herramienta más estadística que matemática. Sin embargo, en la actualidad la cultura occidental ya dejó de lado eso de "las ciencias exactas" según Capra (2007a; 2007b; 1992).
- Percepción supera la experimentación. Dado que todo el cosmos es cambiante y no hay leyes científicas eternas, la ciencia Andina, se ha desenvuelto con el paradigma de la percepción, más que la "experimentación". Percibir una muestra científica basada más en el recoger de datos a través de los sentidos, pero usándolos "en equipo", es decir en forma combinada, es la manera o método de obtener conocimiento sistemáticamente.
- Proporcionalidad entre lo cualitativo y lo cuantitativo, es otro paradigma de la epistemología andina. El dato cualitativo es una característica del objeto, que el sujeto percibe principalmente con la emocionalidad o sentimiento. Percibidas así, las "cualidades" del objeto científico, éstos quedan como características dinámicas en los objetos o "entes"; estos cambios de los "pares" son producto de una relación de oposición, complementariedad, y proporcionalidad, que son las características que tienden a un equilibrio

inestable, cuando ésta proporcionalidad de opuestos complementarios, llega a sus extremos, entonces el equilibrio se rompe y devienen cambios cualitativos, pero también cuantitativos.

Todos estos “paradigmas científicos andinos” los viene trabajando Lajo, para superar “la razón” que inculca la “escuela occidental”, (y que anula la facultad de “*illanar*”), nos enseñan “a razonar” como facultad puramente “mental”, “abstracta”, “cerebral”; en la actualidad se están añadiendo intensivamente herramientas epistemológicas “cualitativas”, que es lo que va incorporando en la “fabricación de ciencia” o en la sistematización del conocimiento, el uso de las “emociones”, del “sentimiento” y de “los instintos”. Este *método epistemológico andino*, nombrado desde el idioma *Qhapaq Simi* o Puquina, usando el verbo: *Illanay*, o el “rumiar del alma”, (ver, Federico Aguiló, 2000, p. 70), que es una capacidad o función superior propia del “*ajayu*” (otro concepto Puquina, con significado parecido al de “alma”). Hasta aquí el valioso aporte de Javier Lajo (2005), a nuestro tema: que la actividad racional, no es más que la elaboración de conceptos basados en un sistema simbólico aceptado de manera más o menos tácita por una comunidad.

Además, la sociedad andina, a diferencia de la occidental, no pretende dominar la naturaleza, porque sociedad y naturaleza son un todo que no se puede desligar. Para los habitantes andinos todo tiene una fuerza vital que se llama “*camaque*”, la energía fundamental, pues, todo se conecta por la energía o fuerza vital, diríamos hoy, de carácter electromagnético.

Pues, siempre que se desee retener algo, deberá admitirse en él algo de su opuesto, así:

Doblégate y permanecerás erecto.
Vacíate y permanecerás lleno.
Úsate y permanecerás nuevo.⁶

6 Lao Tzu, 1970, cap. 22, citado por Capra, 2007a.

Si bien el presente trabajo tiene una referencia motivada y lo suficientemente argumentada en relación a la vasta obra de Mauricio Beuchot (2015, 2012), Beuchot, 2015a; 2013) al mundo y camino recorrido por la semántica (Guiraud, 1994), no es nuestra intención ni detenernos en ella ni soslayarla, sino acogiendo sus más valiosos aportes a los que se ha llegado dentro de una clara convención filosófica tácita, a partir de la cual, se pueda recuperar y replantear la motivación inicial o intencionalidad primera, que tiende a perder su función etimológica y por tanto a oscurecerse, de tal manera que nos permita movernos con libertad, sin caer en la arbitrariedad de la interpretación, aplicando el método por él planteado en su "hermenéutica analógica icónica", considerar las relaciones entre: sentido, símbolo y referente, de llegar a una semiótica analógica, evitando el univocismo científico y el equivocismo espiritual que pudiera distender, provocándole deformaciones, a la teoría del significado en nuestros días.

Así vive el sabio, cuando ha alcanzado el punto más elevado, desde el cual la relatividad y la relación polar de todos los opuestos es claramente percibida. Estos conceptos incluyen, antes que nada, los conceptos del bien y del mal, por lo que el sabio no se esfuerza en lograr el bien, sino en que trata de mantener un equilibrio dinámico, una *phrónesis*, entre uno y otro, y diríamos aún más, entre lo unívoco de las ciencias y lo equívoco de nuestra época posmoderna.

Una hermenéutica analógica nos permitirá interpretar textos y eventos buscando en ellos lo que sea alcanzable del sentido literal, pero también incorporando el sentido metafórico o simbólico que contengan, el cual pasaría desapercibido a un análisis meramente literalista. Pero también ayuda a que la interpretación no se pierda en la metafóricidad irre recuperable y sin límites. Precisamente se colocará en el límite, en ese límite en el que lo literal y lo alegórico o simbólico se encuentran, donde se tocan, pero sin confundirse.

Dicha hermenéutica analógica nos permitirá tener más de una interpretación válida, pero sin que todas se nos vuelvan tales, ni muchas indiscriminadamente; habrá un conjunto de interpretaciones que serán

válidas, pero jerarquizables de manera que podamos discernir cuándo una interpretación se empieza a alejar del texto y cuándo ya es francamente errónea. Nos permite abrir el abanico de las interpretaciones, pero sin que sea una apertura desmesurada.

También esa hermenéutica analógica nos permitirá tener una interpretación que no exija la exactitud plena de la univocidad, la cual es inalcanzable aquí; pero sin deslizarnos tampoco a la equivocidad irremediable, que es el relativismo, en el cual toda interpretación resulta válida, en definitiva. Nos permite cierta apertura, pero con el rigor suficiente para lograr un buen monto de objetividad. La subjetividad será superada mediante el diálogo argumentativo, también sin requerir una argumentación exhaustiva, sino con una razonable y suficiente.

Con esta oscilación entre el ideal unívoco y la derrota equívoca, entre la metáfora y la metonimia, entre el sentido literal y el sentido alegórico, la hermenéutica analógica nos enseña a reducir las dicotomías, a buscar el mayor acercamiento posible entre los extremos. No se trata de que los extremos se fusionen y se confundan, sino de que los extremos se toquen.

Conclusiones

- Hemos visto, pues, cómo la hermenéutica, que es la disciplina de la interpretación de textos, oscila entre el univocismo del cientificismo y el equivocismo del relativismo. Por eso se necesita una hermenéutica que corresponda a ese punto intermedio y mediador que es el analogismo, a saber, una hermenéutica analógica, basada en la analogía, que evite los dos extremos mencionados, que la distienden y la rasgan, hasta llegar a romperla. Pretende ser una hermenéutica abierta, pero sin caer en el relativismo, y tener suficiente rigor, aunque sin quedarse en el cientificismo, que la misma hermenéutica ha rehuido siempre.
- Nuestras figuras, aunque pequeñas de estatura, gigantes, porque subidas a hombros de los más grandes, Mariana de Jesús, Manuel

Chili, entre otros artistas, místicos, poetas, literatos, para quienes las libertades que se han tomado para sí y para todos, significan una especie de revanchismo contra los poderes que quisieron subyugarlos, dominarlos y a los que y de los que salieron victoriosos, pues, los artistas como los poetas, son a veces impenetrables y no facilitan la llave de sus cerraduras para que no se entre al jardín de sus delicias. De ahí la necesidad, la pertinencia, la urgencia de interpretarlos para comprenderlos y transmitirlos.

- La visión intercultural, que busca poner en relación dialogante, la orientalidad y espacialidad andina con la foránea, es un conjunto, un todo, una totalidad, que se vuelve dialógica, que parte de lo vario y no de lo uno, de lo alternativo y no más de lo alopatóico, de lo circular y no de lo piramidal, de lo comunitario y no de una verdad absoluta, llena de poder y autoritaria. Es una concepción eminentemente agrícola, atada a la percepción de la tierra. También con explicaciones comunes o convergentes con la ciencia, como la explicación de la inclinación de la tierra, manifestada en la diagonal pi, que es la que hace posible la vida y ésta en abundancia, aquí en nuestro planeta. Todo ello viene simbolizada en la *Tawa Paqha* o *Chacana*.

Bibliografía

- Beuchot, M. (2012). *Ordo Analogiae* (Primera ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México. ISBN: 978-607-02-3611-2
- _____. (2013). *Hermenéutica y analogía en la filosofía medieval* (Primera edición ed.). México: UNAM. ISBN: 978-607-02-4753-8
- _____. (2014a). *Charles Sanders Peirce: Semiótica, iconicidad y analogía*. México, D.F: Herder.
- _____. (2014b). *Hermenéutica, analogía y signaturas*. México: UNAM.
- _____. (2015a). *Paradigmas de hermenéutica e iconicidad* (Primera ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México. ISBN: 978-607-02-7191-5
- _____. (2015b). *Teoría semiótica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. ISBN: 978-607-02-6686-7

- Capra, F. (1992). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. (G. d. Luis, Trad.) Buenos Aires: Troquel. ISBN: 950-16-0209-5
- _____ (2007a). *El Tao de la física*. (T. d. Moreno, Trad.) Barcelona: Sirio. ISBN: 978-84-7808-175-2
- _____ (2007b). *Sabiduría insólita. Conversaciones con personajes notables*. (E. Tremps, Trad.) Barcelona: Kairós. ISBN: 978-84-7245-322-7
- Demélas M.-D., & Saint-Geours, Y. (1988). *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880*. Quito: IFEA/CEN.
- Guiraud, P. (1994). *La semántica*. Sexta reimpression ed. (J. A. Hasler, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. ISBN 968-16-0928-X
- Jaramillo Alvarado, P. (1947). *La nación quiteña. Biografía de una cultura*. Quito: Imprenta Fernández.
- Lajo, J. (2005). *Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría*. Primera ed. Lima: CENES.
- Montalvo, J. (2018). *Las catilinarias*, 3a. ed., Vol. 10. Quito-Ecuador: Ariel. Clásicos Ecuatorianos. ISBN: 978-9978-18-462-2.
- Morris, Ch. (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Paidós.
- Roldán, C. (2015). *Leibniz. En el mejor de los mundos posibles*. Barcelona: Batiscafo.
- Scoto, D. (1985). *Tratado del primer principio*. (A. C. Piñán, Trad.). Madrid: Sarpe.
- Tzu, L. (1970). *Tao Te Ching* (Trad. Ch' u Ta-Kao). Londres: Allen & Unwin.

Éticas del despojo antropocéntrico. Más allá del reino de fines kantiano

Miguel Ángel Macías Moreno

Resumen

El presente trabajo es una propuesta enfocada en el análisis de la tradición ética clásica racionalista y las éticas ecológicas de Aldo Leopold (1948), Rachel Carson (1962) y Leonardo Boff (2012). Es un esfuerzo investigativo que asume la necesidad de identificar los debates éticos contemporáneos. Ofrece como punto de partida el marco filosófico ético de Kant que alberga su eje en el ser racional como el único sujeto ético; en contraste a esta postura se reflexiona como en *Una ética de la tierra* (Leopold) y *Primavera silenciosa* (Carson) hay ejemplos de desplazamientos hacia una ética no centrada en el ser humano, sin embargo, las condiciones de posibilidad de esta inflexión podrían encontrarse en el cuestionamiento de la destrucción capitalista de la naturaleza planteada por Karl Marx; recurrimos a Nietzsche por su metodología genealógica (implementada para rastrear la ética no antropocéntrica) y se concluye con la visión de las ideas de *El cuidado necesario* de Leonardo Boff.

Introducción

Algunas preguntas deberían ser planteadas a la multiplicidad de éticas que han surgido desde el siglo XX y en lo que va del XXI. Por ejemplo, ¿a qué problemáticas pretenden dar solución? ¿Qué dimensiones incluyen y excluyen? ¿Qué procesos de subjetivación y objetivación impulsan? ¿Cuál es el lugar de la libertad humana? ¿Cuáles son las condiciones concretas para la emergencia de esta multiplicidad ética? Es a esta última interrogante que el trabajo se ciñe para pincelar soluciones aproximativas. Ahora bien, es necesario que se explique dos componentes de la cuestión: la primera, al hablar de condiciones concretas se entiende: los elementos, eventos, fenómenos que posibilitaron la emergencia de las nuevas perspectivas éticas; cuando se habla de éticas en este trabajo se hace referencia a “éticas no antropocéntricas,” definidas

como aquellas que han dejado de colocar al ser humano como el espacio privilegiado de la preocupación y reflexión ética, por citar algunas de estas: ética animal, ética ambiental, ética ecológica, etc. (Aunque hay que aclarar que el ser humano es de por sí un sujeto ético).

La hipótesis del trabajo es: las éticas no antropocéntricas emergen como respuesta a situaciones de deterioro de las condiciones materiales que favorecen la vida y de la extinción de las formas de vida. Entonces, estas modalidades éticas se insertan en el drama que al parecer es un lugar de encuentro común en el Pensamiento Ambiental, esto es, el biocentrismo y el antropocentrismo, en otras palabras, algo debe ser protegido, conservado, preservado porque la vida en general está bajo amenaza; o más bien, porque la vida humana está en riesgo se debería desplegar un sinnúmero de acciones para evitar a toda costa que esta se extinga y por tal razón hay que ocuparse por las otras formas de vida.

Para las denominadas éticas no antropocéntricas se efectúa una lectura de dos autores, que a criterio personal se consideran cruciales al momento de pensar prácticas éticas distintas que han despojado al ser humano del lugar privilegiado de la reflexión y acción ética, estos son: Aldo Leopold y Rachel Carson, ellos han sido considerados como personajes significativos en el Pensamiento Ambiental y ecológico. De manera particular lo que se desea colocar en tela de juicio es la propuesta kantiana del reino de fines en contraste con las propuestas éticas que se desprenden de los autores antes mencionados.

El ensayo consta de tres partes, distribuidas de la siguiente forma: la primera parcela bosqueja el lugar y el significado del reino de fines en la ética kantiana; la segunda, analiza las argumentaciones de Aldo Leopold y Rachel Carson como base para pensar éticas no antropocéntricas; finalmente, lo que se debe considerar como medular en la investigación, es decir, justificar como las dos propuestas analizadas posibilitan una lectura en tanto perspectivas éticas del despojo antropocéntrico, para cerrar con la propuesta del teólogo y ecologista Leonardo Boff, de

forma intermitente se mencionará a Marx en su argumentación de la explotación capitalista de la naturaleza.

El reino de fines kantiano

Kant es uno de los filósofos más significativos de la filosofía moderna o por lo menos eso se ha consensuado históricamente y tal vez, todo intento de distanciarse de él implica necesariamente profundizar en sus planteamientos, en el caso de esta breve investigación de forma exclusiva se desea trabajar lo relativo al reino de fines.

En el libro, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant acuña el concepto de reino de fines, específicamente en el capítulo segundo titulado “Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”. Ahora bien, ¿qué lugar ocupa el reino de fines en la propuesta ética de Kant? ¿Qué significa el reino de fines?

Kant, luego de efectuar una serie de argumentaciones con los cuales presentó los aspectos relativos a lo que se ha denominado ética formal, esto es, que ha descrito y explicado los imperativos categóricos e hipotéticos; la importancia de la voluntad, la libertad y la razón; y de justificar por qué a la felicidad no le corresponde un imperativo categórico, es decir, no puede ser el motivo de la acción moral, sino un ideal de la imaginación (2012, p. 71), se abre camino para dilucidar el concepto de reino de fines y lo introduce de la manera siguiente:

El concepto de todo ser racional que debe considerarse por todas las máximas de su voluntad como universalmente legislador, para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto relacionado con él y muy fructífero, el concepto de un reino de los fines. (Kant 2012, p. 91)

Acto seguido, conceptualiza al reino de fines afirmando:

Por reino entiendo la conexión sistemática de distintos seres racionales por leyes comunes. Pero como las leyes determinan los fines según su

validez universal, resultará que —si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y, asimismo, de todo contenido de sus fines privados— podrá pensarse un todo de todos los fines tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse en conexión sistemática; es decir, un reino de los fines que es posible según los ya citados principios. (Kant 2012, p. 91)

El reino de fines, en palabras sencillas consiste en: un ser racional que en tanto racional no debe ser considerado nunca como un simple medio para otro fin, sino un fin en sí mismo (Kant 2012). Y el único ente racional para Kant es el ser humano y al pensarse esta afirmación en relación con otras argumentaciones de la obra kantiana, por ejemplo, con la *Antropología en sentido pragmático*, el ser racional es el blanco europeo y quedan fuera los negros, indígenas y los asiáticos, asumiendo la crítica raciológica de Chukwudi, con este dato se debe indagar a otros elementos que también han quedado fuera de la plataforma ética kantiana como se corrobora en la parte siguiente.

El tema ético en debate: Aldo Leopold y Rachel Carson

Desearía inaugurar la segunda parte de la investigación citando a Marx y su afirmación encontrada en la parte última del libro *Sobre la cuestión judía* ¿Por qué? porque se considera que esta dibuja la problemática de la investigación aquí desarrollada, en especial al evidenciar la naturaleza en su proceso de cosificación con fines economicistas, y tal parece el joven Marx ya lo había constatado adicionando a su planteamiento lo manifestado por Münzer:

La concepción que se tiene de la naturaleza bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza, que en la religión judía existe, ciertamente, pero sólo en la imaginación. En este sentido, declara Thomas Münzer que es intolerable “que se haya convertido en propiedad a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en el aire y a las plantas en la tierra, pues también la criatura debe ser libre”. (Marx, 2016, p. 87)

Ahora bien, el texto para analizarse de Aldo Leopold *Una ética de la tierra* que apareció en 1948 está dividido en tres partes, para este estudio se toma la parte segunda y tercera. Uno de los planteamientos aproximados a lo argumentado por Marx y en los que se encierra los aspectos cruciales para favorecer una perspectiva ética nueva más allá de un reino de fines se desprende de lo siguiente:

Hasta ahora, no hay una ética que se ocupe de la relación del hombre con la tierra y con los animales y plantas que crecen sobre ella. La tierra, como las esclavas de Odiseo, es sólo propiedad. La relación con la tierra sigue siendo estrictamente económica, y acarrea privilegios, pero no obligaciones. (Leopold, 2005, pp. 134-135)

El trabajo de Aldo Leopold constata esa carente preocupación de la ética por incluirse la relación entre los seres humanos y la naturaleza o lo que hoy se denominaría medio ambiente; y entonces Leopold apuesta por una nueva forma de relacionalidad con la tierra que rebase el uso instrumental o económico que se ha descargado sobre ella y su pretensión es fundar una ética centrada en la tierra, o mejor dicho que favorezca una nueva relacionalidad del ser humano con ella. Pero hay otra vertiente de reflexión que complementa lo dicho antes, Leopold en este texto está en contra de una intervención inadecuada del ser humano en los ecosistemas, el *ethos* que propone el autor es buscar maneras de conservar y preservar la vida en su diversidad, en el siguiente caso se elucida el rol muchas veces inadecuado del ser humano en relación con los seres vivos y esto puede ser ampliado a la relación en general del ser humano con lo vivo:

Desde entonces, he visto como un estado tras otro extirpaban sus lobos. He contemplado el rostro de muchas montañas recién privadas de lobos, y he visto cómo las laderas meridionales se iban arrugando con laberintos de nuevas sendas de ciervos. He visto cómo eran ramoneadas hasta el más mínimo arbusto y plantón comestible, primero hasta el desmedro anímico y luego hasta la muerte... al final, los huesos de los tan anhelados ciervos, muertos de hambre por su número excesivo, se

blanquean junto a los despojos de la salvia muerta, o se convierten en polvo bajo los enebros. (Leopold 2005, p. 119).

Evaluemos ahora la postura de Rachel Carson, que es sin duda, un ejemplo más evidente de cómo hay un proceso de exterminio y deterioro de las condiciones concretas que favorecen la vida y por esa razón se requiere una acción inmediata, aunque es necesario decir, que el libro que se va a presentar fue un hito importante de denuncia, las grandes corporaciones de químicos para la fumigación siguen expandiendo sus elixires de muerte. A lo largo del texto, *Primavera silenciosa* publicado en 1962 se muestran algunas situaciones de redes mortales: analícese lo que sigue como modelo ejemplar:

Fueron varios los hechos que sugirieron que los petirrojos eran envenenados, no tanto por contacto directo con los insecticidas cuanto por comer lombrices de tierra. Las lombrices de los claustros. Esas lombrices habían servido para alimentar inadvertidamente, a cangrejos de río en un proyecto de investigación, y todos los cangrejos murieron rápidamente. Una serpiente que se guardaba en una jaula del laboratorio sufrió violentas convulsiones después de haber comido tales lombrices. Y estas son el principal alimento de los petirrojos en primavera. (Carson, 2008, p. 92)

Después de la constatación de una suma de cadenas de muerte, que para Carson las descubre en el DDT, químico o primer elixir de muerte, que en gran parte apareció como una solución a otros problemas, pero que desembocó en perjuicios mayores y quizás irreparables; se debe reconocer un argumento de fondo que está presente de forma explícita e implícita: la vida en sí se encuentra bajo amenaza por los procesos de fumigación y la autora se atreve a declarar a lo largo del texto que quizás ya no exista un lugar no afectado por los químicos. Estos dos casos mencionados quizás sean la puerta de ingreso al problema para que se considere como las afectaciones del ser humano en la vida en general exigen soluciones rápidas y contundentes.

