

Universidad Católica Lumen Gentium



No. 17

2015





# Puertas

2015

Universidad Católica Lumen Gentium

**Presidente**

Emmo. Sr. Card. Norberto Rivera Carrera,  
Arzobispo Primado de México

**Autoridades Académicas**

Rector

Dr. Federico Altbach Núñez

Director General

Lic. Valenti Salmerón Flores

Director de la Facultad de Teología

Lic. Juan José Silva Ordaz

Director de la Escuela de Filosofía

Mtro. Amedeo Orlandini Zanni

Directora de la Escuela «Sedes Sapientiae»

Lic. Lizbeth Mercado Perea

Administrador General

C. P. José Ángel Mendoza Morales

Coordinador Académico

Lic. Juan Alberto Medina Reyes



## UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM

### **PUERTAS.**

Segunda Época

Edición 2015

No. 17, marzo 2016

© Universidad Católica Lumen Gentium A. C.

© Juan Alberto Medina Reyes (compilador)

Victoria 133; Col. Tlalpan-Centro; Del. Tlalpan;

C.P. 14000; Ciudad de México, D. F.;

Tel. y fax (55)5655 5003.

Correo electrónico: federicoalbach@hotmail.com;

Página web: <http://www.universidadcatolica.edu.mx>

ISSN (En trámite)

D. R. Derechos reservados conforme a la ley.

Se permite reproducir artículos de esta publicación indicando su autoría y procedencia.

Tirada: 700 ejemplares.

Impreso y hecho en México.

*Printed and made in Mexico.*

**Compilador**

Juan Alberto Medina Reyes

**Editor literario**

Yésica Ramírez Pérez

**Comité editorial**

Federico Altbach Núñez

Julián Arturo López Amozurrutia

Juan Alberto Medina Reyes

Yésica Ramírez Pérez

**Comité internacional**

Dr. Mauricio Beuchot Puente (IIIF- UNAM)

Dr. Jaime Emilio González Magaña, S. J.(Pontificia Universidad Gregoriana, Roma)

Dr. Alfredo Vargas Alonso (UPM- México)

Dr. Arturo Mota Rodríguez (Universidad Anáhuac, Sur)

Dr. Gabriel Jorge Mendoza Buenrostro (UP)

Dra. Sofía Tayka Morales Vera (UNAM)

Dr. Salvador Rafael Castro Aguilera (Universidad Intercontinental)

Todos los artículos son sometidos a la consideración de árbitros calificados.

Las ideas y el desarrollo de temas en los artículos que aparecen en Puertas. Libro Anual. 2015 reflejan los puntos de vista de sus respectivos autores y no necesariamente los del Instituto.

The ideas and the development of themes in the articles that appear in Puertas. Libro Anual. 2015 reflect the preferences of their respective authors, and not necessarily those of the Institute.

## ARTÍCULOS

### Filosofía

#### DERECHOS HUMANOS Y LEY NATURAL

Mauricio Beuchot Puente. . . . . 13

#### RETOS PRÁCTICOS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO FRENTE A LA VIOLENCIA.

Sofía Tayka morales Vera . . . . . 23

#### LA CUESTIÓN DE LA FE. RELIGIÓN, HIPÓTESIS COMUNISTA Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.

Juan José Abud Jaso. . . . . 37

#### HACIA LO DIVINO DESDE LO PROFANO, FE Y RAZÓN EN SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

María Emilia Kiehnle Montejano . . . . . 47

### Teología

#### AGRADECER EL PASADO, VIVIR EL PRESENTE CON PASIÓN, ABRAZAR EL FUTURO CON ESPERANZA.

Jaime Emilio González Magaña . . . . . 61

#### CIENCIA Y TECNOLOGÍA EN LA ENCÍCLICA LAUDATO SI'. UNA INTERPRETACIÓN CRÍTICA SEGÚN LA BIOÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD DE HANS JONAS



|                                                                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| SCIENCE AND TECHNOLOGY IN THE ENCYCLICAL LETTER LAUDATO SI'.<br>A CRITICAL INTERPRETATION ACCORDING TO HANS JONAS'S BIOETHICS<br>OF RESPONSIBILITY<br>Francisco Quesada . . . . . | 93  |
| SAPERE AUDE: UNA LECTURA TEOLÓGICA DE JOSEPH RATZINGER SOBRE<br>LA ILUSTRACIÓN.<br>Manuel Valeriano Antonio. . . . .                                                              | 133 |
| VIVRE SON TEMPS: UN REGARD PHILOSOPHIQUE SUR LE NOTRE-PERÈ.<br>Jean Jacques Bailly . . . . .                                                                                      | 145 |
| IMPLICACIONES ÉTICAS DEL CUIDADO DEL MEDIO AMBIENTE<br>Mauricio Limón Aguirre . . . . .                                                                                           | 167 |

### **Humanidades**

|                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CANTUS CUM LAUDE DEI: LAS PARADOJAS EN EL CICLO HIMNÓDICO DE<br>DON GUILLÉN LOMBARDO DE GUZMÁN.<br>Isidro Vázquez . . . . . | 181 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## PRESENTACIÓN

Con la Gracia de Dios hemos concluido la publicación institucional PUERTAS, Libro Anual de la Universidad Católica Lumen Gentium número diecisiete.