El despojo antropocéntrico

El despojo antropocéntrico por justificarse en esta parte final de la pesquisa se refiere, no a un deseo de eliminar al ser humano como sujeto ético, sino a visualizar que: una ética teleológica como la propuesta por Aristóteles y la del reino de fines kantiano deben ser repensadas desde una nueva perspectiva que incluya otros campos de lo pensable. Brevemente, la ética eudemonía aristotélica afirma una finalidad última del ser humano, la felicidad, pero esta deja relegada el espacio para los otros seres vivos, los mismos que deben ser equiparados a medios para el fin de la felicidad humana. El problema con la propuesta kantiana es similar al colocar a los seres racionales como fines en sí mismo y en esa medida lo carente de razón es de igual manera un medio. Pero, hacer una crítica radical a estas dos tradiciones éticas por no lograr pensar estos elementos o aspectos sería caer en anacronismo, porque estos no contaban con las herramientas conceptuales para llegar a esto y más aún las condiciones concretas de sus momentos históricos eran divergentes, en ese sentido eran hijos de su tiempo y espacio.

Empero, para continuar con este proceso de justificar se propone una doble lectura. La primera en la cual se debe tomar en cuenta que estas dos propuestas que son base para unas éticas no antropocéntricas progresivamente han despojado del centro de preocupación al ser racional que era el privilegiado en el reino de fines kantiano, porque es esa razón conducida hasta sus últimas consecuencias las causante del “desequilibrio en la naturaleza” o mejor dicho el deterioro y modificación de las condiciones concretas que favorecen la vida, y esta debe ser superada para mejorar las condiciones adversas en la que nos encontramos, pero superar implica pasar por ella.

La segunda lectura se remite a constatar que realmente la procedencia y emergencia de las éticas¹ expuestas responden a situaciones

1 En esto se visualiza como se ha trabajado desde el pensar a una forma genealógica como lo propone Nietzsche.

específicas de deterioro de las condiciones concretas que favorecen la vida, el hecho de evidenciar que las intervenciones humanas atentan contra la vida en general en el caso de Leopold y Carson, sea por la necesidad de disminuir los procesos de industrialización desmedida o por el uso de químicos que atentan contra la vida, hace que se requiera como imperativo fundar éticas con rostros nuevos, que caminen más allá del rostro humano y muestren la totalidad de rostros. Sin duda, si las condiciones concretas que favorecen e impulsan la vida no estuvieran bajo amenazas, en riesgo y no se constataste dicho deterioro, esto no se plantearía como problema, aunque han existido personajes que han llamado la atención acerca de la importancia de la naturaleza, es en el siglo XX y XXI que esto ha devenido en un problema central que incluso ha pasado a tomar parte en la agenda de organismos internacionales, la academia y la vida cotidiana y otros espacios. Son éticas que responden a la constatación de deterioro de las condiciones concretas de la vida porque ambos argumentan con casos, como los expuestos antes, que la vida se ve amenazada por una intervención humana inadecuada. Por ejemplo, en la época de la Grecia clásica esta no era una causa de preocupación, porque la vida no estaba amenazada como se encuentra en la actualidad, con esto se desea atestiguar que el problema ambiental como se piensa en la sociedad actualmente es único y es un problema de época, y las soluciones deben ser inmediatas.

Los autores con los que se trabajó deben ser vistos como significativos, porque las constataciones que realizan proponen una salida que de trasfondo es ética no antropocéntrica, en el caso de Leopold concretamente con la ética de la tierra y para Carson con la apuesta de una ética que tome la centralidad de la vida en general y la postura que se desligue del deseo desmedido de control sobre la naturaleza, sino pensar en los impactos a futuro de las acciones de los químicos. Los planteamientos de estos teóricos han servido para pensar de forma explícita o implícita el tema de una ética animal, por citar un caso, es decir, una ética no antropocéntrica y más allá de la centralidad del ser racional contenido en el reino de fines.

Conclusiones

Como se ha mostrado hasta el momento, provisionalmente se concluye de la siguiente manera: las nuevas perspectivas éticas han surgido desde la evidencia del deterioro de las condiciones concretas de la vida en general; y considero que de forma bastante acertada Boff lo ha sistematizado al pensar que la sociedad actual requiere una nueva relación con el medio ambiente mediatizada por una noción tan antigua como la del cuidado, pero que en la actualidad es muy significativa:

El tema del cuidado se presenta como epocal, dada la situación crítica por la que pasan la humanidad y la Tierra. Las crisis de nuestro tiempo poseen una particularidad que no se daba en las crisis paradigmáticas anteriores. En estas se presuponía la integridad del planeta Tierra y la conservación de la vida humana como algo garantizado y evidente en sí mismo. En la actualidad ya no es posible sostener tal presupuesto. La especie humana puede desaparecer y la Tierra quedar gravemente herida. (Boff, 2012, p. 13)

Pero ¿cuáles son esas salidas posibles? Una por la que se debería apostar es la misma que ha presentado Boff al realizar un análisis detallado de los diversos momentos de la educación; al respecto de las etapas de esta se evidencia cuatro momentos, que inicia con la educación en la edad de la razón: la crítica, continuada por la educación en la edad de la técnica: la creatividad, seguida por la educación en la edad de las opresiones: la liberación y finalmente el cambio que se gesta desde la educación en la edad de la Tierra: el cuidado (2012) este autor caracteriza cada una de estas y presenta como en la última se debería enfocar todo acto educativo como salida a la solución de degradación de la vida en la Tierra y considero que una premisa que está impregnada en el libro es: los seres humanos hemos olvidado “que la tierra puede vivir sin nosotros, como vivió miles de millones de años, pero nosotros no podemos vivir sin ella” (Boff, 2012, p. 10), todas estas constataciones sin duda están vinculadas a que la racionalidad humana debe ser cambiada y la vida humana debe pensarse como parte integrante de la vida en general

y comprometerse a que las condiciones desfavorables no crezcan, por tal motivo al cerrar este trabajo es necesario reconocer que los hitos que representan las posturas de Leopold y Carson son un gran momento de la toma de conciencia de cómo las éticas centradas en el ser humano no son las más adecuadas o por lo menos no bajo estas circunstancias y por eso se requiere una mirada otra, como proponen los pensadores decoloniales, esa mirada que se fundamente en incluir otras perspectivas que integren varias perspectivas.

Considero importante mencionar que no se debe achacar que la razón sea buena o mala, pero hay que caminar con esta y más allá de esta:

Porque la razón por sí sola puede volverse absolutamente irracional como irracional es una máquina de muerte capaz de destruir toda la vida humana y de herir gravemente la biosfera. En otras palabras, no hemos tenido cuidado con la razón y sus límites. (Boff, 2012, p. 145)

Ahora bien, hagamos un simulacro ¿Qué pasaría si Kant viviera en el momento actual, con las situaciones constatadas, impulsaría una ética del tipo que promulgó en el siglo XVIII o dadas estas condiciones concretas, pensaría en un reino de fines identificadas con los seres racionales? Quizás, postularía una ética formal, pero con un imperativo categórico distinto, por ejemplo, obra de tal manera que la vida siga siendo posible en la Tierra y con un reino de fines ampliado a los seres vivos y no sólo a los seres racionales, eso tal vez diría Kant o quizás nada de esto.

Al parecer al realizar un ejercicio genealógico en el que se busca la procedencia y emergencia de algo, en el caso de Nietzsche la cuestión de la moralidad (2013, p. 16), pero en este trabajo la genealogía de éticas no antropocéntricas, las cuales buscan desligarse de una razón de carácter instrumental y que estas nuevos enfoques han emergido en el seno de constatar el deterioro de las formas concretas que favorecen la vida, lo mismo que justifica la necesidad de hacer un despojo del privilegio que han dado hasta el momento al ser humano la reflexión ética y ver en este un ser incluido en la red de la vida.

Bibliografía

Boff, L. (2012). *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta.

Carson, R. (2008). *La primavera silenciosa*. Barcelona: Crítica.

Kant, I. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Leopold, A. (2005). *Una ética de la tierra*. Madrid: Los libros de la catarata.

Marx, K. (2016). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Nietzsche, F. (2013). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Apebe.

Reflexiones sobre las implicaciones éticas y axiológicas de la tecnociencia

Cristian Fernando Barreto Calle¹

Resumen

La tecnología ha permitido que el ser humano alcance un poder cada vez mayor incluso 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, para Jonas significa que es necesario analizar el ilimitado poder de la ciencia desde el principio de responsabilidad como un referente ético que implique volver a un planteamiento humanista en una era tecnológica, implicando las consecuencias tecnológicas y su relación con el mejoramiento de las características del ser humano. Este análisis busca establecer la reflexión sobre las implicaciones de la ética y la axiología en una sociedad contemporánea marcada por el auge tecnocientífico, finalmente se presenta una reflexión sobre nuevas corrientes como el tranashumanismo que permiten dilucidar la pertinencia de una nueva ética.

Introducción

El principio de la responsabilidad y el compromiso ontológico se relacionan en una realidad orientada a asegurar la permanencia humana en el tiempo. La esperanza y el temor juegan desde una perspectiva ética, 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 ha generalizado. La responsabilidad es correlativa del poder, a mayor poder, mayor es la responsabilidad, por ello se busca el referente de una ética vinculada a la sociedad del conocimiento, el auge de la ciencia otorga poder ilimitado al ser humano, se vuelve necesario establecer los riesgos del mal uso de este poder, la

1 Docente en Universidad Politécnica. Doctor en Filosofía por la Universidad Bolivariana de Medellín.

reflexión lleva a postular principios de acción y fundamentación ontológica. Desde ésta propuesta se busca argumentar la necesidad de una nueva ética desde la propuesta del principio de responsabilidad de Hans Jonas. 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” (Siqueira, 2006, p. 280), mientras que a partir del siglo XX se vuelve imperioso pensar en el futuro de la humanidad y la naturaleza. En el contexto actual de constante innovación tecnocientífica, se hace mención finalmente a la relación del ser humano con la tecnología, por lo que en un tercer momento se reflexiona sobre nuevas corrientes de reflexión como el transhumanismo y su pertinencia con la ética.

La ética de la responsabilidad como referente de la sociedad tecnocientífica

Partiendo de la conceptualización teórica de la sociedad del conocimiento, o también denominado por algunos pensadores como “sociedad de la información” cuyos inicios se sitúan en la década de 1960 fruto de un progreso económico en donde los sectores agrícolas en industriales cedieron terreno a un nuevo sector emergente, el “sector de servicios”, surgiendo una nueva era: la era de la información, este fenómeno social fue estudiado por Peter Drucker, quien destacó “la importancia de la productividad del conocimiento a partir de los procesos de sistematización y organización de la información” (Drucker, 1993, p. 57), así pues se plantea como punto de análisis, establecer la representatividad del principio de responsabilidad para la construcción de una ética-social frente al poder derivado del desarrollo tecnocientífico en la sociedad del conocimiento, tomando en cuenta que 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, aquélla que adviene de la desconstrucción y la aleatoria reconstrucción tecnológica del hombre y del medio ambiente, entonces

se considera que 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, esta nueva propuesta impulsa una ética basada en la acción.

Se debe considerar que en la actualidad se vuelve evidente 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 capitalismo de consumo. Así lo señala Lipovetski:

La vida en 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. 21)

Esta tendencia a privilegiar un estado de bienestar y aparente progreso en términos de abundancia económica ha provocado que los esfuerzos en las investigaciones científicas se orientan actualmente a lograr avances en aspectos tecnológicos, puesto que cada vez en mayor grado la innovación tecnológica cobra mayor importancia para los seres humanos, esto se entiende ya que:

Muchas son las nociones que aluden al contexto social que se desarrolla desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, a saber “la sociedad del conocimiento”, “la sociedad global”, entre otros. En 1986 se introduce y populariza una nueva, la noción de “sociedad del riesgo” expuesta por el sociólogo alemán Ulrich Beck. (Moya Padilla & Morales Calatayud, 2012, p. 338)

Tomando en cuenta que los grandes sistemas tecnológicos, su alcance global y extensión a todas las esferas de la vida social generan

un potencial de riesgos desconocidos, su influencia cada vez es mayor, se genera una dependencia absoluta de la tecnología, esto conlleva una transformación de la perspectiva de la moral y los valores tradicionales. Desde la parte histórica es evidente que “la mentalidad que impera en la modernidad es la mentalidad técnica, supervisada por la razón y en armonía con los preceptos del sistema capitalista” (Sampaio Coelho, 2012, p. 58). Esta relación provoca como resultado el que en todos los ámbitos de desempeño del ser humano se produzca una vinculación tecnológica “desde el final de la década de los ochenta, se percibe un nuevo escenario económico y social que se vuelve propicio para que la información sea la gran moneda de cambio entre las potencias mundiales” (Sampaio Coelho, 2012, p. 59).

Con la revolución tecnocientífica, el mundo se ha vuelto digital y la información puede ser creada, archivada, recuperada, procesada y transmitida con mucha rapidez se destaca la difusión permanente e intercambio comercial educativo y de otra índole. Los contornos de esa nueva sociedad, que surge a finales del siglo XX y que va ganando fuerza en el inicio del nuevo milenio, tienen como base fundamental las nuevas tecnologías de la información. Aún es temprano para apuntar cuál va a ser el alcance de la repercusión sociológica de esos cambios, pero sabemos que las tecnologías no consiguen por sí solas determinar el modelo social, sino que entre ellas —es decir, entre sociedad y tecnología— se interpelan y se influyen mutuamente, por ello “las nuevas tecnologías de la información no deben ser vistas sólo como herramientas, sino más bien como procesos que van a ser desarrollados, donde los usuarios pueden asumir también el control de esos procesos” (Sampaio Coelho, 2012, p. 60).

En un intento de entender la magnitud de la importancia de fundamentar parámetros de estudio para reflexionar sobre la posibilidad de un futuro que se pone en peligro la propia identidad e historicidad del ser humano, con consecuencias irreparables para la vida y la naturaleza, existe una clara relación entre la ética de la responsabilidad y ecología, en el ámbito de la conservación del entorno, considerando a la natura-

leza como elemento fundamental, se propone frente a las éticas del bien con inspiración aristotélica y utilitarista y éticas del deber de inspiración kantiana tenemos que es necesaria la ética de la responsabilidad, pues la argumentación jonasiana enfatiza el riesgo del desarrollo técnico excesivo que podría poner en peligro la posibilidad misma de la humanidad de tener una historia, por ello para Jonas es necesaria una ética de la responsabilidad pues de la reconocida influencia de la tecnología que cada vez se vincula desde diferentes aspectos, por lo que:

El papel de esta ética es de conservar la posibilidad de tener una historia para el hombre. La conservación de la vida y de la naturaleza es la condición de la preservación de la historicidad del hombre y de su libertad. (Pommier, 2017, p. 598)

Los planteamientos filosóficos de esta propuesta ética se basan en el riesgo, pero se plantean no solo a nivel teórico, pues para algunos autores deben ser fundamentalmente pragmática, pues la responsabilidad por el futuro debe relacionarse con prácticas orientadas a permitir la vida en el futuro en constante cambio y adaptación del ser humano con lo tecnológico.

Frente a la posibilidad de un futuro nefasto, con consecuencias irreparables para la vida y la naturaleza, existe una clara relación entre la ética de la responsabilidad y la ecología, en el ámbito de la conservación del entorno, considerando a la naturaleza como pilar fundamental; esto es, frente a las éticas del bien con inspiración aristotélica y utilitarista y las éticas del deber de inspiración kantiana se propone una ética de la responsabilidad.

Al presentar la disquisición sobre la importancia de fundamentar la relevancia de una nueva ética, se plantea una interrogante: ¿de qué manera el principio de responsabilidad de Hans Jonas contribuye a plantear la necesidad de esta nueva ética? Cabe entonces dilucidar los aspectos centrales de esta propuesta para poder entablar conclusiones valederas.

La argumentación jonasiana enfatiza el riesgo del desarrollo técnico excesivo que podría poner en peligro la posibilidad misma de la

humanidad de tener una historia, por ello para Jonas es necesaria una ética de la responsabilidad, por lo que surge una propuesta ética frente a la amenaza tecnológica, pues frente a sus avances existe la posibilidad de la destrucción; ante esta realidad se plantea una inquietud: ¿es válido considerar al progreso de la tecnociencia como una amenaza? frente a la amenaza tecnológica se plantea una responsabilidad moral basada en una constatación fáctica de la vulnerabilidad de la naturaleza en la era de la técnica, puesto que:

Si el desarrollo moderno nos proporciona un poder casi inmenso, hasta el punto de poder cambiar o destruir la naturaleza, incluido al ser humano; la responsabilidad ha de ser totalmente diferente a aquella que es fruto de las relaciones interpersonales. (Moratalla, 2009, p. 47)

La ética de la responsabilidad de Jonas es una ética fundamentada desde una visión antropológica y metafísica; con una fundamentación que ha de ser racional, aunque esto se lo puede entender como una fundamentación platónica, por ello Jonas deja en claro que:

Así pues, la fe bien puede proporcionar a la ética su fundamento. Pero no siempre la fe se encuentra a nuestra disposición; y cuando está ausente o desacreditada no es posible apelar a ella ni siquiera con el poderoso argumento de su necesidad. La metafísica, por el contrario, ha sido siempre asunto de la razón; y a la razón sí le podemos ordenar que funcione. (Jonas, 1995, p. 91)

Esta propuesta ética se genera desde una argumentación racional, consolidada desde una reflexión ontológica, que busca reorientar el estudio filosófico de los avances de la tecnociencia y su influencia sobre la naturaleza. Con el auge tecnocientífico cabe la posibilidad de la destrucción de toda forma de vida, ante esta posibilidad Jonas establece unos principios de acción, ante la necesidad de establecer una delimitación y especificación de valores relacionados con la ciencia, cobra vigencia una fundamentación orientada a establecer parámetros para el planteamiento de una ética orientada hacia el futuro, pues las acciones del ser humano no han de tener consecuencias solo en el presente, sino que

tendrán repercusión para las futuras generaciones, y desde la perspectiva de Jonas se corre el riesgo incluso, de que ante el uso irracional de la tecnología no exista un futuro, frente a ello a través de establecer los principios éticos bajo los parámetros de una heurística del temor.

Para Jonas es fundamental establecer pautas de conducta orientadas hacia el actuar del ser humano frente a los avances tecnocientíficos; se busca por parte del autor establecer los fundamentos de esta nueva ética relacionada con los nuevos tipos de acción técnica, si bien estos límites deben estar orientados a fundamentar la relación entre ser humano y naturaleza, desde una perspectiva de acción y relación encaminada siempre a preservar la vida.

Se plantea la fundamentación de la “heurística del temor” como contrapeso al poder de la ciencia al establecer el fundamento de esta denominada heurística del temor, se busca presentar algunas perspectivas que constituyan una opción de reflexión frente al auge y poder de la tecnociencia. Jonas establece para ello una reflexión desde lo que denomina “heurística del temor como herramienta metodológica”, pues permite poner en práctica su propuesta ética que al plantear esta heurística señala que: “Se trata, por tanto, de una casuística imaginaria cuya función no es, como en la casuística propia del derecho y la moral, poner a prueba principios ya conocidos, sino rastrear y descubrir los todavía desconocidos” (Jonas, 1995, p. 65), se exige un “saber de lo posible” que lleve a enfrentar un futuro desolador, entonces en relación a presentar el temor como un sentimiento *per se* negativo, esto permite vislumbrar de alguna manera una esperanza, pues aunque partiendo de su negatividad, aparece un elemento positivo prestando atención a la profecía de la desgracia más que a la felicidad utópica, y obrando en consecuencia se toma en serio el deber de responsabilidad por la continuidad y el futuro de la humanidad.

Existe la posibilidad, para Jonas, de que el futuro no se presente positivo para la vida debido a una inquietante acumulación de poder, sin que exista un límite para los planteamientos éticos, poniendo al ser

humano en el centro de la responsabilidad al ser el único ser vivo racional; por ello, se interpreta que la ética de Jonas es antropológica —no puede plantarse de espaldas al ser humano— por otro lado, esta ética antropológica merecería “coincidir” y aunar esfuerzos con la fenomenología hermenéutica (Moratalla, 2009, p. 46).

Ante esta realidad antropológica —pero no antropocéntrica, pues no sería preciso fundamentar el ser humano como medida de todas las cosas— se fundamenta desde el temor la responsabilidad frente al futuro ya que “se trata de un cálculo (heurística) de las amenazas que se ciernen sobre nosotros si no actuamos responsablemente, sabiendo que lo que está en juego es la misma continuidad de la vida” (Restrepo, 2011, p. 93).

Desde el establecimiento de la posibilidad de un futuro, en donde se distingue lo malo por sobre la consideración de lo bueno o positivo de la tecnociencia: La “heurística del temor” es un mecanismo que intenta prever los riesgos de catástrofes ecológicas (y en su aplicación extrema, el riesgo de desaparición de la humanidad tal como la conocemos) o de hacernos reflexionar y actuar sobre el siguiente imperativo categórico o exigencia ontológica “somos responsables de la continuidad de la vida en el planeta” (Jonas, 1995, p. 51).

Si bien se prioriza lo negativo, esta tendencia a visualizar estas catástrofes puede conllevar a una concientización, distinguiendo la capacidad para ejercer libremente una responsabilidad, puesto que, al plantear estos principios, Jonas argumenta la necesidad de presentar un imperativo. Se genera una fuente de acción en donde se relaciona con las éticas tradicionales este imperativo que tiene su origen en un saber moral neutralizado producto de tres principios: el máximo poder de transformación del entorno (acción), el máximo vacío ético y un mínimo saber sobre la potencia del principio uno. El vacío ético conlleva también inacción ética (Jonas, 1995, p. 59), por ello la necesidad de que esta fundamentación ética conlleve un accionar frente al riesgo de lo que provocaría el ignorar estos cuestionamientos, pues “acerca de lo malo no tenemos duda alguna cuando lo experimentamos; acerca de lo

bueno adquirimos seguridad, la mayoría de las veces, solo por el rodeo del mal” (Jonas, 1995, p. 65). Así que el progreso de la ciencia conlleva repercusiones en todos los ámbitos. Encaminados en la actualidad a lograr un mejor nivel de vida, se establece un conflicto entre el progreso tecnocientífico y la responsabilidad frente a sus consecuencias; se puede llegar a establecer una tensión entre persona-naturaleza vs. ciencia-tecnología, por ello:

Al formular 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 de-construcción y la aleatoria reconstrucción tecnológica del hombre y del medio ambiente. (Siqueira, 2006, p. 62)

Jonas plantea una interrogante: ¿Por qué existe una obligación de cuidar lo natural y de procurar la posibilidad de una humanidad futura? Porque el ser, en general, tiene valor intrínseco, no instrumental. Solo a partir de la objetividad del valor “sería deducible un deber-ser objetivo y, con él, una vinculante obligación de preservar el ser, una responsabilidad para con el ser” (Jonas, 1995, p. 97). Este ser dotado de naturaleza busca ser protegido con nuestras acciones, pues de acuerdo con su descripción fenomenológica de lo biológico, Jonas sostiene que en todo organismo vivo se encuentra una finalidad: la preservación del propio ser.

Reflexión axiológica frente al desarrollo tecnocientífico

La ciencia se vincula ya no solo al aspecto académico, pues al relacionarse con la tecnología se establece un progreso inminente que busca establecer criterios de continuo avance y proliferación de estudios, que llevan a establecer un poder ilimitado que ha ido obteniendo el hombre que, si bien traen progreso, pueden provocar desorientación y desconocimiento de los potenciales peligros.

Echeverría realiza un estudio sobre las TIC, puesto que indica que estas, en particular, representan un gran desafío para la ética. Es impor-

tante tomar en cuenta algunos postulados de Queraltó, quien propuso una ética pragmática que incorpore valores tecnológicos como la utilidad, la eficacia operativa y la eficiencia. Así, se contemplan dos principales reflexiones que señala Queraltó y que son profundizadas por Echeverría:

La primera, que la influencia social de la tecnología a finales del siglo XX había llegado a ser tan importante que, al haberse consolidado social e institucionalmente en los países más desarrollados del mundo, había generado una nueva forma de racionalidad, la racionalidad tecnológica. La segunda, que esto planteaba un enorme desafío a la propia ética, al que había que responder proponiendo una ética mediatizada por los valores tecnológicos. Ambas tesis tienen múltiples consecuencias filosóficas. (Echeverría, 2015, pp. 17-18)

Este contexto justifica los fundamentos establecidos para el surgimiento de una nueva filosofía de la ciencia y de la tecnología, vinculada a la ética y a los valores puesto que, “la razón ilustrada ha generado una ‘tecno-razón’, que no solo es humana y social, sino también tecno-social, precisamente por ser predominante en las sociedades tecnológicas del siglo XXI” (Echeverría, 2015, p. 20). Este cambio de era resulta propicio para caracterizar las nuevas categorías de reflexión de la ética en la actualidad, que debe estar vinculada con estas pautas de análisis y reflexión. Así pues, se argumenta por parte de Echeverría que:

En cuestiones de acción racional la pregunta filosófica clave no es ¿qué hacer?, ni tampoco las intenciones que guían las acciones, sino ¿para qué hacer algo? Se trata de una racionalidad teleológica, basada en fines, pero con una adición fundamental: siempre hay que evaluar los resultados de las acciones, e incluso sus consecuencias. (Echeverría, 2015, p. 20)

Echeverría añadirá que su modo de ver la ética de Queraltó no solo es teleológico, sino también axiológico. Como ya se ha señalado anteriormente, esto equivale a plantear valores propios de la tecnociencia. Teniendo en cuenta que para Queraltó es indudable el rol e influencia en el cambio de era derivado del avance tecnológico, se resalta que si hay un hecho histórico reciente que, en primer término, ha contribuido a producir el

cambio social actual, ese es indudablemente el desarrollo de la tecnología. Como recalca Queraltó en torno a las llamadas “nuevas tecnologías”:

Entre ellas poseen un protagonismo preponderante las referidas al ámbito biotecnológico y biomédico, así como al ámbito de la comunicación y de la información. No en vano se repite con frecuencia que el hombre actual se constituye como —o es ya— un *Homo technologicus*. (Queraltó, 2008, p. 165)

Al afirmar esta preponderancia del ámbito tecnológico, se evidencia la magnitud y la importancia de establecer límites y orientaciones éticas al determinar la profundización de estos aspectos. Al reflexionar sobre esta realidad, Queraltó presenta una reflexión determinante, pues al puntualizar la tendencia simbiótica entre ser humano y tecnología, aclara que:

No es solamente indicar que la dimensión técnica sea una dimensión antropológica constitutiva, o sea, que el hombre sea un ser-en-la-técnica desde su aparición evolutiva, sino algo más específico, a saber, que la técnica es mediación antropológica básica frente al mundo, y así ha sido teorizado por muchos con indiscutible brillantez. (Queraltó, 2008, p. 166)

Es decir, se presenta un giro antropológico en donde la tecnología ocupa un rol mediador, pero fundamental. Así pues, la caracterización solo instrumental de la técnica respecto del hombre es netamente insuficiente y no refleja la verdadera magnitud e importancia de la relación ser humano-tecnociencia-naturaleza. Así lo resalta Queraltó, para quien la técnica no es únicamente un instrumento, sino una mediación. La diferencia es de radical importancia, según su análisis, pues un instrumento es algo que está ahí, afuera, se toma, se utiliza para un determinado fin y cuando se ha conseguido este fin se deja otra vez donde estaba; así pues, al referir lo que conlleva esta mediación indica:

Pero una mediación es algo que acompaña siempre al hombre en su quehacer en el mundo y en la vida, y no puede desprenderse de ello (entre otras razones porque ni lo desea ni se lo va a plantear de hecho).

Se diría así que donde hay hombre hay técnica. De este modo, el carácter de lo técnico no es algo exterior al ser humano, sino más bien interior en primer término. Este punto es capital para entender cabalmente la relevancia de la técnica en los asuntos humanos, y por ello para aquilatar en su peso específico efectivo el impacto de las nuevas tecnologías en los problemas éticos sobrevenidos. (Queraltó, 2008, p. 166)

Al plantear este fundamento se plasma la importancia de enfocar correctamente los criterios de la responsabilidad, debido a todas las connotaciones que resultan de estas relaciones planteadas en torno al poder vinculante de la tecnociencia en prácticamente todos los ámbitos actuales. Por ello se concluye que “la tecnociencia genera grandes y profundos debates sociales que en el fondo son conflictos de valores y, por ende, la tecnociencia cada vez atiende más a las relaciones tecnociencia-sociedad” (Echeverría, 2005, p. 14). Al reflexionar sobre las implicaciones sociales que han surgido como resultado del incalculable poder con el que el ser humano cuenta a través del progreso tecnocientífico se debe tomar en cuenta que:

La tecnociencia, por lo tanto, es una nueva modalidad de poder; la sociedad ante este poder, por un lado, lo acepta y lo admira, porque sin duda las innovaciones son espectaculares; pero, por otro, lo rechaza en algunos casos, le preocupa, desconfía, y esto supone un problema estructural que es necesario afrontar y es, quizá, una de las cuestiones más interesantes de la revolución tecnocientífica. (Echeverría, 2005, p. 15)

Al hablar de límites, se trata de analizar a la tecnociencia desde la parte axiológica. Por ello Echeverría considera importante caracterizar los distintos factores que se relacionan con los valores propios de la ciencia. Así pues, concluye que:

El límite de la tecnociencia depende de los recursos que utilice, de los daños que pueda hacer a la biosfera; por ejemplo, si es racional y si se guía por valores, como lo hacen los empresarios más avanzados que recurren al “Management by values” (gestión por valores) y no aquel típico empresario de la revolución industrial a quien solo le importaba maximizar los recursos por encima de todo. No obstante, el mayor límite radica en el que le podría imponer la sociedad. (Echeverría, 2005, p. 15)

El progreso y avance continuo de lo que en términos de Echeverría se considera como tecnociencia, ha puesto evidentemente al ser humano frente a un cambio de era en el que no hay vuelta. Este proceso de continuo cambio e innovación constituye un reto para la filosofía de la ciencia y la ética, pues su contextualización debe desarrollar un ámbito crítico y acorde a lo que se presenta inexorablemente, priorizando siempre la vida.

El problema de la identidad individual en el posthumanismo y el trashumanismo

En concordancia con el auge tecnocientífico en el siglo XXI han surgido movimientos culturales, científicos y filosóficos como el posthumanismo y el transhumanismo, que parten de la crítica a los planteamientos humanistas del siglo 20, ante muchos acontecimientos negativos que han imperado en la sociedad estos movimientos buscan establecer un punto de análisis de la crisis de identidad individual o ciudadana en una era en donde predominan dos paradigmas: La cibernética y las biotecnologías que generan cambios de la noción de identidad e individualidad humana.

Los teóricos del posthumanismo (Hayles, 1999; Lafontaine, 2000; Cooney, 2003; Peperell, 2007) concuerdan en ubicar el origen del pensamiento posthumanista a partir de la cibernética en las décadas 1950 y 1960 debido a que el desarrollo de la cibernética modificó radicalmente las ideas científicas que se usaban para explicar el mundo y nuestra propia “identidad humana” (Chavarría Alfaro, 2015, p. 3).

Tomando como inicio el planteamiento de la “identidad humana” como noción genérica del ser humano, para Morin:

Se dice justamente los humanos, pues el hombre no aparece sino a través de los hombres y mujeres más diversos, y es a través de ellas y ellos como aparecen, cada vez modulados y desarrollados de forma diferente, los rasgos humanos fundamentales. (Morin, 2006, p. 2)

Evidentemente en el siglo XX prevaleció un planteamiento humanista, pues el ser humano se tomó como medida de todas las cosas, estableciendo la educación como una importante vertiente para formar al individuo para vivir en sociedad.

En reacción a esta noción de “humanidad”, se plantean fundamentos críticos, teniendo como punto de inicio la idea del posthumanismo, al establecer los fundamentos de este postulado, en primer lugar es necesario entender algunos aspectos relevantes del mismo como referente teórico señalando que:

El pensamiento posthumanista tiene como base las transformaciones en la noción de “identidad humana” y, además, explora los caminos que esos avances abren para el futuro. Rechaza, por tanto, la idea esencialista del ser humano, al cual pone en posición horizontal con la naturaleza y los agentes no-humanos. (Chavarría Alfaro, 2015, p. 7)

Peter Sloderldijk establece un principio de reflexión filosófica sobre el posthumanismo, se entiende el siglo XXI como el siglo del cambio, de las nuevas eras, así el humanismo del siglo XX que giraba en torno a un antropocentrismo ya no tiene cabida en las nuevas sociedades de la información, así tenemos que Sloderldijk empieza por plantear que los instrumentos de la educación, el humanismo como ideal civilizatorio no han dado los resultados esperados y, por tanto, la ingeniería genética podría ser el camino para mejorar el ser humano, así tenemos que:

Los teóricos del posthumanismo (Hayles, Lafontaine, Cooney, Peperell), concuerdan en ubicar el origen del pensamiento posthumanista a partir de la cibernética en las décadas 1950 y 1960 debido a que el desarrollo de la cibernética modificó radicalmente las ideas científicas que se usaban para explicar el mundo y nuestra propia “identidad humana”. (Chavarría Alfaro, 2015, p. 3)

Como resultado de estos planteamientos surge la corriente transhumanista como movimiento filosófico, tenemos que según algunos autores:

Se plantea el origen del concepto transhumanismo en un texto de 1957 del biólogo humanista Julian Huxley titulado *New bottles for a new wine*, donde habría propuesto el término “transhumanismo” para impulsar la idea según la cual el ser humano debe mejorarse a sí mismo, a través de la ciencia y la tecnología, ya sea desde el punto de vista genético o desde el punto de vista ambiental y social. (Villarreal, 2015, p. 3)

Evidentemente existen otros teóricos del transhumanismo, así según Chavarría:

Robert Peperell a junto con Hans Moravec y Marvin Minsky fundaron el movimiento intelectual transhumanista, quienes plantearon el estudio y la intervención de la naturaleza humana para llevarla más allá de sus límites biológicos, al considerar que el transhumanismo es un paso necesario para poder llegar a la condición que previamente había sido planteado por los ideólogos posthumanistas. (Chavarría Alfaro, 2015, p. 7)

Al enfocar el estudio en los fundamentos y pilares ideológicos de estas propuestas hay que entender que:

Para los transhumanistas, el hombre posthumano sería ya una persona de unas capacidades físicas, intelectuales y psicológicas sin precedentes, porque ya habrían sobrepasado los límites biológicos, neurológicos y psicológicos. (Chavarría Alfaro, 2015, p. 8)

Se expresa que al pasar estos límites, el ser humano —como tal— está en la capacidad de dirigir su propio proceso de mejoramiento desde la vinculación con la biotecnología, así lo destaca Hoottois quien destaca que “Huxley, como otros transhumanistas, insiste en la diversidad, el individualismo y el pluralismo” (Hoottois, 2015, p. 5). Se plantea entonces un nuevo ideal de ser humano, en donde se percibe el riesgo de perder en ese ejercicio de pluralismo la noción de identidad individual.

Surge entonces el cuestionamiento de si es posible entender como una consecuencia negativa del posthumanismo las crisis de identidad de la individualidad o de compromiso ciudadano producto de aquellos, pues se parte de una crisis de la humanística y su fracaso como base

cultural la que da paso a estos planteamientos futuristas que se vinculan con el auge biotecnológico, pues se destaca que:

Tanto la cibernética como las biotecnologías son básicas para el pensamiento posthumanista porque sus descubrimientos han permitido a filósofos y científicos imaginar un mundo construido más allá de los postulados humanistas, con seres que traspasan los límites biológicos que son propios de nuestra naturaleza humana. (Chavarría Alfaro, 2015, p. 3)

Se plantea entonces la posibilidad del fin de la identidad de ser humano de los humanos, siendo posible la existencia de un ser que dirija su evolución genética, un ser evolucionado.

El movimiento transhumanista pretende ofrecer a nuestras sociedades contemporáneas un relato futurista que dé una cobertura filosófica, moral e, incluso, religiosa y espiritual a la dimensión tecnológica del proyecto neoliberal postmoderno en este siglo XXI, por lo tanto:

El transhumanismo afirmarí­a que es necesario, y —aún más— que es deseable, mejorar la condición humana; aunque con ello, en verdad, no refieren a mejoras conseguidas únicamente a través del sistema educacional o a aquellas modificaciones socioambientales determinadas, por ejemplo, por la economía o la cultura, sino a aquellas otras que recurriendo a medios técnicos intervienen directamente el organismo humano para lograrlo, es decir, interviniendo directamente su sustrato fisiológico-corporal. (Villarroel, 2015, p. 179)

Se señala que algunos autores rechazan la creencia de que el hombre sea un ser incompleto y necesite de la técnica para suplir la falta de órganos, porque “el ser humano ha evolucionado gracias a las técnicas, prótesis y contextos de artefactos de sus ancestros homínidos” (Chavarría Alfaro, 2015, p. 104). Se vislumbra, entonces, la ética de la responsabilidad frente a la crisis de identidad o de compromiso ciudadano de la actualidad, derivado de la crítica a la cultura humanista que planteaba a la educación como norma de personalización y domesticación del individuo, que a su vez en el contexto político se identificaba con un

proceso democrático y de consideración al otro, pues el transhumanismo plantea la necesidad de ruptura de ese paradigma antropocéntrico para elevar el surgimiento de un nuevo ser evolucionado a través de lo cibernético.

Conclusiones

La ética de la responsabilidad constituye un referente de la sociedad tecno científica, por ello el temor que provoca el pensar en que las consecuencias de la mala utilización de la tecnociencia, enfrenta al ser humano ante una realidad terrible. Frente a este miedo Jonas propone actuar con cautela asumiendo los riesgos del conocimiento. Dentro de este marco conceptual y en concordancia con una reflexión filosófica se argumentan los fundamentos que permiten realizar una propuesta ética en un contexto actual, encaminada a una contextualización del principio de responsabilidad.

Entonces, el principio de la responsabilidad y el compromiso ontológico se relacionan en una realidad que busca asegurar la permanencia humana en el tiempo, sin embargo es conveniente establecer un punto de crítica sobre el progreso tecnocientífico, destacando que evidentemente no toda innovación tecnológica determinará destrucción; no obstante, es destacable poner énfasis en la prudencia frente al poder que puede generar.

El temor que provoca pensar en las consecuencias de la mala utilización de la tecnociencia, enfrenta al ser humano ante una realidad irrefutable. Frente a este miedo, Jonas propone actuar con cautela, asumiendo los riesgos del conocimiento. El campo de la tecnociencia, permite establecer la validez de un estudio axiológico de la ciencia, pues ciertamente se deben distinguir varios tipos de valores y disvalores que se desarrollan en varios campos de estudio que deben ser investigados a profundidad.

Surgen también algunos aspectos críticos sobre los planteamientos de Jonas, pues se destaca que su noción de responsabilidad resulta excesivamente abstracta y de ella no se derivan normas para las acciones concretas. Ciertamente, la distinción entre técnica, ciencia y tecnología permitirá dilucidar aspectos importantes a tomar cuenta, con miras a establecer planteamientos éticos y axiológicos propios de la realidad tecnocientífica actual.

La aparición de nuevas culturas y principios filosóficos como el transhumanismo señalan el surgimiento de una nueva perspectiva de identidad humana por lo que ante las preguntas y cuestionamientos de Jonas se presentan perfectamente la preocupación que invade a muchos, por un lado, la capacidad de poder realizar transformaciones no realizadas nunca antes sobre la naturaleza humana, vegetal y animal y, por otro lado, el poco conocimiento que se tiene sobre las consecuencias futuras de esas transformaciones. Esa falta de conocimiento sobre las consecuencias hace que los riesgos se maximicen; ante lo cual Jonas aconseja prudencia. Ante esta realidad el pensamiento posthumanista como movimiento cultural y en concordancia con una propuesta ética debería ser parte del debate público y del debate académico ya que sus ideas sobre el futuro de la humanidad promueven cambios radicales a las bases sobre las que se establece la humanidad.

Bibliografía

- Chavarría Alfaro, G. (2015a). *El posthumanismo y los cambios en la identidad humana. posthumanism and changes in human identity*, 94(1), 97–107. Recuperado de: <https://bit.ly/3c4ITaa>
- Drucker, P. (1993). *La sociedad poscapitalista*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hottois, G. (2015). Rostros del trans/posthumanismo a la luz de la pregunta por el humanismo. *Revista Colombiana de Bioética*, 10(2), 175-192. Recuperado de: <https://bit.ly/35x6Swf>
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder Editorial. Recuperado de: <https://bit.ly/35vAxp0>

- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.
- Moratalla, T. D. (2009). La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica. *Revista Selecciones de Bioética*, (15), 45-54. Recuperado de: <https://bit.ly/3dgZh7M>
- Morin, E. (2006). *El Método. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid: Cátedra.
- Moya Padilla, N.E., & Morales Calatayud, M. (2012). Los riesgos y sus implicaciones éticas en la sociedad contemporánea. *Ciencia y Sociedad*, XXX-VII(3), 335-353. Recuperado de: <https://bit.ly/35uX1Hj>
- Pommier, E. (2017). La posibilidad de la historia en la época de la responsabilidad. Vida, historia y ética en Hans Jonas. *Anuario Filosófico*, 50(3), 575-600. Recuperado de: <https://bit.ly/35uNSyo>
- Queraltó, R. (2008). Como introducir vectores éticos eficaces en el sistema tecnológico. *Arbor*, 638, 221-240.
- Sampaio Coelho, A.C. (2012). Sociedad tecnocrática y el neo-tribalismo: una discusión acerca del pensamiento contemporáneo y las nuevas tecnologías de comunicación. *Em Questão*, 18(2), 57-70. Recuperado de: <https://bit.ly/3c1Zsne>
- Siqueira, J. E. de. (2006). El principio de responsabilidad de Hans Jonas. *Revista Electrónica de Bioética*, 11.
- Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de Filosofía*, 71, 177-190. Recuperado de: <https://bit.ly/2W3S6Ke>

Desarrollo histórico-cultural de la excomunión

Roberto Guillermo Ríos Valencia¹

Resumen

Esta investigación explora brevemente la construcción, desarrollo y evolución de la máxima pena canónica ejercida por la Iglesia Cristiana como institución dentro de la jurisdicción eclesiástica desde sus orígenes históricos en las primeras comunidades judeocristianas hasta el siglo XXI: la excomunión, la cual trata sobre las complejas interrelaciones entre la doctrina canónica y el comportamiento humano, contiene aspectos históricos, sociológicos, culturales, religiosos, políticos, jurídicos y filosóficos que son considerados para comprender tanto su origen como su finalidad teológica.