Recordemos que nuestra publicación busca ser un espacio de expresión desde nuestra condición de hombres de fe que dialogan con las diversas áreas del conocimiento científico.

En esta ocasión proponemos las dificultades por las cuales pasa un hombre de fe en sus distintos ambientes y la responsabilidad que tenemos como creyentes en los mismos, estos pensamientos no nos pueden dejar al margen de una mera observación de la realidad, esperamos que la lectura de estos artículos nos lleve a la conversión y acción como hombres de fe.

Agradecemos la generosa colaboración a todos los autores que han compartido su pensamiento y que nos lleven a una vivencia profunda de fe como católicos.

Marzo de 2016



# Filosofía





# Derechos humanos y ley natural

*Mauricio Beuchot*

## 1. Introducción

En estas páginas deseo explorar las posibilidades que tiene la ley natural de fundamentar los derechos humanos. Me parece que sí puede hacerlo. Cada vez más se va perdiendo el miedo al iusnaturalismo, e incluso se lo ha usado para dar base a derechos tan importantes. Se ha reconocido, incluso, que ellos poseen una vocación universal que sólo puede apoyarse en ese concepto que es ontológico, antropológico y ético. Puede haber otros fundamentos, pero éste es uno de los que se pueden considerar válidos.

Comenzaré ubicando mi pensamiento filosófico para que se vea desde dónde me coloco para realizar tal fundamentación. Además, como lo hago para seminaristas, añadiré algunas notas sobre la importancia de la filosofía en el seminario, de modo que sus estudiantes puedan dialogar con las corrientes actuales desde la filosofía cristiana. Después de eso, ofreceré algunas pistas para la fundamentación de los derechos humanos en la ley natural.

## 2. Sobre la ubicación de mi pensamiento

Como contexto y ubicación de lo que voy a decir, deseo hacer constar que me coloco en un tomismo renovado. Se le podría llamar neotomismo en el sentido de que ha dialogado con las principales corrientes de hoy en día, como son la filosofía analítica y la posmoderna. Así, buena parte de mi trabajo ha sido traducir textos filosóficos medievales y novohispanos, pero mi dedicación principal es a la filosofía.<sup>1</sup> Ahora estoy en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM,

---

<sup>1</sup> J. Pimentel Álvarez, "Beuchot, Mauricio", en *Diccionario de Humanistas Clásicos de México*, México: UNAM, 2001, pp. 24 ss.

pero antes estuve muchos años en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de dicha universidad, e incluso en el de Filológicas fundé el Seminario de Hermenéutica. Ya que la hermenéutica es una rama de la filosofía que se aplica a muchos campos, por supuesto que entre ellos a la filología, puede verse que más bien trabajo como filósofo.

También es comprensible que me ubiquen como filósofo cristiano, pues desde la religión católica ha sido mi diálogo con toda clase de posturas filosóficas. He estado mucho tiempo entre los no creyentes, y en la conversación con ellos mi fe se ha enriquecido. Pero mi labor filosófica se ha realizado sin mezclarse con la teología, es decir, desde el ámbito de la razón pura. En mis trabajos filosóficos intento separar el campo filosófico del teológico. También tengo algunos libros teológicos, pero allí escribo de forma diferente.

Igualmente sé que me han colocado en la filosofía clásica, porque sigo una línea que viene desde Aristóteles, pasa por los medievales, como Santo Tomás, y llega a los novohispanos. Pero es mi inspiración, pues desde hace tiempo me esfuerzo por pensar con independencia, filosofar por cuenta propia, claro que usando los recursos que mi formación me ha adquirido.

Por eso pienso que yo podría ubicarme como un filósofo cristiano y tomista que ha dialogado con las dos corrientes principales de la filosofía reciente, a saber, la filosofía analítica y la filosofía posmoderna. Ya que soy dominico, en mi orden he cultivado bastante el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, tanto en filosofía como en teología. De manera señalada, me ha parecido importante su utilización del concepto de analogía, que es como la clave metodológica de su sistema. Por eso lo he estudiado muy a fondo. Cuando estuve en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, durante doce años (de 1979 a 1991), con los filósofos analíticos, traté de hacer una lógica de la analogía; pero, al pasar al Instituto de Investigaciones Filológicas, de 1991 a la fecha, he preferido construir una hermenéutica analógica, ya que la hermenéutica es uno de los instrumentos básicos de la filología.<sup>2</sup>

Yo acepto esa denominación, ya que mi inspiración fundamental viene de Aristóteles y Santo Tomás. Igualmente, he trabajado mucho como medievalista y novohispanista, es decir, en contacto con la escolástica. Pero he tenido que aprender los pensamientos actuales. Como he dicho, primero la filosofía analítica, que me ha gustado mucho, porque es muy seria, y muy parecida a la escolástica. Y después he tenido que entrar en la filosofía posmoderna, porque es la que está ahora más presente. Esta última utiliza mucho la hermenéutica, por eso he tenido que entrar mucho a este instrumento conceptual.