Palabras claves

Excomunión, Delitos y Penas Canónicas, Derecho Canónico, Eclesiología.

Introducción

La cuestión se enfoca en que, si durante la historia eclesial la excomunión ha sido un remedio pastoral con el único y primordial objetivo de la salvación de las almas o una institución canónica, de naturaleza jurídica, política y doctrinal, que ha sido utilizada para mantener la disciplina eclesiástica y proteger la institucionalidad de la autoridad, o es una combinación de ambas. Las fuentes de esta investigación muestran que el origen de la excomunión, aunque tenga fuertes raíces bíblicas, tanto

1 Docente de la cátedra de Doctrina Social de la Iglesia en la Universidad Politécnica Salesiana-Ecuador. Candidato a Doctor en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana-Colombia. Magíster en Pastoral Juvenil de la UPS. Bachelor of Arts in Philosophy de la Dominican School of Philosophy and Theology-USA. Código Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5669-1232>. blog: <http://robertorios.info/rrios@ups.edu.ec>.

en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, su uso y aplicación más que responder a prácticas pastorales de corrección fraterna, en ciertos casos ha contenido una finalidad política y doctrinal basada en subjetividad y factores emocionales.

Desde el exilio babilónico hasta las primeras comunidades judeocristianas se puede visualizar como con el propósito de mantener la unidad judía y la autoridad rabínica se acudieron a varias formas de expulsión o extirpación contra los disidentes judíos. Así mismo algunos de los Padres de la Iglesia como San Agustín y San Epifanio al igual que otros teólogos de la Edad Antigua y el Medioevo utilizaron muchos de sus recursos para definir la herejía, que junto con ciertos papados reforzaron sus políticas romanas para la unidad de la Iglesia mediante los castigos eclesiales, principalmente la excomunión. Consecuentemente, la excomunión fue un poderoso medio para reformar a un pecador, así como también un severo daño social, económico y político; y mucho más que eso, un instrumento jurídico de disciplina, como también un fenómeno sociológico y espiritual (Töbelmann, 2010, p. 93).

En lo concerniente a la sustentación bíblica, el problema de la excomunión radica en revelar si ésta se fundamenta principalmente en el pasaje evangélico de Mateo que habla sobre la corrección fraterna, o en la Primera Carta a los Corintios, donde el apóstol Pablo incita a la comunidad a expulsar a uno de sus miembros por practicar el incesto.

Finalmente, en lo concerniente a la naturaleza de la excomunión, y su aplicación histórica, esta investigación intenta esgrimir algunas influencias no cristianas o evangélicas, en especial si la teología ha sido subordinada a la filosofía helenística y/o al derecho romano en la formación de los cánones que prescriben esta pena canónica.

Antecedentes históricos y perspectiva sociológica sobre el crimen y castigo

Cada sociedad ha desarrollado reglas para gobernar y regular el comportamiento. Antes del advenimiento de la escritura, las sociedades

equiparaban lo que consideramos “crímenes” o “pecados” con los actos que tenían más probabilidades de desatar la ira de los dioses sobre la comunidad; actos considerados como un peligro para toda la comunidad. Por ejemplo, los miembros de la tribu africana *Ashanti* equipararon el crimen con el pecado, actos que eran aborrecibles para la tribu. Dependía del jefe cerciorarse que el malhechor fuera castigado, de lo contrario toda la tribu sería castigada por la ira de sus antepasados. No obstante, mucho de lo que la comunidad científica sabe o cree conocer sobre el crimen y el castigo en eras preliterarias es especulativo (Roth, 2014, pp. 18-19).

Existen muy pocas normas universales en materia de delincuencia y castigo. De hecho, una única conciencia humana absolutamente uniforme o estandarizada no pareciese existir. Sin embargo, el incesto es un crimen que parece ser casi universalmente reconocido como un comportamiento aborrecible. El parentesco de sangre fue la fuerza vinculante más poderosa en las sociedades prehistóricas, lo que sugiere la existencia del tabú del incesto en casi todas las sociedades que se remontan a un origen en la prehistoria. El incesto fue uno de los casos capitales de naturaleza sexual. Incluso los *Ashantis*² consideraban el incesto como un crimen capital y se refirieron a él como “comerse la propia sangre” (Roth, 2014, p. 20). No sería arbitrario afirmar, entonces, que haya existido una tendencia pre evangélica, o hasta inclusive pre bíblica, por considerar inmoral o pernicioso al incesto, visto aborrecible por el Apóstol San Pablo.

Crear delitos, crímenes y castigos son facultades soberanas de quienes están a la cabeza de un sistema normativo. Eso explica que en Singapur sea un delito masticar goma de mascar en lugares públicos y un crimen arrojarlo al piso y en Chile sea un delito fumar marihuana incluso dentro de un espacio privado, o en Alemania el negar el holocausto. Consecuentemente, definir al crimen implica la preexistencia de un proceso de producción de prohibiciones primarias o fundamentales,

2 Importante grupo étnico de Ghana y descendientes de Acán, mencionados 5 veces en el AT: Gn 36, 27; Nm 33, 31-32; Dt 10, 6; 1 Cr 1, 42).

su trasgresión por acciones diversamente motivadas, las reacciones sociales que frente a ellas tienen lugar, tanto como la ejecución de acciones punitivas. El crimen despliega diversas formas de hacer, sentir y pensar que, socializándose, se oponen: aquellas que transformándose en prohibiciones (socio-históricamente) fundamentales configuran las fronteras últimas del orden social o institucional, y aquellas que transgreden esos imperativos de exclusión teniendo lugar de manera ocasional o sostenida. Por lo tanto, el crimen es determinado a una reducción de ciertos tipos de comportamiento que una sociedad o comunidad, por medio de la autoridad legítima, en un determinado momento, decide castigar.

Aunque ciertos actos sean calificados como criminales por su oposición a los valores más prestigiosos de un grupo social, no por ello ha de creerse que se encuentran impulsados por fuerzas intrínsecamente negativas y carentes de todo sentido social. Si examinamos la historia, encontraremos que algunas normas punitivas, que son, o deberían ser, convenciones escrupulosamente reflexionadas entre peritos en un estado de libertad, han sido, en su mayor parte, el trabajo de las pasiones de unos pocos, o las consecuencias de una necesidad fortuita o temporal; no dictada por un genial examinador de la naturaleza humana quién tenía un único fin a la vista y era procurar la mayor felicidad del mayor número de ciudadanos (Marchese di Beccaria, 1819, p. 2). Así, Durkheim insiste que incluso en el mundo moderno, el castigo nunca podría ser una respuesta completamente racional al desorden (Smith, 2008, p. 15). Veremos que una transgresión criminal es el resultado de afanes y propósitos, opiniones y dogmas que, actualizándose de un modo particular, contradicen preceptos sancionados colectivamente y protegidos penalmente. Por ejemplo, se podría alegar que el homicidio es considerado delito en todas las legislaciones, pero matar a otro es castigado como homicidio sólo bajo estrictas condiciones: que no se mate en una guerra, que no se mate ejerciendo una profesión (militares, policías, etc.), o en legítima defensa.

También históricamente se puede comprobar que independientemente de las finalidades u objetivos que la sociedad o el sistema legal

deseen alcanzar mediante la imposición de penas, éstas en la práctica han estado muy lejos de alcanzar su propósito. Existen incontables casos de reyes, emperadores, dictadores y militares, quienes evidentemente han cometido crímenes y atrocidades contra la humanidad, y no han recibido ninguna condena. Podríamos citar ejemplos desde Calígula o Gengis Kan, hasta Hitler o Stalin, pero nos enfocaremos en los responsables de los asesinatos de millones de judíos durante la II Guerra Mundial. En 1945 existían en Alemania 800 000 miembros de las despiadadas agencias de seguridad de las SS, desde 1947 hasta la actualidad se han investigado alrededor de 100 000 de esos casos, solo 6200 de ellos fueron juzgados y apenas 120 han recibido condena. Pareciese que los actores de los crímenes más horrendos contra la humanidad han salido impunes.

La exclusión o extirpación de miembros de una comunidad como forma de castigo tiene sus orígenes desde la antigüedad. Entre algunas culturas de las llanuras nativas norteamericanas, la sanción por asesinato fue el destierro temporal. Durante cuatro años, se requirió que el asesino permaneciera en el borde del campo y no mantuviera relaciones con nadie más que con los miembros de la familia inmediata a quienes se les permitió proporcionarle sustento. La duración del castigo dependía de la perspectiva de la familia de la víctima, ya que él podría regresar del exilio tan pronto como lo permitieran (Roth, 2014, p. 28).

Penas de exclusión y extirpación judaicas en tiempos de Jesús

La estructura y organización de la Iglesia Cristiana Primitiva y la teocracia judía, término utilizado por el historiador Flavio Josefo en el siglo I d.C. para describir al gobierno característico de los judíos, poseen ciertas similitudes. Ambas instituciones tenían raíces legales mosaicas, la certeza de Dios por soberano y una conciencia de unidad sanguínea. En el caso de los judíos era una cuestión étnica-racial y en el caso de los cristianos, una comunión en la Sangre de Cristo. Formas de extirpación o exclusión para mantener la cohesión y la disciplina en ambas

instituciones sugiere que la aplicación de una palabra eclesiástica como *excomuni3n* a una pr3ctica judía de extirpaci3n, si se hace con el debido cuidado, no sería ilegítima (Horbury, 1985, p. 15).

Formas de extirpaci3n y exclusi3n se desarrollaron durante los tiempos talmúdicos y se convirtieron en una instituci3n rabínica, cuyo objetivo era preservar la solidaridad judía. Los rabinos desarrollaron gradualmente un sistema de leyes, mediante el cual este poder era limitado, de modo que se convirti3n en uno de los modos de castigo legal de los tribunales rabínicos. Para las autoridades judías, la extirpaci3n era, por lo tanto, un medio de disciplinar a los sujetos mediante la persecuci3n física, causada por el delito del expulsado e impuesta por agentes externos. Esta exclusi3n actu3n como un tipo de “pr3ctica de divisi3n”, tanto social como espacialmente, y dependía del uso autoritario, y en cierto modo arbitrario, de las Escrituras; en última instancia, era la búsqueda de los rabinos por la unidad o cohesi3n social y para mantener su jurisdicci3n.

Siendo Jesú un judío que vivía inmerso en las tradiciones constitutivas de la identidad de sus correligionarios, adopt3n una actitud displicente hacia la ley judía, obediéndola de maneras aparentemente caprichosas, tampoco se preocup3n demasiado por respetar el Sabbat (בש), ni las diversas normas sobre purificaci3n ritual (MacCulloch, 2011, p. 119). Pese a todo esto, él no fue excluido del judaísmo. Además, y antes de la crucifixi3n, los judíos no le impusieron ninguna otra pena. Tampoco hay evidencia en absoluto existente en los cuatro evangelios que él expuls3n a alguien de su comunidad de manera análoga a como lo hace hoy la Iglesia Católica.

Posteriormente prescritos los mandamientos, se elaboraron listas de los delitos y las penas cuya violaci3n acarrearía castigos muy severos, en especial, los delitos contra la religi3n: idolatría, ofensa a Dios, blasfemia, hechicería, falsa profecía, no guardar los sábados, no honrar a los padres. La Ley del Tali3n se utiliz3n en homicidios y múltiples delitos referidos al sexo (Neuman, 2004, p. 20). Aunque la Torá está repleta de

delitos que conllevan la pena de muerte, la ley judía contenía tantas garantías probatorias y procesales para los acusados penales que rara vez autorizaba a un tribunal a llevar a cabo una ejecución. En la ley judía, la restitución, la rehabilitación y la expiación (algo parecido a la rehabilitación espiritual en la filosofía judía), y no la retribución o venganza, fueron los propósitos principales del castigo criminal. Estudios realizados prueban que los transgresores de los preceptos bíblicos recibían penalidades mucho más indulgentes que los atroces sufrimientos que se infligían en pueblos contemporáneos. En épocas primitivas en que la vida del individuo era tan poco estimada, en que reyes, príncipes y patronos tenían sobre sus súbditos el derecho discrecional de vida, no habría existido pueblo alguno más respetuoso de la vida y libertad del prójimo, aun del criminal, que el pueblo judío (Neuman, 2004).

Asimismo, en la ley judía, existían castigos que implican restricciones a la libertad de movimiento del delincuente. Un ejemplo principal son las “ciudades de refugio”, a las que los exiliados eran enviados. A diferencia de las cárceles modernas, donde los reclusos se consumen en un ambiente aislado, conflictivo e improductivo, éstas eran ciudades de sacerdotes donde los delincuentes trabajarían, aprenderían e interactuarían con una comunidad de modelos positivos. La rehabilitación y la expiación eran consideraciones primordiales. Debido a que el judaísmo ve todo como creado con un propósito, y siendo que ellos consideran el propósito final de la creación es la humanidad; el propósito de la humanidad es, a su vez, servir a Dios, lo que la gente hace principalmente al interactuar con sus semejantes. Cuando alguien falla en ese servicio, debe expiar para limpiar su alma, no por el “ajuste de cuentas” con la sociedad, sino para su propio beneficio.

La Biblia admite y prescribe la pena mortal para delitos extremadamente graves para su época, y ello ocurría antes y después de Moisés. Pero la legislación mosaica sembró de sutiles requisitos el camino para que un acusado fuera pasible de la pena letal. Por así decirlo, las formalidades procesales eran sumamente complejas y los casos de aplicación se fueron haciendo escasos y espaciados. Los testigos debían exhibir ciertos

requisitos de “honorabilidad” y siempre era posible que apareciera, a último momento, alguno que, cual una coartada, diera una versión exculpatoria... Los delitos penados eran el homicidio intencional y contra la divinidad, herejías, idolatrías y blasfemias a Dios, el incesto, el adulterio y delitos sexuales. (Neuman, 2004, p. 21)

Según la literatura rabínica de la antigüedad tardía, un judío podría ser excluido de la comunidad por alrededor de veinticuatro violaciones espirituales y sociales. El Talmud habla de esos delitos que, en teoría, se castigaban con una forma de separación temporal. Maimónides, filósofo judío sefardí que se convirtió en uno de los eruditos medievales de la Torá más prolíficos e influyentes, realizó una lista de pecados del Talmud que requería la separación de un transgresor que incluía, por ejemplo, profanar el nombre de Dios, vender carne prohibida, insultar a su amo y obstruir la justicia. Una vez condenado, el pecador estaba físicamente aislado de otras personas y se le prohibía las mismas acciones que exigía el luto, como cortarse el cabello o usar filacterias (Mokhtarian, 2015).

La prohibición hebrea נִדְּדוּ (nidduy) generalmente se imponía por un período de siete días, estaba en el poder de la corte reducir o aumentar el número de días. Si era por cuestiones de dinero, el delincuente era advertido primero públicamente tres veces en el servicio regular en la sinagoga, el lunes, jueves y lunes sucesivamente. Durante este período de exclusión, a nadie, excepto a los miembros de su hogar inmediato, se le permitía asociarse con el delincuente, sentarse a cuatro codos de él o comer en su compañía; se le prohibía toda relación sexual, se excluía a sus hijos de las escuelas y a su esposa de la sinagoga. Se esperaba que se pusiera de luto y se abstuviera de bañarse, cortarse el pelo y usar zapatos, y tenía que observar todas las leyes que pertenecían a un duelo. No podía ser contado en el quórum para el desempeño de una función religiosa pública; si moría, se colocaba una piedra en su coche fúnebre, y los familiares no estaban obligados a observar las ceremonias habituales a la muerte de un pariente, como el desgarrar de prendas, etc. Esta pena era levantada hasta que se sintiera humilde y dispuesto a arrepentirse y obedecer los mandatos del tribunal.

El uso talmúdico de מרה (*herem*) para la excomunión se puede distinguir del uso descrito en el *Tanakh* en el tiempo de Joshua y la primera monarquía hebrea, que era la práctica de la consagración por aniquilación total por orden de Dios contra pueblos como los madianitas, los amalecitas y toda la población de Jericó.

He decidido castigar lo que Amalec hizo a Israel, cortándole el camino cuando subía de Egipto. Ahora, vete y castiga a Amalec, consagrándolo al anatema con todo lo que posee, no tengas compasión de él, mata hombres y mujeres, niños y lactantes, bueyes... (1 Sam 15, 2-3)

“Consagrándolo al anatema”: este verbo hebreo (*heherim*) es usado siete veces en esta parte y enfatiza la connotación de juicio total y completo. Según algunos eruditos, *herem* (מרה), es la más rigurosa censura institucional judía y la forma de rechazo más similar a la excomunión católica. Términos afines en otras lenguas semíticas son por ejemplo el árabe *ḥarām* (prohibido, fuera de los límites, inmoral) o el término etíope *`irm* (maldito).

Una forma más suave que *nidduy* o *herem* fue la prohibición de “*nezifah*” (en hebreo moderno generalmente significa “disimular” o “leer —a alguien— una advertencia”, es decir, una severa reprimenda verbal). Esta prohibición ordinariamente solo duraba un día. Durante este tiempo, el delincuente no se atrevía a aparecer ante a quien había disgustado. Debía retirarse a su casa, hablar poco, abstenerse de los negocios y el placer, y manifestar su pesar y remordimiento. Sin embargo, no estaba obligado a separarse de la sociedad, ni estaba obligado a disculparse con el hombre al que había insultado; porque su conducta el día de *nezifah* era suficiente disculpa. Pero cuando un erudito o un hombre prominente en realidad pronunciaban el *nidduy* formal sobre alguien que lo había menospreciado, se aplicaban todas las leyes del *nidduy*. Sin embargo, este procedimiento era muy desalentado por los sabios, por lo que era un orgullo para un rabino poder decir que nunca había pronunciado esta prohibición.

Hacia una aproximación filológica del uso del término de excomunión

No existe un término precisamente homologable de *excommunicatio* en la Vulgata, la LXX (ἡ μετάφρασις τῶν ἑβδομήκοντα), como tampoco en la Toráh, el Mishná ni el Talmud. Más aún, ninguna traducción de la Biblia posee el término excomunión a esta fecha. Lo que significa la excomunión ahora no es exactamente lo que ha significado a lo largo de la cristiandad. Para comprender su naturaleza, es necesario afirmar que no existe una mera “excomunión”, sino más bien una “excomunión canónica”, lo cual implica que su connotación está delimitada por el *Codex Iuris Canonici*.

La palabra excomunión es mencionada juntamente con pena, delito y castigo en el actual CIC dentro del libro VI que trata sobre las Sanciones en la Iglesia. La conceptualización de pena implica analizar epistemológicamente el delito, es decir, cuáles son las características que debe presentar una conducta humana para ser considerada delictiva. En el obrar de la persona hay una infinidad de conductas posibles, pero sólo algunas se constituyen delitos, los cuales se asocian a una pena como consecuencia. Estos comportamientos, denominados indiscriminadamente criminales o delictivos, no son tolerados por la sociedad, la cual los rechaza y por consiguiente los prohíbe. La dimensión jurídica de la Iglesia exige, como la de toda sociedad, unos instrumentos disciplinarios de la misma índole, no solo para mantener el orden, sino con la finalidad principal de defender sus intereses fundamentales: éste es precisamente el fin del Derecho Penal Canónico. Ahora bien, se trata de un arma propia de la doble realidad eclesial, Cuerpo Místico de Cristo y sociedad jurídicamente estructurada (Berenguer, 1995).

Tanto el delito como la pena deben de estar tipificados o expresados de forma escrita, lo cual es una característica distintiva entre la ley y el derecho consuetudinario. Si el comportamiento considerado delictivo por cierto número de personas o la sociedad entera, no está establecida de forma escrita en la ley, no podría ser punible o sancionada. En el año

404 a.C., la democracia en Grecia se vio en la necesidad de restablecer la aplicabilidad del axioma de origen jurídico griego, *Nullum crimen, nulla poena sine praevia lege*, con el fin de asegurar los derechos de los ciudadanos y de evitar los abusos del poder público (Dedes, 2002); en esa época, los Treinta Tiranos, el gobierno oligárquico compuesto de treinta magistrados llamados tiranos, que sucedió a la democracia ateniense al final de la Guerra del Peloponeso durante menos de un año, justificaban sus abusos apelando a normas no escritas. Consecuentemente, no es descabellado suponer que este axioma jurídico influenciara al apóstol Pablo al afirmar que “la ley produce la cólera; por el contrario, donde no hay ley, no hay transgresión” (Rm 4,15), como también “no había Ley todavía, pero el pecado ya estaba en el mundo. Mientras no había Ley, nadie podía ser tenido por rebelde, pero no obstante el pecado estaba en el mundo” (Rm 5,13).

Dentro de las sanciones establecidas en el CIC, la excomunión es el castigo más severo que la Iglesia puede imponer a uno de sus miembros. La palabra excomunión tiene una connotación canónica: es una sanción eclesíástica (es decir, autorizada por la Iglesia) contenida en el Código de Derecho Canónico que puede imponerse solo para ciertos delitos, y de acuerdo con ciertos procedimientos, y una connotación social: es una forma de estigma público que se aplica a ciertas personas que participan en acciones o abogan por posiciones consideradas reprobables y que la Iglesia condena.

Excomunión evoca un sentido o forma de extirpación o aislamiento, métodos o penas que estaban presentes antes y durante los tiempos de Jesús. La ética judía está basada en el Tanaj, en la Torá, en los cinco libros de Moisés, donde se encuentran la mayoría de sus códigos legales, pero, sin lugar a dudas, el enfoque esencial se lo proporciona el Talmud, *דברי מלכות*, obra fundamental que fue escrita entre los años 0 y 500 d.C. Lo anterior nos lleva a concluir que los principios de la ética judía se desprenden de una conjugación entre la visión bíblica y la visión talmúdica, lo cual permite traer el problema hasta nuestros días. Dados los

orígenes de la Torá, las cuestiones de interpretación son primordiales: fue escrito en hebreo hace al menos dos milenios, en una sociedad muy diferente a la nuestra. Muchos judíos, cristianos y musulmanes creen que Dios reveló la Torá a Moisés en el siglo XIII a.C.; eruditos bíblicos que rechazan este punto de vista tradicional afirman que fue escrito siglos después. En cualquier caso, no hay duda de que el antiguo Israel fue la audiencia principal para la que se escribió la Torá, y que, durante al menos varios siglos, el antiguo Israel fue la única sociedad que lo consideró autorizada. Por lo tanto, es apropiado considerar la comprensión del antiguo Israel de la Torá. Según las fuentes más antiguas dentro de la tradición judía, la Torá escrita nunca fue leída por sí sola. Más bien, fue simplemente un punto de partida para aprender la Ley Oral, que también se cree que Dios le dio a Moisés, que complementó y a veces incluso suplantó el texto escrito.

El cristianismo naciente fue excomulgado despiadadamente por su adhesión a Jesús, por su simpatía hacia él, por la confesión de la fe cristiana. La nueva fe era intolerable frente a la divinamente establecida por el judaísmo. Los padres del ciego de nacimiento no quieren afirmar que había sido Jesús el que había curado a su hijo proporcionándole la verdadera visión. La explicación nos la da el evangelista mediante la afirmación siguiente: “Los padres respondieron así por miedo a los judíos (a los dirigentes judíos), pues éstos habían tomado la decisión de expulsar de la Sinagoga (*aposynágonos*, dice el texto griego) a todos los que reconociesen que Jesús era el Mesías” (Jn 9, 22).

Otro texto, aún más significativo por la categoría de las personas implicadas, afirma que “a pesar de todo, fueron muchos, incluso entre los magistrados judíos, los que creyeron en Jesús. Sin embargo, no se atrevían a manifestarlo públicamente a causa de los fariseos, por miedo a ser expulsados de la Sinagoga” (*aposynágoi*, Jn 12, 42). La decisión tomada por “los judíos”, texto anterior, o por “los fariseos”, en el texto último, no altera para nada la cuestión. Téngase en cuenta que, en la

época en que fue dado el decreto de excomunión, la mayoría parlamentaria la tenía “el judaísmo fariseo”.

El siguiente texto nos presenta la excomunión como una posibilidad para el futuro, como profecía: “Os expulsarán de la Sinagoga” (aposynágogous, Jn 16, 2). Estas palabras, puestas en labios del Jesús terrenal, pertenecen al Cristo resucitado cuando los cristianos eran perseguidos por los judíos. El decreto de excomunión fue dado por el judaísmo contra los cristianos y sus simpatizantes en la década de los años 70, cuando el judaísmo fariseo, al prevalecer sobre los demás partidos, impuso sus normas y criterios. Esto ocurrió en el concilio que celebraron en Jamnia o Jabne con la finalidad de reconstruir el judaísmo deshecho por la intervención sangrienta de Roma.

La misma situación suponen las palabras de Mateo sobre las persecuciones (Mt 10, 16-25). Aquí se concentran y acumulan las amonestaciones de Jesús y las experiencias que los discípulos tuvieron posteriormente. El odio y la traición contra los seres más queridos están justificados históricamente desde la excomunión, dada por los dirigentes judíos, contra todos los simpatizantes del cristianismo. A todos se les imponía la obligación grave de denunciarles ante las autoridades. Era frecuente que, dentro de la misma familia, hubiese judíos fieles a su religión y cristianos. Los primeros debían denunciar o “entregar” a las autoridades judías a los segundos.

Recuento histórico de la pena en la iglesia primitiva

No existe un registro único, oficial, completo e infalible de todas las excomuniones que se han impuesto desde el nacimiento de la Iglesia Cristiana. Hay poca evidencia de la expulsión total de individuos de la comunidad farisaica (Collins, 2017) en la época de los apóstoles. Definitivamente no existen indicios de alguna práctica que San Pedro haya llevado a cabo equiparable a una excomunión. La más fehaciente evidencia de excomunión radica en 1 Cor 5, donde San Pablo insta a la

comunidad de Corinto a expulsar a un miembro incestuoso. San Pablo no excomulga directamente a este miembro, mas, sin embargo, urge a los Corintios que lo hagan.

La Iglesia como toda sociedad, para que pueda administrarse bien y sobrevivir, tiene el derecho de excluir y privar de sus derechos y ventajas sociales a sus miembros indignos u obstinadamente desobedientes. La excomunión no era, en origen, cristiana; y se suponía que, cuando los cristianos la usaban, era una advertencia más que un castigo. El hecho de que esta sentencia tenga un origen precristiano es comprobable en relatos del Antiguo Testamento. Para algunos eruditos, la exclusión judía de la sinagoga descrita en Esd 10,8 fue una verdadera forma de excomunión. Esta descripción deja en claro que la amplificación de la declaración de la Iglesia “Y si no escucha a la asamblea, que sea para ti como el pagano y el publicano” (Mt 18,17) fue extraída, al igual que muchos de sus decretos prácticos, de antiguas fuentes preexistentes. Esta fue la exclusión temida por los padres del ciego descrita en Jn 9,22; de la misma manera que Cristo predijo a sus discípulos en Lc 6,22: “Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien, cuando os expulsen, os injurien y proscriban vuestro nombre como malo, por causa del Hijo del hombre”.

Dos textos evangélicos fundamentan sustancialmente el Ministerio de la Iglesia y la autoridad de los apóstoles: “Todo lo que ates en la tierra, será atado también en el cielo; y todo lo que desates en la tierra, será desatado también en el cielo” (Mt 18:18) y “yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia... te daré las llaves del Reino de los Cielos.” (Mt 16:19). Esto hace referencia a la remisión de los pecados, como también a toda jurisdicción espiritual, incluidas las sanciones judiciales y penales. Esta autoridad conferida a San Pedro se refuerza por las palabras: “Apacienta mis corderos”; “Apacienta mis ovejas” (Juan 21:15-17). En concordancia con esta autoridad, San Pablo exhortó a los corintios a excomulgar al incestuoso (1 Cor 5, 5) y a los blasfemos incorregibles que entregó a Satanás (1 Tim 1,20).

Fiel a la enseñanza y ejemplo apostólicos, la Iglesia, desde las edades más tempranas, solía excomulgar a herejes y personas contumaces. Antes de Constantino, en el siglo III, el anti-obispo romano Novaciano imponía la excomunión a apóstatas. Desde el siglo IV, numerosos cánones conciliares pronuncian la excomunión contra quienes son culpables de ciertos delitos. La necesidad de una fuerte sanción oficial para frenar a los transgresores se hizo evidente en el siglo IV, cuando Constantino sacó a la Iglesia de las catacumbas y la convirtió en una institución aceptable y de moda en el imperio romano (Hill, 1957, p. 2). Las Actas del Concilio de Nicea, muestran que trescientos dieciocho obispos, de unánime consentimiento entregan al fuego los libros de Arrio, y diecisiete obispos seguidores suyos fueron desterrados por orden de Constantino (Aguado, 1823, p. 83).

La herejía y la excomunión tienen un estrecho vínculo en las edades Antigua y Media gracias a las obras teológicas de tres grandes hereólogos de la Antigüedad, San Epifanio de Salamina, San Agustín de Hipona y Filastrio, Obispo de Brescia, quienes lucharon doctrinalmente contra los grandes enemigos del catolicismo norteafricano (donatistas, maniqueos, arrianos y pelagianos), mediante un gran número de tratados y cartas contra los paganos y los judíos. La mayor parte de la obra de San Agustín es de carácter apologético: más de ciento cincuenta de sus tratados están dedicados a defender la fe cristiana y mostrar los errores de sus adversarios. El *De haeresibus* no es una obra original, Agustín utilizó extensamente dos tratados de iguales características que el suyo que cita: uno compuesto entre el 380 y el 390 por Filastrio, en el norte de Italia, y otro de Epifanio, escrito hacia el 374-375 en griego, donde se recogen 80 herejías. Aunque no conocemos el título exacto del tratado de Filastrio, llamado regularmente *Diversarum hereseon liber* (Libro de las diversas herejías), Epifanio dio él mismo un título a su catálogo, lo llamó *Panarion* (botiquín), una obra muy voluminosa y concebida, como explica el autor en el prólogo, “como una caja de medicinas para las víctimas de la mordedura de las bestias salvajes” que son los herejes (del Mar Marcos, 2007, p. 3). Génesis le proporciona a Epifanio la mayoría de los persona-

jes y argumentos principales de la prehistoria. Sin embargo, una lectura rápida de Génesis revela que hay mucho en la forma y el contenido de la narrativa de Epifanio que no proviene directamente de la literatura canónica. Algo de lo que Epifanio no toma directamente del Génesis se lo apropia del libro de los Jubileos. A partir de este texto apócrifo, o, más probablemente, de las fuentes cronográficas que lo utilizaron, Epifanio determinó detalles como la ubicación del arca de Noé y la invención de la idolatría de Serug, abuelo de Abraham (Schott, 2007, p. 547).

Posteriormente, en Inglaterra, donde la influencia de los reyes siempre fue crucial, la conversión al cristianismo de *Æthelberht* de Kent, el primer rey inglés cristiano, fue seguida por la de la mayoría de sus súbditos inmediatos y dos reyes de menor categoría. Evidentemente la decisión de un rey en materia de fe era vinculante para todo su pueblo. Estas conversiones masivas provocaron bautismos en masa, que rara vez pueden ser producto de enseñanzas pastorales, sino más bien de naturaleza política. En las grandes diócesis territoriales de la Inglaterra del siglo VII, donde las iglesias eran pocas y distantes y no había prácticamente vida parroquial fuera del vecindario inmediato de la casa de un obispo o de un ministro, era difícil explicar a los laicos comunes las sutilezas de la ley canónica, y mucho menos hacerla cumplir. Básicamente, a veces la única forma en que los obispos podían hacer cumplir las reglas, sobre su clero mayor, era apoyándose en el auxilio del rey y tomando prestados sus antiguos y tradicionales métodos de legislación. Por esta razón, produjeron los Códigos Penitenciales que se ocupaban de una colección de pecados, que iban desde el parricidio hasta beber cerveza contaminada. Aquí existía la noción de un remedio apropiado para cada alma, doloroso y, en casos graves, prolongado, pero no sin la esperanza de una recuperación final. Es interesante que en estos códigos rara vez se menciona la excomunión y casi siempre en conexión con herejes obstinados o apóstatas. Teodoro de Tarso, octavo Arzobispo de Canterbury, que conocía las costumbres de oriente y occidente, comentó que entre los griegos, aquellos que se ausentaban de la comunión tres domingos sucesivos eran excomulgados, pero agregó que este fallo no fue válido en

el occidente romano; donde el alcance de las diócesis y la rareza de las visitas de los sacerdotes ordenados deben haber hecho imposible que los laicos que vivían en lugares remotos recibieran la comunión con algún tipo de regularidad, por mucho que hayan deseado hacerlo. Está claro que las condiciones antes del siglo X en Inglaterra no permitían que cualquier acción disciplinaria de la Iglesia hubiese sido utilizada para desalentar la recepción de la comunión, por el contrario, los penitentes, en general, eran animados firmemente a venir a la iglesia y participar en los sacramentos; inclusive, los clérigos religiosos que eran atrapados en actos de robo, perjurio o fornicación eran expulsados de sus congregaciones, pero no excluidos de la comunión (Hill, 1957).

La excomunión en la época medieval

La escisión entre el cristianismo oriental y el occidental se expresó en excomuniones mutuas en 1054, pronunciadas por el cardenal Humberto de Silva Cándida y Miguel Cerulario, patriarca de Constantinopla (O'Collins, Farrugia, & Bernet, 2007). Entre los siglos X y XII se dieron excomuniones a reyes europeos como Arduino de Ivrea, Rey de Italia, Enrique IV y V de Alemania y Felipe I de Francia. El Canon *Usurarum Voraginem*, proclamado en el Segundo Concilio de Lyon en 1274, pedía la expulsión de los usureros extranjeros y amenazaba a las autoridades rebeldes con la excomunión y el entredicho (Dorin, 2013). En el siglo XVI, dos de las excomuniones más famosas de la historia eclesial fueron la del monje alemán Martin Lutero en 1521 y del Rey de Inglaterra Enrique VIII en 1533. Todas estas excomuniones tienen notorias conexiones políticas y jurídicas.

Los canonistas medievales afirmaron que, según la ley canónica clásica, la excomunión era la sanción más grave que la Iglesia tenía que ejercer contra quienes desobedecían sus leyes. El canon 1140 del Decreto de Graciano, compilado en el siglo XII, describe la excomunión como equivalente a “entregar una persona al diablo”. Además de la pérdida de beneficios espirituales, en muchos países europeos, la excomunión

conllevó la pérdida de importantes derechos civiles. En Inglaterra, por ejemplo, uno podría incluso ser encarcelado por permanecer excomulgado obstinadamente durante más de cuarenta días (Helmholz, 1994). En Alemania, durante los conflictos entre el imperio del Rey Enrique IV y el papado de Gregorio VII, la excomunión figuró en la política local y regional, especialmente en la creación de principados territoriales dentro del imperio alemán. Cuando la realeza se debilitó, y varios personajes poderosos, seculares y espirituales, comenzaron a construir estados, que eventualmente ganaron un estatus casi autónomo, y al tratar de expandir su dominio sobre la tierra y la gente, a menudo invadían territorios de la iglesia. Para defender su jurisdicción, los obispos excomulgaron a sus presuntos opresores. Estos conflictos regionales se complicaron por el doble papel de los obispos: príncipes espirituales de la iglesia y seculares del imperio (Pavlac, 1991).

Es este contexto situamos a Lotario di Segni que, tras estudiar derecho en Bolonia y teología en París, llegó a Papa Inocencio III (al igual que Alejandro III, Gregorio IX, Bonifacio VIII o Clemente V por sólo citar algunos, que combinaron la *scientia iuris* con el *cursus honorum ecclesiasticum*), quién muy consciente de la importancia para la Iglesia de redefinir su papel y su derecho en el seno de la sociedad cristiana, desarrolló—a través de los cánones del IV Concilio de Letrán que promovió y de sus decretales— un proceso penal de corte inquisitorial al objeto de perseguir eficazmente, no sólo la herejía sino también otros delitos como el concubinato clerical o la simonía, conductas que por el escándalo y mal ejemplo que comportaban eran constitutivas de un grave quebranto para la estabilidad eclesiástica (Masson, 2016).

La expresión simbólica máxima del exclusivismo proveniente de la excomunión pudiese constituir la famosa sentencia “*extra ecclesiam nulla salus*” (fuera de la Iglesia no hay salvación), atribuida por unos al pensador cristiano Orígenes, y por otros a san Cipriano, la formulación literal parece ser de Fulgencio, Obispo de Ruspe, en el siglo VI, formulación que luego fue asumida por el Concilio de Florencia en 1442 en

su decreto para los Jacobitas. Dicho concilio afirmó firmemente creer, profesar y enseñar que ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 4), a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia... Nadie, por grandes que sean sus limosnas o, aunque derrame la sangre por Cristo, podrá salvarse si no permanece en el seno y en la unidad.

Al igual que en la época antigua, la excomunión fue un instrumento disciplinario para mantener la cohesión doctrinal de la Iglesia. Existen dos casos análogos interesantes de análisis desde confesiones diferentes que nos pueden ayudar a comprender el espectro de la excomunión como un instrumento no espiritual. Galileo y Spinoza fueron pensadores considerados por sus pares como amenazas a la vida institucional de sus respectivas comunidades por haber adoptado métodos filosóficos y científicos que desafiaron los límites de los márgenes sociales, intelectuales y teológicos de su época. Ambos propugnaron doctrinas que sus cuerpos gobernantes consideraban heréticas. Es esta preocupación metodológica la que los condena a ambos y finalmente los somete al cargo de herejía en el siglo XVII (Rudavsky, 2001).

Tanto Galileo como Spinoza, preocupados por liberar la filosofía y la ciencia de los grilletes de la teología, tenían opiniones controvertidas que amenazaban el tejido ideológico de sus respectivas instituciones religiosas. Como resultado de sus controvertidas obras, ambos pensadores fueron amenazados con la excomunión. Galileo fue acusado de herejía en 1633, se retractó, fue reincorporado a la Iglesia y se le aseguró un entierro católico y la inmortalidad. Spinoza fue acusado de herejía en 1656, se negó a retractarse, fue excomulgado de la comunidad judía, cambió su nombre de Baruch a Benedicto y vivió el resto de su vida al margen del mundo judío.

La excomunión después de la promulgación del *Codex Iuris Canonici*

Pío X creó en 1904 una Comisión para la redacción del Código de Derecho Canónico y tras doce años de trabajos, Benedicto XV promulgó el Código de 1917. Una vez que entró en vigor el 19 de mayo de 1918, el asunto de la excomunión en varios países tuvo relación estrecha con la disidencia.

Esta sanción, con efectos políticos y sociales para los excomulgados, la Iglesia Católica la ha utilizado para controlar la difusión del protestantismo y de otras formas de secesión anticatólicas. En Colombia, por ejemplo, el protestantismo contribuyó con una cuota importante en la lista de excomulgados publicada por el boletín arquidiocesano en la década de 1930, la mayor parte fueron excomulgados por practicar el matrimonio civil, ignorar el bautismo infantil, matricular sus hijos en colegios protestantes y promover el establecimiento de cementerios civiles (Moreno, 2014).

Durante la segunda mitad del siglo XX, varios obispos chinos que se unieron a la Asociación Patriótica Católica China, organización creada por la Oficina de Asuntos Religiosos de la República en 1957, con el objetivo de controlar las actividades de los católicos en China, fueron excomulgados por ordenar obispos sin aprobación papal. Del mismo modo, Marcel Lefebvre en 1988 en Suiza, consagró cuatro sacerdotes de la Hermandad Sacerdotal San Pío X para obispos. De esta manera, cayó en el cisma e incurrió en excomunión automática de sí mismo y de los nuevos obispos, que fue confirmada oficialmente por un decreto de la Congregación de Obispos durante el papado de Juan Pablo II (Hünemann, 2009, p. 289), y fue levantada en 2009 por Benedicto XVI.

Cierta controversia genera la autenticidad de las supuestas excomuniones *latae sententiae* de los expresidentes François Duvalier, por expulsar a los obispos extranjeros de Haití y Fidel Castro, por su adhesión al comunismo en Cuba.

Conclusiones

Desde los albores de la civilización han existido nociones de crímenes, delitos, castigos, sanciones y penas que han evolucionado aparentemente sin una única línea epistemológica consistente; aunque definitivamente se han creado axiomas universales como la pena por asesinar, que se excepciona en casos de guerra, aborto o eutanasia. La Iglesia Católica, como una institución de origen humano como divino, ha heredado estas corrientes epistemológicas. Siendo la excomunión la pena más severa de la Iglesia como forma de exclusión tiene raíces ancestrales no solo anteriores al cristianismo, sino incluso al judaísmo, como se analizó en casos de ciertas tribus preliterarias.

La palabra excomunión no se encuentra en la Biblia, tampoco se describe un proceso específico sobre la extirpación de miembros testarudos de la naciente comunidad judeocristiana. No existe evidencia en los evangelios que Jesús haya excomulgado a persona alguna; contradictoriamente a un proceso de excomunión que conlleva un juicio, en Lc 6,37 él prescribe: “no juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados”. Y dos versículos después en Lc 6,41 él confronta “¿Cómo es que miras la brizna que hay en el ojo de tu hermano, y no reparas en la viga que hay en tu propio ojo?”. Más aún, en Mt 18, se menciona que el pecador sea para ti un publicano y fue evidente que Jesús no abandonó al publicano, ni al gentil; de hecho, los pecadores, publicanos, gentiles y de más rechazados por la sociedad judía eran con los que más de cerca compartía Jesús.

También debe reconocerse que muchas de las disputas que se producen entre razón y fe, o ciencia y religión, no necesariamente son confrontaciones ideológicas, sino que también tienen una dimensión humana; en última instancia, son las personas las que interactúan, no las teorías: las personalidades son importantes y pueden afectar el resultado de un debate. Que éste sea ciertamente el caso de las condenas de excomunión a causa de la heresiología de la Iglesia primitiva impulsadas por ciertos Padres y Doctores de la Iglesia del siglo IV, quienes defendían la

autoridad de la Iglesia con un estilo apologético peculiar, al igual que los casos de Spinoza y Galileo en siglos posteriores, no debería sorprendernos. Las verdades científicas no están simplemente esperando ser descubiertas; están incrustadas en construcciones sociales (Rudavsky, 2001).

En todo caso, la aplicación de la excomunión a través de la historia eclesial ha demostrado que no ha sido llevada a cabo únicamente desde perspectivas pastorales, espirituales ni con fines salvíficos, por el contrario, en muchos casos ha sido utilizada también como instrumento de coerción política, social y legal, desvirtuándose de ciertos preceptos evangélicos. Una demostración de esto sería el canon *Usurarum Voriginem* en Francia, sobre el cual estudios argumentan que tanto el contenido como la redacción, que fue básicamente una llamada para expulsar a los usureros, se deben a la ley real francesa contemporánea y no a las tradiciones existentes de la ley canónica; además, exploran cómo éste se usó para justificar la expulsión de los usureros cristianos y sus homólogos judíos (Dorin, 2013). Por lo tanto, el *Usurarum* sería un ejemplo de la influencia directa del *ius proprium* sobre el *ius canonicum*.

Finalmente, se puede mencionar que es muy controversial que ciertos personajes quienes notoriamente cometieran atrocidades contra el prójimo como Pablo Escobar en Colombia y miles de sacerdotes y religiosos envueltos en escándalos de pedofilia alrededor del mundo, no hayan sido excomulgados, quienes fehacientemente necesitaban una pena medicinal para salvar sus almas.

Bibliografía

- Aguado, E. (1823). Colección eclesiástica española: comprensiva de los breves de s. s. y notas del m. r. Nuncio, representaciones de los Obispos a las Cortes, Pastorales, Edictos, etc. Madrid: Imprenta de E. Aguado.
- Beccaria, C. (1819). *An essay on crimes and punishments*. Philip H. Nicklin.
- Berenguer, A. M. O. (1995). La Doctrina Jurídica sobre la Excomunión, desde el siglo XVI al «Codex Iuris Canonici». *Cuadernos Doctorales: Derecho*

- Canónico, Derecho Eclesiástico Del Estado*, 479-528. Navarra, España: Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones.
- Collins, A. (2017). The Function of “Excommunication” in Paul. *The Harvard Theological Review*, 73(1), 251-263.
- Dedes, C. (2002). *Sobre el origen del principio «nullum crimen nulla poena sine lege»*. del Mar Marcos, M. (2007). Minorías y sectas en el mundo romano. *Actas y Comunicaciones Del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 3.
- Dorin, R. W. (2013). *Canon law and the problem of expulsion: The origins and interpretation of Usurarum voraginem (VI 5.5.1)* Vol. 99, 129-161. <https://doi.org/10.7767/zrgka.2013.99.1.129>
- Helmholz, R. H. (1994). Excommunication in Twelfth Century England. *Journal of Law and Religion*, 11(1), 235-253.
- Hill, R. (1957). The theory and practice of excommunication in medieval England. *History*, 42(144), 1-11.
- Horbury, W. (1985). Extirpation and excommunication. *Vetus Testamentum*, 35, 13-18. Boston, MA: Brill.
- Hünemann, P. (2009). Excommunication-Communication an Essay in Layered Analysis. Author’s Response. *Horizons*, 36(2), 331-340.
- MacCulloch, D. (2011). *Historia de la Cristiandad*. Barcelona, España: Debate.
- Masson, L. G. (2016). Inquisitio, Fama, Evidentia: la Contribución de Inocencio III a la Teoría de la Notoriedad del Delito. *Vergentis*.
- Mokhtarian, J. S. (2015). Excommunication in Jewish Babylonia: Comparing Bavli Mo ‘ed Qaṭan 14b-17b and the Aramaic Bowl Spells in a Sasanian Context. *Harvard Theological Review*, 108, 552-578. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Moreno, P. (2014). Excomuniones y protestantismo: El caso del Valle del Cauca, 1930-1940. *Historia y Espacio*, 1(25), 97-123.
- Neuman, E. (2004). *Pena de muerte: la crueldad legislada: perspectiva histórica; la doctrina de la iglesia; métodos para matar; la opinión pública; verdugos, médicos y jueces; abolicionistas y partidarios; los tratados internacionales*. Editorial Universidad.
- O’Collins, G., Farrugia, M., & Bernet, R. H. (2007). *Catolicismo: historia y doctrina*. Herder.
- Pavlac, B. A. (1991). Excommunication and territorial politics in high medieval Trier. *Church History*, 60, 20-36. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Roth, M. (2014). *An eye for an eye: A global history of crime and punishment*.

- Rudavsky, T. (2001). Galileo and Spinoza: Heroes, heretics, and hermeneutics. *Journal of the History of Ideas*, 62, 611-631. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schott, J. (2007). Heresiology as universal history in Epiphanius's Panarion. *Zeitschrift Für Antikes Christentum*, 10(3), 546-563.
- Smith, P. (2008). *Punishment and culture*. University of Chicago Press.
- Töbelmann, P. (2010). Excommunication in the Middle Ages: A Meta-Ritual and the Many Faces of its Efficacy. En J. Quack, W. Sax y J. Weinhold (Hg.), *The Problem of Ritual Efficacy* (pp. 93-112). (Oxford Ritual Studies). Oxford: OUP.

Figuras eclesiológicas de la *Lumen Gentium* pre y pos conciliar. Pueblo de Dios -Cuerpo de Cristo-Comunión

Jeverson Santiago Quishpe Gaibor¹

Resumen

La presente investigación tiene como objetivo analizar las figuras eclesiológicas de la L.G Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Comunión pre y pos conciliar mediante el uso de las fuentes para constatar su incidencia en la relación hombre-Iglesia. Esta reflexión de carácter teológico buscó poner en diálogo dos fuentes fundamentales de la teología: el Magisterio de la Iglesia presente en la L.G y la reflexión eclesiológica. Se utilizó el método histórico-crítico para establecer ¿cómo estas figuras eclesiológicas tienen incidencia en la relación hombre-Iglesia? En un primer momento pre-conciliar, la época pos-apostólica deja ver las figuras Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo en la reflexión de S. Pablo como una organización comunitaria; la época patristica muestra estas imágenes como fruto de la disciplina propuesta ante los inconvenientes doctrinales presentados en la comunidad; la época medieval presenta estas figuras eclesiales en lenguaje político y místico; la época moderna deja ver a Martín Lutero y Juan Calvino en un tono de protesta que causa desequilibrio en la Iglesia, pero, por otro lado la presencia del Concilio de Trento muestra su interés por restablecer el orden de la Iglesia en esta época; la Constitución L.G del concilio vaticano II retoma estas reflexiones para determinar la importancia de estas figuras eclesiales; en un segundo momento pos-conciliar la reflexión latinoamericana de las Conferencias de Medellín y Puebla dejan ver cómo se reconfiguró estas figuras y presenta una nueva imagen de Iglesia Comunión con opción preferencial por los pobres, destacando la promoción humana y liberadora, presentando a la Virgen María como madre y protectora de este continente. Se puede concluir que estas figuras eclesiales presentan elementos de continuidad conciliar a lo largo de su historia con influencia en la relación hombre-Iglesia.

1 Universidad Politécnica Salesiana, Quito, Ecuador. Doctorando de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. jquishpe@ups.edu.ec.

Introducción

La relación hombre-Iglesia hoy en día parecería estar en crisis; la indiferencia frente a todo ambiente religioso es notorio, desde la concurrencia a la eucaristía dominical hasta la recepción de los sacramentos, sin tomar en cuenta la incoherencia de vida; a esto se suma la presencia de nuevas propuestas de toda índole con presencia de relativismos. Así el hombre se encuentra desorientado y es presa fácil de opiniones sin fundamento.

Para dar luz a esta reflexión teológica-eclesial, la Constitución Dogmática *Lumen gentium* espina dorsal del Concilio Vaticano II presenta algunas figuras eclesiales como *Pueblo de Dios*, *Cuerpo de Cristo*, *Comunión* dentro de una línea de continuidad pre y pos conciliar.

En la primera parte pre-conciliar se presenta un breve recorrido histórico partiendo de la época pos-apostólica donde el protagonista principal es S. Pablo quien a través de sus diferentes escritos deja ver los conflictos suscitados en esta época dentro de las comunidades cristianas; serán estas figuras quienes den muestra de un primer acercamiento eclesiológico.

La época patristica deja ver en estas figuras la consecución eclesiológica basada en la jerarquía eclesial, con una reflexión en torno a la comunidad y al papel de responsabilidad de cada uno de sus miembros en unidad sacramental.

La época medieval caracterizada por el ambiente político generado por el Imperio que cobijo a la Iglesia de ese tiempo deja ver su poder temporal y terrenal; sin embargo, la presencia y la reflexión mística de hombres sencillos y cultos sostendrá la figura eclesial destacando el aspecto sacramental como sentido de comunión y oración.

La época moderna resalta las figuras de Martín Lutero y Juan Calvino protestando en contra de las decisiones tomadas por la jerarquía eclesial; esto, conlleva a un deterioro parcial en su imagen de Iglesia; sin embargo, el Concilio de Trento aparece en este tiempo para volver al orden y a la tranquilidad dejando ver la figura eclesial como una sociedad perfecta.

El Concilio Vaticano II, en especial la Constitución Dogmática L.G será quienes a través de estas figuras reestablezcan el sentido eclesiológico con un retorno a las fuentes, recuperando la dimensión humana y divina de la Iglesia.

En un segundo momento la reflexión de la Iglesia Latinoamericana pos – conciliar deja ver en el desarrollo de la II Conferencia Episcopal de Medellín la recepción de estas figuras eclesiales destacando: una Iglesia junto al oprimido, la importancia de la promoción humana, el sentido liberador de la persona y la presencia de las Comunidades Eclesiales de Base como evidencia de la Comunión eclesial.

Finalmente, la III Conferencia Episcopal de Puebla presenta su opción preferencial por los pobres, dejando ver una figura en Comunión donde se destaca la vuelta a Dios a través del hombre más necesitado imagen del rostro embellecido del continente, acompañado de la Virgen María como su Madre y protectora.

Eclesiología pre-conciliar

En el desarrollo de la eclesiología pre y pos-conciliar aparecen varias imágenes como: *Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios, Esposa de Cristo, Templo de Dios, Ciudad Santa, Madre, Celestial entre otras*; que han sido reflexionadas en las diferentes etapas de la Iglesia como un aporte a la consecución de su figura eclesial. Sin embargo, este trabajo de investigación teológica- eclesial se centrará en progreso de las imágenes: Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Comunión.

Un primer aporte presenta la etapa pos-apostólica, S. Pablo por medio de sus escritos deja ver algunos problemas suscitados al interior de los primeros grupos de creyentes; de esta manera, se puede apreciar su experiencia de fe a través de las primeras imágenes sobre la comprensión de la Iglesia (Ferrada, 2013, p. 289).

Pueblo de Dios

La Iglesia Pueblo de Dios es considerada en esta etapa como una imagen única y universal, rescata el conflicto suscitado por los falsos profetas dentro de las diferentes iglesias. Pié-Ninot en su obra *Eclesiología* rescata la presencia de esta figura eclesial a nivel bíblico manifestando:

Este término, Pueblo de Dios, se usa 2000 veces en la Biblia, 142 veces en el N.T., 84 veces en Lucas y Hch; 12 veces en literatura paulina y 8 en la carta a los Romanos. Es decir, plantea que este pueblo pertenece a Dios desde siempre. Para este autor, el Pueblo de Dios son los 12 elegidos por Jesús y argumenta indicando que este nombre se dio a la Iglesia en la etapa post apostólica. (Pie-Ninot, pp.150-153)

El uso etimológico de la palabra *qahal* que significa asamblea, se utiliza a lo largo de la experiencia del pueblo de Israel. Por eso, plantean que esta figura representa la continuidad del Pueblo de Dios en el sacrificio de Jesús, su inmolación y la representación de las diferentes asambleas congregadas en el nombre de Dios (Feiner & Magnus, 1972, p. 163).

Cuerpo de Cristo

El apóstol Pablo en sus diferentes epístolas muestra la forma para que cada uno reconozca sus funciones; S. Pablo en la relación cuerpo-Iglesia denota una serie de elementos que deben ser redescubiertos en su sentido doctrinal y sacramental; de esta manera, Cristo y el cuerpo manifiestan un sentido dialógico en términos espirituales para sus destinatarios.

El apóstol siente la necesidad de hacer la comparación del cuerpo debido a las grandes manifestaciones de desacuerdo de las asambleas. Utiliza la figura del Cuerpo para expresar la necesidad de dependencia de unos y otros. En las cartas paulinas, que directamente escribe Pablo, se puede encontrar un sentido doctrinal de integración del cuerpo por medio de los sacramentos del bautismo y la eucaristía (Ratzinger 2015, p. 102).

Así, Pablo en sus cartas y escritos dirigidos a las diferentes comunidades exhorta a los cristianos a no declinar en la fe recordando: La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso el Cuerpo de Cristo? (1: Cor 10,16); Ustedes son el Cuerpo de Cristo (1: Cor 12,27); Aunque ausente con el cuerpo estoy presente en el espíritu (Col 2,5); en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo (Ef 4,12); sea que muera Cristo será glorificado en mi cuerpo (Fil 1,20); pero Cristo vive en ustedes, aunque el cuerpo este sometido a la muerte (Rom 8,10).

Se destaca esta imagen en las siguientes cartas y citas bíblicas:

- La carta a los Efesios contiene en su doctrina la imagen de cuerpo como una estructura (1,22-23), lugar de reunión (2,15-18) y templo. E.S (2,19-22).
- La carta a los Colosenses en su escrito siente la necesidad de concientizar la primacía de Jesús dentro de una jerarquía organizacional (1.27).
- Carta a Corintio anima a la comunidad a no caer en la inmoralidad o en la perversidad y creer en falsos profetas (Hc 4,12); invita a formar parte del cuerpo de Dios mediante el bautismo y la eucaristía.
- Pablo en la Carta a los Romanos exhorta a la libertad, promueve el bautizo y la vida cristiana.

Eclesiología patristica

Con la desaparición de la primera generación de seguidores, la presencia de los padres apostólicos busca dar respuesta a los inconvenientes doctrinales y disciplinares presentados por algunos cristianos en esta época. Esta etapa presenta un primer acercamiento a la organización eclesial, la lucha por la continuidad del Evangelio, las consecuencias del testimonio en sus vidas y dentro de la comunidad.

La Didajé como un documento eclesial permite reconocer elementos propios de la imagen de la Iglesia en esta época; se desconoce

la autoría del mismo, es una doctrina cristiana; contiene las reglas religiosas para algunas comunidades, sobre todo judías; Este documento presenta los ministerios que existían en las sinagogas (profetas, doctores y ancianos) quienes dirigían las comunidades; Está compuesto de tres secciones: la primera parte, de carácter moralista, es una catequesis pre bautismal (Did 1-6); la segunda parte es de tipo comunitario; en ella se reflejan la liturgia y los modelos de iniciación cristiana, bautismo, ayuno, oración y eucaristía (Did 7-10). Además, contiene una parte disciplinar que hace referencia a los ministerios (Did 11-13/14). La tercera parte es de carácter escatológico (Trevijano, 1994, p. 6).

Pueblo de Dios

El término “nuevo pueblo de Dios” parte de la experiencia judía y pagana porque ya no es algo secreto, sino que se ha convertido en una institución pública dominante de esa época (Feiner & Löhrer, 1972); como elemento constitutivo del pueblo de Dios se encuentra la vivencia *fraterna* desde sus orígenes hasta nuestros días; diferentes culturas en torno a la fraternidad han reflexionado como una parentela, cercanía sanguínea o vínculo de unidad (Ratzinger, 2015, p. 85).

El mundo griego caracterizado por ser una sociedad en la que se busca el vivir bien y a pesar de sus diversas creencias en su unidad se contempla dos signos: sangre y creencia. Para los estoicos la fraternidad se consideraba como la unidad del mundo y el hombre es decir “hermanos” se puede observar esta connotación en un escrito de Hermanes “Lléname con tu fuerza para que con esa gracia ilumine a los de mi estirpe que viven en la ignorancia, a mis hermanos, tus hijos”²

Tertuliano (160-220) Padre de la Iglesia, siglos II y III vivió y murió en Cartago, tuvo gran influencia en la cristiandad occidental, es el único que no fue canonizado. En su imagen de Iglesia, manifiesta que

2 Citado por Joseph Ratzinger (2015). *Corpus hermmeticum* 1,32; citado por Schelkle “Bruder”, 634. El texto completo está traducido en Casel, *Das Gedächtnis des Herrn*, 44ss; reimpresso en Pascher *Eucharistia*, 95s.

no es un pueblo entre los pueblos, sino que es el “pueblo de los pueblos”, una comunidad naciente, que se realiza de manera pneumática en Cristo, presenta la unidad del A.T. y el N.T. configurado en esta imagen (Ratzinger, 2007, p. 137).

Cipriano (200-258) Clérigo, escritor y obispo de Cartago convertido al cristianismo, murió martirizado. Ratzinger, presenta en esta obra una reflexión rescatando el sentido de la fe como era entendido por los cristianos del siglo III del África; destaca que, para Cipriano, la Iglesia Pueblo de Dios se encuentra en el obispo, denota una organización eclesial (jerarquía) y la fraternidad dentro de una idea de comunidad todos son hermanos. Esta unidad no es solo la del obispo con la Iglesia sino el pueblo de la Fe (Iglesia) que se une con Cristo (Ratzinger, 2012, p. 140).

Optato de Milevi (siglo IV) obispo polémico del cristianismo africano, se desconocen los datos de su vida. Optato se enfrenta a la ruptura de dos iglesias con su jerarquía completa y la nueva era de la paz entre la Iglesia y el Estado. El tema de la catolicidad (unidad) es el centro de su exposición; distingue cuidadosamente a los herejes de los cismáticos. Para él, la verdadera Iglesia es la iglesia universal y la iglesia de los pueblos (mundo-naciones) (Ratzinger, 2007, p. 159).

Cuerpo de Cristo

En Clemente Romano e Ignacio de Antioquía, se encuentra la jerarquía dentro de la comunidad unida a este lenguaje corporal. Por su parte, Irineo, Tertuliano, Cipriano y Agustín pretenden calificar el uso eclesial de la Iglesia como cuerpo de Cristo en torno a la unidad sacramental de la eucaristía y el bautismo. Para estos hombres de ciencia y de fe, la asamblea se reúne en torno a una comunión de Iglesia en Cristo como cabeza y signo del cumplimiento de la Alianza, donde su cuerpo conformado por distintos miembros en diversas funciones comulga con su vida la fe.

Irineo presenta la unidad de la Iglesia en cuanto a la economía divina y presenta la línea de la Salvación en forma ascendente desde el A.T. y el cumplimiento de la promesa en Cristo (Ratzinger, 2012, p. 77).

Tertuliano destaca la importancia del cuerpo como dignidad de la persona. Su pensamiento gira en torno a la creación y el cumplimiento de la palabra en Cristo quien se hace humano y divino. Por ello, Cristo es el centro de esta unidad y la imagen de Dios mismo. Destaca la importancia del bautismo como su primera inserción (vestido), por lo cual este miembro debe comportarse como Cristo. Un segundo momento se da en la eucaristía como la unidad eclesial con Dios (Cristo es el pan de vida) (Ratzinger, 2012, p. 95).

Cipriano resalta la jerarquía eclesial y la dimensión sacramental, sobre todo en la eucaristía, realidad de la Iglesia como asamblea de comunión. Cristo es el pan de todos que nos perdona los pecados. Cipriano interpreta el vino (sangre de Cristo) y el agua (pueblo). Por eso, la eucaristía se convierte en el sacramento que nos permite llamarnos Cuerpo de Cristo (Ratzinger, 2012, p. 140).

Agustín califica a la Iglesia como “*Christus Totus*”, idea que parte de la unidad mediante la fe, ya que el ser de Cristo se realiza en la fe (Pie-Ninot, 2015, p. 156).

La eucaristía es un sacrificio que se hace sobre el altar, Gil-Tamayo citan la carta 63 de Cipriano al obispo de Cecilio en su estudio sobre la eucaristía y comunión eclesial:

Pues si Cristo Jesús, Señor y Dios nuestro, es sumo sacerdote de Dios Padre y el primero que se ofreció en sacrificio al Padre, y prescribió que se hiciera esto en memoria de sí, no hay duda que cumple el oficio de Cristo aquel sacerdote que reproduce, lo que Cristo hizo, y entonces ofrece en la Iglesia a Dios Padre el sacrificio verdadero y pleno, cuando ofrece a tenor de lo que Cristo mismo ofreció. (Ratzinger, 2015, p. 54)

Eclesiología del medioevo

A finales del siglo III, se produce la división de la Iglesia debido al conflicto suscitado por los nestorianos y los monofisitas, quienes muestran diversas posiciones en el aspecto teológico. Esto originó que los personajes más representativos de la Iglesia Oriental: Clemente de Alejandría, Atanasio, Juan Crisóstomo y Juan Damasceno dejaran ver sus rasgos teológicos, espirituales, sus ritos y sus cultos sobre los que se desarrollaría la imagen de su Iglesia.

Es el emperador quien toma a cargo la protección de la Iglesia, dando paso a la figura política que presenta esta época eclesial.

Cuerpo místico de Cristo (*corpus ecclesiam mysticum*)

San Agustín presenta la reflexión de esta figura eclesial desde su obra “De civitate Dei”. Por su parte, Sto. Thomas deja ver su reflexión sobre la Iglesia como sacramento y comunión. De esta manera, algunas imágenes de la Iglesia de las épocas anteriores presentan un nuevo significado.

Debe tenerse en cuenta que la teología de los sacramentos, desde la patrística a la gran escolástica, se basaba en la concepción del sacramento como “signo” (Agustín y Tomás de Aquino). La raíz de la Iglesia se encontraba en el agua y la sangre que representaban el bautismo y la eucaristía, ya tratados por los Padres de la Iglesia (Orígenes, Agustín, Cipriano, entre otros). Para Tomás de Aquino, el sacramento es una gracia visible que refleja la fe en el cuerpo de Cristo, en tanto que la comunión representada como un servicio anclado en lo sacramental y en la comunidad del misterio eucarístico, representa la multiplicidad de la Iglesia y su unidad y la caridad (Pie- Ninot, 2015, p. 63).

El teólogo Joseph Ratzinger en cuanto a la relación del Cuerpo místico planteado por Pablo cita:

La Iglesia no es mero cuerpo místico de Cristo sino cuerpo real o, dicho menos escandalosamente: para Pablo, la expresión “Cuerpo de Cristo”

que son los cristianos no es sólo una comparación, sino que expresa una realidad decisiva de la esencia de la Iglesia. (Congar, 2009, p. 1)

Es el culmen de los sacramentos, de aquí emergen todos los misterios consagrados y no consagrados, es aquí donde se juntan por medio de sus virtudes evangélicas y la caridad con el Dios invisible.

Varios teólogos han visto al pueblo de Dios como “Cuerpo místico de Cristo” o estructura mística, es decir llegar al encuentro con Dios a través de la contemplación “oración”, la entrega incondicional con renuncia a lo mundano y una vida acética. En la Edad media tuvo gran acogida esta forma de vida se puede ver en S. Juan de la Cruz, Santa Teresa que llegaron a experimentar al amado en sus vidas, o San Francisco “el pobrecillo de Asís” que experimento las mismas llagas de Cristo por eso la Iglesia le reconoce como el alter Christus (otro Cristo).

Eclesiología moderna

El renacimiento y la ilustración dejan ver la nueva manera como la Iglesia fue concebida dentro de la sociedad. En esta etapa surgen hombres como Martín Lutero y Calvino, quienes dejan ver su intención de restaurar la Iglesia a través de sus doctrinas. Finalmente, el concilio de Trento presenta cómo se fue definiendo la imagen de Iglesia en esta época.

Doctrina Luterana

La Confesión de Augsburgo doctrina de Lutero se encuentra dividida en dos partes: la fe y la corrección de los abusos. Su enseñanza es presentada en torno al poder de la Escritura; reconoce solo dos sacramentos instituidos; destaca la importancia de la fe para la salvación; desconoce el proceder de la Iglesia como sus normas establecidas; pretende volver a las fuentes, dando un nuevo concepto de Iglesia al pueblo de Dios.

Pueblo de Dios

Con relación a la Iglesia, Lutero muestra un gran respeto por la autoridad y sus tradiciones. Posteriormente al comentario a la carta a los Romanos, su apego será a la escritura mostrando su negación a la Iglesia. Da inicio a su propia iglesia con autoridad espiritual de creyentes en Cristo, reconoce el libre derecho al ministerio solo por medio de la oración (Pless, 2016, p. 10).

Lutero generó influencia en los Estados que aceptaron su doctrina; pretendió organizar su iglesia mediante una jerarquía completa de obispos que no tuvo éxito. En el aspecto litúrgico, puso la predicación en primer plano con la presencia de coros, la participación activa de fieles y sacerdotes respetando sus ritos propios. La teoría de la inspiración a entender y proclamar la escritura de manera personal no dio resultado. Reconoció la presencia de un ministro eclesiástico de su reforma y no aceptó todo el canon. La iglesia de Lutero deja ver una ruptura con la tradición eclesial y un desmembramiento del Pueblo de Dios (Castellano, 2016, p. 121).

Doctrina Calvinista

Calvino deja ver su atracción por el proyecto reformador de Erasmo de Rotterdam. El estudio de Agustín, la lectura de las Sagradas Escrituras y su interés en el idioma griego fortalecerán su doctrina reformadora. La obra *La Institución cristiana* define su disciplina con fines políticos. Considera que, primero, se debe probar la existencia de Dios; por ello, dedica dos capítulos de su obra al tratado sobre Dios-hombre donde rechaza toda intermediación o mediación y solo acepta a Cristo como único mediador evidenciando su oposición a la penitencia impuesta por la iglesia católica.

Para Calvino, la justificación se encuentra en el cumplimiento de la Ley (decálogo) y de las buenas obras. En lo referente a los sacramentos, toma su propia posición dejando de lado a Zwinglio para quien

estos son símbolos, mientras que para Lutero son un misticismo. Calvino rechaza gran parte de los sacramentos, niega la transubstanciación, acepta solo el bautismo y la Cena del Señor como elementos de institución y acepta la Trinidad como símbolo apostólico.

Cuerpo de Cristo

Calvino, en su escrito sobre la Libertad cristiana, deja ver su autoridad moral. Funda una Iglesia secular con una exigencia de vida recta (templanza más que una vida religiosa intensa). Considera a la Iglesia como el Cuerpo visible de Cristo. En este lugar, la Escritura debe ser interpretada por personas formadas en su manera de pensar garantizando la vida cristiana de su iglesia.

Para el reformador, la religión es concebida como parte de la vida misma. Su doctrina refleja un retorno a la vida de la Iglesia primitiva y junto a sus seguidores se consideran ser auténticos herederos de los apóstoles (Fliche, 1978, p. 239).

Doctrina del Concilio de Trento

El Concilio de Trento permitió definir los temas doctrinales y disciplinares en respuesta al planteamiento generado por los protestantes. En cuanto a los sacramentos, fueron revalorados aceptando la intervención Divina en los siete sacramentos; cualquier ordenación fuera de la autoridad eclesiástica es nula. Reconoce el matrimonio instituido por Jesucristo, prohíbe a los cristianos tener varias esposas, determina el vínculo matrimonial y su disolución (herejía-adulterio), prohíbe el matrimonio a los clérigos y miembros de las diferentes órdenes y pone en manos de los jueces eclesiásticos las causas de este sacramento.

Regula el Clero y su organización eclesial definiendo sus deberes y derechos, pero sobre todo el respeto a la autoridad jerárquica; prioriza la creación de seminarios normará la práctica de buena conducta y mejorará la labor de quienes forman parte del clero secular; se acrecentó el

número de misiones populares con mayor énfasis en el ambiente rural potencializando la doctrina establecida por el concilio entre otros (Fliche, 1978, p. 74).

Pueblo de Dios

Una Iglesia jerárquica que revalora el papel del obispo tan cuestionado en la época medieval y que, después del Concilio de Trento, es considerado como la manifestación del Espíritu en la fe, la esperanza y el amor. Su origen se encuentra en la ordenación, sucesión y confirmación del cargo. El obispo participa del derecho divino, es elegido por su virtud y se encarga del cuidado de su grey; encarna la unidad del sacramento y la palabra y, mediante una profesión particular de fe, se compromete a observar con respeto la autoridad del Papa.

Una Iglesia como sociedad perfecta con una nueva concepción estructural basada en la sociedad humana e instituida sobre el derecho natural, organizada de manera interna, estableciendo un poder jerárquico, donde el Papa actúa en distinción entre clérigos y laicos dentro de una soberanía y libertad absoluta. De manera externa, promueve el respeto al poder civil del Estado. Así, consciente de su “misterio de salvación”, la Iglesia asume esta presencia jurídica como cualquier otra sociedad pública perfecta cuya base pretende establecer una base teológica jurídica.

Una Iglesia con dimensión misionera, autónoma y eclesial que ejerce su poder sobre la realidad temporal. Los movimientos laicales y las nuevas órdenes religiosas como los Jesuitas (educativo) serán las encargadas de la promoción del hombre hacia la razón y la virtud como promesa de felicidad. La proclamación del evangelio estará dirigida por la doctrina del deber moral. Por su parte, la liturgia, la piedad eclesial, el catecismo, la iconografía de Cristo, la Virgen y los santos servirán para una mejor comprensión del pueblo (Iglesia) con ayuda de la lengua vulgar (Feiner & Löhrer, 1972, p. 207).

Cuerpo de Cristo

Una Iglesia piramidal que presenta al Primado de Roma como autoridad máxima eclesial, seguido de los obispos que tienen bajo su responsabilidad sus parroquias y que están bajo la supremacía del Papa. En el siguiente orden, se encuentran los sacerdotes del clero cuya obediencia está relacionada con el obispo. Además, están los sacerdotes “vagos” que buscan trabajo en las parroquias para su supervivencia. Luego, se encuentran las órdenes religiosas e institutos seculares legalmente reconocidos y aparecen los movimientos laicales. En el último orden, se encuentran los fieles, pero todos los mencionados se encuentran dentro de un cuerpo denominado Iglesia, cuya cabeza es Cristo.

Eclesiología de la *Lumen Gentium*

Desde finales del siglo XIX, se fue fortaleciendo todo un movimiento de reflexión en torno a la visión eclesiológica motivado y jalonado, en parte, por la aparición de corrientes filosóficas como el modernismo, pero también por pensadores cristianos como Robert Guardini, Karl Adam o Gertrud von Le Fort.

Sin embargo, la contribución de los teólogos bíblicos, sistemáticos y dogmáticos como: Congar, Henry de Lubac, Karl Rhaner, Von Baltazar, Gerard Philips, Joseph Ratzinger, Hans Kung, entre otros, que fueron influyentes en la preparación del gran evento conciliar del Vaticano II, dejarán como legado el gran documento denominado *Lumen Gentium* que contiene las imágenes que se encuentran siendo tratadas en esta investigación.

Doctrinas eclesiológicas que precedieron la *Lumen Gentium*

En este entorno modernista-liberal poco favorable para la reflexión teológica vaticana, aparecen documentos eclesiales que nos presentan nuevas imágenes de la Iglesia.

- Syllabus errorum (1864) es un documento pontificio, anexo a la encíclica Quanta cura del Papa Pío IX. Comprende los principales errores de nuestra época señalados en las encíclicas y otras cartas apostólicas (Cárdenas, 2015, p. 719).
- Concilio Vaticano I (1869-1870) trata sobre la infalibilidad del papa entre los temas más destacados, pero fue suspendido por la unión de Italia a los Estados Pontificios.

Doctrinas modernistas

- Carta encíclica Pascendi dirigida a resolver los inconvenientes de las doctrinas modernistas (Dezinger, 880 (3475-3500)).
- Carta encíclica Mediator Dei del Sumo Pontífice Pío XII, dirigida a la jerarquía, el clero y el pueblo de Dios en cuanto al verdadero sentido eclesial de la Sagrada Liturgia (Dezinger, 993 (3840-3855)).
- Carta encíclica Mater et magistra de su Santidad Juan XXIII está dirigida a la jerarquía, el clero y el pueblo de Dios en cuanto al reciente desarrollo social a la luz de la Doctrina de la Iglesia (Dezinger, 1035 (3935-3997)).

Preparación de la Constitución *Lumen Gentium*

El Cardenal Doménico Tardini fue delegado por el Papa como responsable de la comisión preparatoria del concilio con la siguiente metodología: se harán reuniones generales, reuniones privadas entre comisiones y subcomisiones integradas por teólogos y peritos designados por el Sumo Pontífice para trabajar los esquemas para el concilio; además, se estableció un consejo de presidencia, varios moderadores y un secretariado. De esta manera, la organización metodológica comenzaba su trabajo conciliar.

El concilio se desarrolló en cuatro largas sesiones que duraron desde 1962-1965. En la primera sesión, la comisión principal después de la comisión central, se denominó oficialmente “De doctrina fidei

morum” o Comisión teológica o doctrinal, bajo la responsabilidad del Cardenal Ottaviani asistido por el teólogo holandés Sebastián Tromp, S.I. En la fase preparatoria, estuvieron presentes 12 obispos, 20 teólogos y 36 consultores quienes trabajaron en el esquema de la doctrina sobre la Iglesia.

El primer esquema (1962) presentado por la comisión fue muy cuestionado durante las diferentes sesiones. El documento pretendía rescatar algunos aspectos doctrinales que parecerían haber llegado a su madurez suficiente. La imagen de Iglesia aquí presentada es la de una sociedad perfecta y jerárquica. Sin embargo, las intervenciones de los cardenales Suenes, Montinni, Ruffini, monseñor Elchinger, entre otros, propusieron la imagen de una Iglesia como comunión y Pueblo de Dios.

El segundo proyecto (1963) trata sobre la primera mitad del esquema de la Iglesia. Los padres conciliares proponían un cambio en su articulación, ante lo cual el Cardenal Suenes y la comisión no pusieron objeción. De esta manera, el capítulo primero presenta la imagen de una Iglesia como sociedad jerárquica, una Iglesia como Pueblo de Dios y Cuerpo místico de Cristo, basados en la Revelación, la sagrada Escritura y la Tradición.

El capítulo segundo gira en torno a la sacramentalidad del episcopado. La imagen de sociedad organizada con el sumo pontífice a la cabeza como máxima autoridad en comunión con sus obispos. Este capítulo causó mucha controversia por el rol de los presbíteros, los diáconos y los sacerdotes dentro de esta sociedad jerárquica. La nota previa sobre la colegialidad fue firmada por el Cardenal Felice, pero hizo correr mucha tinta en la determinación final.

El capítulo tercero presenta la doctrina del laicado. La imagen de Iglesia es el Pueblo de Dios como sociedad organizada. El Cardenal Ruffini resalta la importancia de los carismas. El capítulo cuarto está en relación con la vocación y la santidad y presenta la imagen de la Iglesia

como comunidad. Sin embargo, esto se definirá en la tercera sesión al igual que el tema de la Virgen María (Philips, 1968, p. 23).

El esquema final (1964) deja ver la adhesión de cuatro capítulos al esbozo presentado en 1963 sobre la Iglesia. Así, la constitución dogmática denominada Lumen Gentium quedó establecida de la siguiente manera:

Cap. I	El misterio de la Iglesia
Cap. II	Pueblo de Dios
Cap. III	El Episcopado
Cap. IV	Los Seglares
Cap. V	La Vocación
Cap. VI	Los Religiosos
Cap. VII	Escatología de la Iglesia
Cap. VIII	La Virgen María

Elementos característicos de la doctrina de la Iglesia

La doctrina de la constitución dogmática Lumen Gentium pone de manifiesto la luz de Cristo que resplandece sobre su Iglesia (LG 1). Presenta su naturaleza y su misión dentro de un contexto actual y, al mismo tiempo, destaca la unidad íntima que ha de darse entre Dios y el hombre por medio de Cristo. Aquí sus imágenes a tratarse en esta investigación:

- La Iglesia como Cuerpo de Cristo. Una Iglesia como sociedad visible y espiritual, a la que pertenecen santos y pecadores unidos por medio de sus responsabilidades determinadas dentro de este Cuerpo místico de Cristo en camino a su purificación por medio de la penitencia y la renovación.
- La Iglesia como Pueblo de Dios. La Iglesia se concibe como pueblo dentro de una realidad histórica; es visible en cuanto estructura social (institución). Al Pueblo de Dios se le considera una familia por su realidad visible; reconoce una sola autoridad: Cristo su cabeza; es una realidad de orden sacramental; el pueblo

de Dios debe su obediencia a los Pastores que los rigen y apacientan (LG.9-17).

- La Iglesia como sociedad. Es el “signo exterior” de la Iglesia como sacramento. Presenta su identidad en su institucionalidad jurídica y perfecta dotada de soberanía respecto del Estado. Es perfecta no en el orden moral, sino en cuanto a su organización institucional. Es una Iglesia en comunión expresada en su sinodalidad, es decir, en la comunión de las Iglesias (LG 23) locales-particulares ejerciendo cada una su rol laical, clerical o jerárquico.

Nuevos elementos eclesiológicos de la Constitución Dogmática L.G

- El Pueblo de Dios. El laicado, la Acción Católica y el ecumenismo aportaron en la renovación de la eclesiología a partir de este concepto que no identifica a la Iglesia con la jerarquía, ya que se radica en la igualdad de todos los bautizados y en la valoración de su carácter histórico-escatológico como pueblo elegido.
- La eclesiología sacramental. Recupera la tradición bíblica, patristica-medieval y litúrgica por medio de la expresión *mysterium-sacramentum* que facilita la unión de la dimensión humana y divina de Iglesia, superando la visión societaria centrada en la visibilidad.

Algunas imágenes eclesiológicas de la constitución dogmática L.G. que aparecen en otros documentos del Vaticano II.

- Iglesia Pueblo de Dios. Se sitúa en una perspectiva de historia, pertenencia jerárquica dentro de la comunidad, unidad del género humano y misión universal: LG 9, 17,44,11,12,13,68; UR3; DV 4 Y 16; PO 2,4; CD 23b-e; GS 11; PC 7; GE 3^a
- . Iglesia como comunión determinada en la relación entre Dios y los creyentes; se encuentra en: LG 1,4, 21,22,33,27; AG 3,4,9; GS 19 - 23; UR 2; DV 1,2,10, 21; PO 4, 7; UR 2; SC 51

- Iglesia cuerpo de Cristo, todos sus fieles forman un solo cuerpo en Cristo, con diversas funciones, responsabilidades y santificación: LG 3,7,8, 26,28,32, 50; PC 7; GS 32; PO2,8; AGD 5; CD1, 12. (Molina, 1969, p. 512).

La constitución *Lumen Gentium* establece una comunión entre todos los miembros del Cuerpo de Cristo por eso, considera a la familia como centro fraterno en donde se debe cuidar la fidelidad de los conyugues, la educación de los hijos pero sobre todo cultivar las virtudes evangélicas que Dios ha dado y a bendecido para que den fruto y sean el testimonio de su presencia en el mundo y motivo de santidad siendo un ejemplo de incansable y generoso amor que construye la fraternidad de la caridad (LG 41).

La imagen materna no puede faltar dentro de esta reflexión y acompañamiento del Pueblo de Dios, es ella con su ser femenino y su accionar quien nos conduce a su Hijo querido, María aceptando la palabra divina fue hecha madre de Dios y con un corazón generoso libre de pecado se consagró a su obra (LG56) es así como la familia en la tierra quedó constituida hasta el fin de los tiempos.

Lo más importante que se destaca dentro del concilio se encuentra en la renovación la liturgia, desde la reflexión de sus orígenes, una Iglesia que debe caminar acorde a los cambios sociales, abierta a la unidad de los cristianos (concilio ecuménico) en donde el hombre encuentra el depósito de su fe y salvación, se respeta la infalibilidad papal como el papel de sus sucesores, en donde los laicos son un pilar importante en el cambio de la estructura eclesial y la invitación a la santidad desde el lugar que nos encontremos. Fruto de esta reflexión se encuentran las cuatro constituciones, tres declaraciones y nueve decretos, que serán aplicados post-concilio.

Eclesiología pos- conciliar

En Latinoamérica una vez terminado el Concilio Vaticano II (1965) con espíritu reconfortado por todas las reflexiones realizadas se

determina una panorámica en la que van apareciendo movimientos de diferente tipo entre ellos carismáticos, comunidades eclesiales de base, grupos y centros de ayuda, grupos revolucionarios en contra de dictaduras que oprimían y acallaban a las personas. Es decir, posterior al Concilio la Iglesia y los creyentes miran a los pobres como el centro de atención, volver a retomar valores comunitarios es una prioridad y Jesucristo es el centro de esta vitalidad.

Contexto histórico previo a las Conferencias de Medellín y Puebla

Estas Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla reflejan la recepción pos conciliar y los efectos producidos en América latina; he aquí algunos elementos previos a la consecución de estos eventos eclesiales.

La sociedad latinoamericana vive un período de profunda transformación que incide en la vida religiosa y pastoral del continente. A ello se suman factores como la evolución demográfica, el rápido aumento de la población, la evolución de la técnica, el paso acelerado de la sociedad agrícola a la sociedad industrializada, la evolución religiosa que se manifiesta en la rápida ruptura de la unidad católica, el aluvión migratorio, la situación de pobreza posterior a la segunda guerra mundial, las condiciones lamentables e inhumanas de los trabajadores, la aglomeración de la población en las grandes ciudades y el nacimiento de la clase obrera.

El aspecto religioso exterioriza la presencia de nuevas agrupaciones con tendencias religiosas, entre ellas, el proselitismo protestante que se incrementó a mediados del siglo XX; el comunismo y el marxismo son factores influyentes en la desestabilización eclesial (Pérez, 2008, p. 12).

Esto dio paso a la primera Conferencia Episcopal de Rio para tratar estos temas urgentes para este continente; a este esfuerzo se suma la Pontificia Comisión para América Latina que en conjunto con el CELAM coordinarán la cooperación de los diferentes Episcopados de Eu-

ropa y Norte América con América latina. A esto se suma el COGECAL y otros estamentos que sirvieron de nexo para solucionar los antecedentes antes mencionados y facilitar la realización de las próximas reuniones eclesiales (Pérez, 2008, p. 80).

Segunda Conferencia Episcopal de Medellín

En la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín, la Iglesia Latinoamericana muestra un campo con diversas actitudes y posiciones extremas, comprometidas y silenciosas. Una de ellas es la inserción de la Iglesia (imágenes) en la historia por medio de la encarnación, entendiéndose como tal, un modo de existencia en el cual el individuo debe asumir sus responsabilidades a futuro hasta conseguir su promoción integral. Este es un asunto teológico, ya que debe reflejar la acción salvífica de la Iglesia en el mundo de un modo particular (liberación en Cristo). Esta novedad inspiradora está radicada en el evangelio mismo (López, 1973, p. 155).

La reflexión propuesta por Medellín pone de manifiesto una teología que se encuentra conectada con el tema de la liberación, persiguiendo el desarrollo integral del hombre, *Populorum Progressio*, quien se vuelve sujeto de su propio progreso, con un sentido de conversión y convencimiento de un cambio de estructuras en todo orden. Ello se hace sin dejar de lado la potencial energía liberadora de Cristo, es decir, una liberación fundada en el compromiso cristiano. Cristo vino para la liberación de toda servidumbre; Cristo ofrece al hombre una liberación radical; con su liberación Cristo nos da la oportunidad de ser hombres nuevos.

La Teología de la liberación será una corriente novedosa en los años 70 liderada por Gustavo Gutiérrez y que será desarrollada acogida y cuestionada en el continente latinoamericano (Mendoza, 2014, p. 157).

Eclesiología propuesta por Medellín

Medellín deja ver en su tratado una nueva imagen eclesial como es la Iglesia Comunión con un sentido liberador.

Pueblo de Dios

Esta imagen eclesial presente en los documentos de Medellín incluye a todos los hombres de los pueblos del continente latinoamericano al cual la Iglesia ha dado su palabra de pertenencia y lucha transformadora. Las familias se convierten en sacramento de cambio como parte del Pueblo de Dios; todos sus miembros deben ser activos dentro de sus comunidades. La evangelización de las masas y las élites a través de la fe busca fortalecer esta imagen del Pueblo de Dios (CELAM 1991, p. 7).

Los miembros de la jerarquía eclesial han empeñado su palabra actuando en el nombre del Pueblo de Dios. Todos los miembros de la Iglesia toman la posición de estar junto a los marginados y los oprimidos, una invitación al Pueblo de Dios latinoamericano por parte de quienes fueron agentes activos y pasivos de esta gran reunión eclesial. Ellos mismos son quienes han considerado los problemas que aquejan a este nuevo continente. Asimismo, promueven los movimientos dentro de las propias comunidades que permitan un nuevo resurgir de la justicia y la paz.

La promoción de la familia, como comunidad humana y sacramental, es la base para el cambio social. Desde ella, se da el impulso a una educación que logre capacitar hombres maduros para que puedan ejercer su responsabilidad de cambio en los actuales momentos históricos del continente. De la misma manera, se fomenta el trabajo como un bien económico, mejorando de la calidad de vida y transformando la situación socioeconómica de la sociedad. Una nueva evangelización que llegue a las masas y las élites ayuda a fortalecer una fe aún más comprometida. El cambio de las estructuras eclesiales permitirá una mejor relación del Pueblo de Dios.

Finalmente, muestra su apertura al diálogo ecuménico con el fin de enraizar la justicia y el amor. En todos estos casos se puede evidenciar el aporte de los documentos generados por el Concilio Vaticano II y la DSI (Damasceno, 2008).

Iglesia Comunión

Esta imagen expone la vuelta a Dios a través del hombre y su presencia (Dios) a lo largo de la historia. Pone en diálogo a los sacramentos de Comunión-salvación; Cristo es la presencia liberadora. La evangelización y las comunidades de base (CEB) juegan un rol importante en la encarnación de la acción transformadora del continente (Bezerra, 2019, p. 63).

Liborio encuentra la imagen de la “Iglesia como sacramento de comunión” en torno a su reflexión sobre la encarnación, destacando la vuelta a Dios a través del hombre, como la presencia de Dios a lo largo de su historia. Esta presencia está acompañada de una esperanza de salvación (Cristo) a través de la liberación, el desarrollo y la práctica de la justicia social. Además, el espíritu de Dios se encarna para la misión encomendada. Conjuga el progreso temporal con el reino de Dios, como lo resalta la *Gaudium et spes* de manera escatológica. Por otra parte, destaca la evangelización como signo de los tiempos y reclama una revisión urgente a las diversas pastorales a fin de sentir la presencia de la Iglesia en el mundo (López, 1973).

Martínez subraya el aporte del Concilio Vaticano II a la realidad latinoamericana, destacando la imagen de la Iglesia (Pueblo de Dios-pobre-comunión-participación), concebida a lo largo de las diferentes reuniones de las Conferencia. Medellín acentuó de forma especial las bases de esta nueva reflexión transformadora en este continente (Martínez, 2013). Alberto Jaramillo aborda el tema de la parroquia como compromiso pastoral de conjunto, acompañado de la vivencia de comunidades de base, imagen de Iglesia Comunión, acorde a lo manifestado en el Concilio Vaticano II (Jaramillo, 2008).

Conferencia Episcopal de Puebla

El discurso del Santo Padre dirigido a los obispos, dio la apertura a la Conferencia de Puebla. En él se destaca la invitación que les hace a ser maestros de la verdad, constructores de la unidad y promotores de

la dignidad humana. La primera parte es una invitación a proclamar la verdad del evangelio, fielmente; la segunda es un llamado a una unidad interna de la Iglesia, aspecto que había sido desgarrado por las diferentes ideologías y doctrinas que tenían diferentes teorías sobre Cristo y la Iglesia; y la tercera parte es una invitación a evitar todo reduccionismo o ambigüedad que afecte la identidad del mensaje, en favor de la liberación cristiana (CELAM, 1979).

Entre los elementos teológicos que esta asamblea rescata se encuentran la Cristología y la teología; además, resalta la presencia de Dios en torno a la Evangelización de la Iglesia y el mundo, destacando sobre todo la opción por los pobres.

Eclesiología propuesta por Puebla

Pueblo de Dios

El Pueblo de Dios exterioriza esta imagen como una estructura social que se debe visibilizar en torno a sus responsabilidades; es una familia que reconoce a Jesús como su Pastor y respeta la Jerarquía eclesial, exigiendo de la Iglesia modelos que le permitan alcanzar su liberación.

Como Pueblo de Dios, exige una visibilidad a nivel de su estructura social (LG 8b), donde se evidencien sus deberes y obligaciones, así como en la familia; se reconoce al único Pastor: Jesús, dado que es fuente de vida y unidad, y ejerce autoridad sobre su Iglesia. Los pastores elegidos y consagrados no solo guían en nombre del Señor, sino que son maestros de la verdad y presiden el culto. Por esta razón, el Pueblo de Dios les debe respeto, pues ellos deben seguir el camino de los Santos, en especial de aquellos que han dado su vida en América Latina en busca de su liberación (Alechandri, 1979).

Es un Pueblo universal con experiencia de fe y con riqueza cultural. Las comunidades de base (CEB), por su parte, intentan ser la evidencia cristiana de la eclesiología en América Latina. Se presenta como un Pue-

blo universal (Pueblo de Dios) que trasciende toda raza porque nace de la fe en Jesucristo y se nutre de las riquezas de su pueblo (LG 13b). El sentido familiar es lo propio de ser latinoamericano, concepto que se destaca en el documento de Medellín (Familia 12) y que S. Juan Pablo II ha resaltado también. Además, las CEB son una evidencia familiar del quehacer cristiano, en una eclesiología pastoral propia de América Latina. La familia es el fuego vivificado por el mismo Espíritu de Dios, donde la imagen de la Virgen María retoma una importancia imprescindible como Madre y como esperanza de los creyentes; aquí la unidad sacramental toma un papel importante a nivel eclesial (Alechandri, 1979).

Así, el servicio en función de los dones adquiridos permite que el Pueblo se una junto a la autoridad por medio de los dones recibidos del espíritu. La Iglesia como sacramento de Comunión y servicio a los hombres (LG 1) es un Pueblo de servidores que debe buscar un modelo que logre una convivencia Latinoamericana de libertad y solidaridad, a imagen del Buen Pastor. De esta manera, se sugiere que este trabajo conlleve a la unidad intra-eclesial.

Encarnar la experiencia del Pueblo de Dios en su vida es el deber del cristiano: vivir, experimentar y encarnar la fe de Cristo para impulsar el Reino en América Latina, así, como Jesús encontró al Dios de Israel y lo encarnó en su vida. Esta es una invitación a eliminar el dolor, sobre todo del pecado, en nuestro continente, a través de la Cruz como fuente de vida Pascual. Puebla superó el concepto de Alianza, que aparentemente era pasivita. El documento de Puebla es una lectura para entender los signos de los tiempos y para ponerse a disposición del Evangelio y de su desarrollo histórico, en contra de toda injusticia social que atenta contra la libertad y la dignidad del hombre (CELAM, 1980).

Iglesia Comunión

Esta imagen muestra al proceso de evangelización de la Palabra de Dios como sentido de Comunión, servicio y misión, desde la opción

por los pobres.³ Las conclusiones presentan la imagen de Iglesia como sacramento de comunión, servidora y misionera, que está en proceso de evangelización de sí misma, a la luz de la Palabra, mediante su testimonio, proclamación y celebración, en vías de una sociedad justa y de una transformación del mundo. Es la liberación del pobre la que da este sentido de comunión eclesial. Puebla rescata la importancia de los jóvenes como la fuerza renovadora y dinamizadora, y como fermento de la crisis de América Latina.

Se destaca en estos temas el testimonio, la Palabra de Dios, la conversión, la unidad, el servicio, la opción por los pobres, la fidelidad, y, finalmente, se destaca la acción pastoral como clave para cumplir estos objetivos (Kloppenburg, 1979).

La comunión se presenta en sentido de comunidad dividida, donde la eucaristía es el punto de encuentro por medio de su Jerarquía. Esta relación es propia del origen católico, es Cristo quien ha fundado su Iglesia (LG.5b-8c; GS 40b; UR 1a); él ha dado a su comunidad al mismo Espíritu y los medios para que se constituya en una comunidad divina. La Iglesia nace del pueblo mismo, y es la eucaristía el punto de relación jerárquica y divina.

De esta manera, su identidad es inseparable desde su misión, pretendiendo que el anuncio de Reino, hecho por el mismo Jesús, sea el germen de la tierra. Esta identidad es inseparable desde la misión (persona-evangelización), es la Iglesia como sacramento y como comunión. Aquí, Jesús sigue anunciando su Reino y constituye a la Tierra como su germen y principio (LG1). Es un signo congruente que riñe con algunos planteamientos de la Teología de la liberación, que pretenden negar este accionar. Puebla acentúa la misión de lo que queda por crecer y hacer, y, por otra parte, acentúa la importancia de la vida intra-eclesial (LG 4b; SC2). Juan Pablo II ha sido prudente en decir que en este tema no pueden quedar vacíos que permitan tergiversar la misión de la Iglesia y su origen (Soto, Gómez, Montoya, Rojas & Bolaños, 1979).

3 Ver McGrat (1980).

Finalmente, el sentido de unidad expresado en el testimonio de las comunidades de base (CEB) es el testimonio real de comunión y transformación del continente. Puebla presenta la Comunión como sentido de unidad jerárquica, y pretende no perder el sentido histórico para así continuar con lo tratado en Medellín. En la fe del pueblo se pueden evidenciar estas dos realidades, por eso Puebla propone la evangelización de la cultura y de todo el continente, por lo cual se reafirma en el trabajo de las Comunidades de Base (CEB), dado que ellas viven un misterio de comunión y son la riqueza de la Iglesia latinoamericana y la rama oficial del Pueblo de Dios.

Conclusión

La relación hombre-Iglesia deja ver su dependencia y protagonismo a lo largo de toda la historia eclesial; forma parte de una comunidad cristiana en proceso de discernimiento espiritual y de fe, se deja guiar por personas que en ocasiones son testigos oculares, Padres que acunaron la fe desde su reflexión teológica y en otras ocasiones personas pertenecen a la jerarquía eclesial; de esta manera, su contribución fue a la consecución de una eclesiología que hoy deja ver sus frutos en las figuras aquí tratadas.

Las figuras eclesiológicas de Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo dejan ver su tratado en la época pre conciliar con sentido de su presencia dentro del Plan de Dios, orden jerárquico, en unidad de carismas de todos sus miembros que reconocen a Cristo como la Cabeza de sus Iglesias; en la época pos conciliar la figura de Pueblo de Dios se mantiene con un sentido de promoción humana, sacramental y liberadora; en tanto la figura de la Iglesia Comunión aparece con fuerza a partir de la L.G y deja ver su sacramentalidad desde la opción preferencial por los pobres que son rostro vivo de Dios por medio del cual se vuelve a su encuentro.

Las figuras eclesiales *Pueblo Dios*, *Cuerpo de Cristo*, *Comunión* no tendrían sentido de no ser por la relación hombre-Iglesia en los diferentes contextos donde el hombre evidencia su fortaleza basada en la fe de

un Dios que nunca le desampara a pesar de las diferentes vicisitudes de la vida; un Dios que le brinda una esperanza de tiempos mejores, que se hace presente a través de su jerarquía eclesial, pero sobre todo muestra su presencia en los sacramentos del bautismo y la eucaristía que lo acogen como miembro de la Iglesia; a su vez el hombre muestra su fidelidad a Dios en la oración y en la comunión sacramental con los hermanos.

Finalmente, se puede evidenciar como estas figuras eclesiales *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Comunión*, son de gran aporte en la construcción de la eclesiología de la Iglesia; es necesario un retorno a las fuentes para investigar y reflexionar nuestro rol dentro de la Iglesia.

Bibliografía

- Alechandri, H. (1979). *Eclesiología de Puebla*, Vol. 6.1, Colección Puebla. Bogotá: Ediciones Paulinas, CELAM.
- Bezerra, J. J. Pe. (2019). A los 50 años a pós Conferencia de Medellín. The liturge 50 years after The Medellín Conference. *Revista Contemplacao*, (18), 63-77. Recuperado de: <http://bit.ly/2ClemEH>
- Cárdenas Ayala, E. (2015). El fin de una era: Pio IX y el Syllabus. *Historia mexicana*, 65(2). Recuperado de: <http://bit.ly/2NOFWV1> (6 de julio 2018).
- Castellaro, M. (2016). Clemente romano, sembrador de fraternidad en la carta a los Corintios. *Veritas Revista de Filosofía y Teología*, 34, 211-222.
- CELAM (1979). *Reflexiones sobre Puebla*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- _____. (1980). *Visión pastoral de América latina. Equipo de reflexiones-departamentos y secciones del CELAM. Libro 4 auxiliar*. Bogotá: Celam.
- CELAM, Medellín (1991). *Conclusiones, La iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del concilio*. 16a. ed. Bogotá: Celam
- Congar, Y., & U N Retrato (2009). *Yves Congar (1904-1995): Un retrato teológico*, 1-14.
- Damasceno, D. R. (2008). Evangelización e inculturación en el documento de Medellín. *Cuestiones Teológicas*, 35(84), 215-225.
- Dezinger, H., & Rhaner, C. (1963). *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones, y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, 31a. ed. Barcelona: Herder.

- Dezinger, H. (2015). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch – Deutsch*. Barcelona: Herder.
- Feiner, J., & Löhrer, M. (1972). *Mysterium Salutis, manual de Teología como historia de la Salvación*. Madrid: Cristiandad.
- Ferrada, A. (2013). Conciencia canónica de Pablo en la primera carta a los Tesalonicenses. *Revista Teología y Vida*, LIV 289-305.
- Fliche, M. (1978). *Historia de la Iglesia. La crisis religiosa del siglo XVI*. Vol. XVIII. Valencia: Edicep.
- Jaramillo, A. (2008). A los 40 años de Medellín parroquia: de Medellín a Aparecida. *Cuestiones Teológicas*, 35(84), 209.
- Kloppenborg, B. (1979). Evangelización. *Cuestiones Teológicas*, 6(16), 1-36.
- López, L. (1973). *Medellín nueva imagen de la iglesia latinoamericana. Un estudio sobre la significación de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano para la nueva presencia de la Iglesia en el continente americano* (Tesis). Instituto Católico de París, Instituto de Estudios Sociales.
- Martínez, V. (2013). Nuestra iglesia latinoamericana a los 50 años del Concilio Vaticano II. *Theologica Xaveriana*, 63(176), 461-485.
- McGrat, M. (1980). El documento final de Puebla. *Revista Teología y Vida*, 21(1), 21-30.
- Mendoza-Álvarez, C. (2014). La teología de la liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II. *Theologica Xaveriana*, 64(177), 157-179.
- Pérez, C. (2008). *Monografía histórica*. Pontificia Comisión para América Latina 50 años 1958-2008. Recuperado de: <http://bit.ly/2roWF55>
- Philips, G. (1968). *La Iglesia y su ministerio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentarios de la Constitución Lumen Gentium*. Tomo I. Barcelona: Herder.
- Pié-Ninot, S. (2015). *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad*. Salamanca: Sígueme.
- Pless, J. (2016). *Martín Lutero. Predicador de la cruz*. Saint Louis: Concordia.
- Ratzinger, J. (2007). *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*. Madrid: Encuentro, ISBN 978-84-9920-993-7.
- _____. (2012). *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*. Trad. de Antonio Murcia Santos. Madrid: Encuentro. ISBN digital 978-84-9920-993-7.

- _____ (2015). *Obras completas. Iglesia signo entre los pueblos*. Tomo VIII/1. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos
- Soto, L., Gómez, I., Montoya, A., Rojas, L., & Bolaños, A. (1979). Puebla y la catequesis. *Cuestiones Teológicas*, 6(16), 57-76.
- Trevijano, R. (1994). *Patrología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, ISBN 8479141379.

Tiempos aciagos nos ha tocado vivir. Tiempo de hacerse preguntas trascendentales. Inquietudes humanas que afloran en momentos de incertidumbre, donde la vida es valorada como preciosa, con relación a las cercanías de la muerte, de la pérdida de aquello o aquellos que amamos.

Las preguntas profundas del ser humano son una preocupación de la Filosofía y de la Teología, saberes que buscan dar sentido a aquellas cuestiones que están más allá de los hechos. En este contexto, la Universidad Politécnica Salesiana a través de sus carreras de Filosofía y Teología abren el debate y aportan a la comprensión del pensamiento humano.

Ya desde el I Simposio de Filosofía y Teología de noviembre del 2019 y hoy con estas memorias buscamos nuevos horizontes de sentido para aquellos debates que no están valorados y que, sin embargo, son fundamentales: la ética, la dimensión antropológica de lo humano en este nuevo siglo XXI.

Esperamos aportar para construir nuevas formas de enfrentar y entender lo humano, adaptados a las nuevas realidades que vivimos.



ISBN: 978-9978-10-450-7