---

<sup>2</sup> G. Hernández Flores, *Propedéutica a la filosofía de Mauricio Beuchot*, Puebla: BUAP, 2010, PP. 19 SS.

En alguna universidad católica me han dicho, casi como insulto, que soy un neotomista; pero yo no lo veo como algo negativo, si se entiende como renovar el tomismo. No creo ser un repetidor de esa corriente filosófica, sino que, a partir de ella, sobre todo tomando la noción de analogía (que no pertenece únicamente al aristotelismo-tomismo), he tratado de dialogar con la filosofía actual. Así, la hermenéutica analógica ha sido vista como algo que responde a los problemas de hoy en día, y está siendo cultivada a nivel internacional. También es icónica, porque la noción de ícono es, en la semiótica de Ch. S. Peirce, el equivalente de la analogía. Y también me inspiro mucho en ese pragmatista norteamericano. Pero, del mismo modo, la analogía pertenece a la filosofía latinoamericana, como se ve en Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, que usan la analogía en forma de analéctica. Con ellos he tratado estos temas, y estamos aliados para promover con ello el pensamiento de nuestros países. De hecho, la hermenéutica analógica ha sido reconocida como una propuesta de filosofía latinoamericana por excelentes estudiosos de ese tema, como Mario Magallón, Gabriel Vargas y Guillermo Hurtado.

### **3. La filosofía en los seminarios**

Ciertamente la filosofía en los seminarios es preparación para la teología.<sup>3</sup> Pero yo añadiría: es la mejor preparación. Se ha querido suplir por otras cosas (análisis de la realidad, sociología, politología, etc.), pero siempre eso ha fallado. La filosofía es la cosmovisión que se tiene en una época dentro de una cultura. La teología consiste en presentar el mensaje revelado a los hombres de nuestro tiempo. Pero, ¿cómo se va a poder hablar a los hombres de nuestro tiempo si no se conoce su pensamiento? Por eso se tiene que estudiar la filosofía haciendo hincapié en la del presente. Sin embargo, tenemos una tradición de filosofía cristiana, y hay que conocerla, so pena de querer comenzar desde cero, lo cual es falso pero, sobre todo, contraproducente, pues no habrá criterios ni principios desde donde partir. Inclusive la crítica es tal porque se ejerce desde ciertos criterios, y éstos se forman a partir del estudio de cierta tradición o escuela. Por eso no ha sido bueno privar a los candidatos al sacerdocio de la tradición tomista que se nos daba, la cual, por lo demás, es la del sentido común. En las universidades públicas, como la UNAM, suele darse más bien historia de la filosofía, sin tratar de estructurar ningún sistema, y los estudiantes salen demasiado eclécticos o sincretistas, por no decir confundidos. Lo ideal es una parte de sistema, como el tomista, y otra parte de historia de la filosofía, para conocer otros sistemas, sobre todo los contemporáneos.

Además, creo que la filosofía es fundamental para la vida religiosa. Y ciertamente no cualquier filosofía, pues algunas más bien apartan de ese camino. Necesitamos una filosofía cristiana, como la tomista. Ella nos da elementos, conceptos y principios,

---

<sup>3</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, filosofía de la religión y teología fundamental*, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2013, pp. 149 ss.



que ni las teologías más actuales han hecho desaparecer. Una teología sin filosofía resultará demasiado en el aire, de tipo catequesis, insuficiente para la reflexión profunda. E insisto en algo de la base tomista, porque conozco varias filosofías que se han querido usar para dar vertebración a la reflexión teológica y son decepcionantes. Gustan por lo fáciles y superficiales, porque ahora está de moda el pensamiento *light*, pero por eso está la filosofía actual en la crisis en la que se encuentra.<sup>4</sup>

La resistencia que algunas familias religiosas tienen hacia la filosofía suele provenir de dos extremos. Algunas órdenes o congregaciones, más tradicionalistas, piensan que el contacto con filosofías no cristianas alejará a los estudiantes de la sana teología. Pero entonces deben darse cuenta de que hay una “sana filosofía”, que si se enseña de manera no fundamentalista, sino abierta, capacitará al estudiante para dialogar desde la teología con la gente de su tiempo. Otras órdenes o congregaciones, más progresistas, piensan que hay que estudiar un pensamiento de liberación, más centrado en la sociología, la politología y la economía, pero esas disciplinas (ciencias sociales) necesitan la mediación de la filosofía para llegar a la teología, y no basta con una filosofía de la liberación o poscolonial que desconozca las demás, porque se encerraría demasiado.

#### 4. Hermenéutica y ontología

En la fundamentación filosófica de los derechos humanos se ha dado la incesante pugna entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo.<sup>5</sup> La primera corriente defiende un fundamento ontológico de los derechos humanos, el cual es la ley natural o derecho natural, mientras que la segunda lo niega, y sólo postula como base de tales derechos la positivación. Hay además posturas intermedias, como la de los derechos morales (*moral rights*), pero los iuspositivistas los ven como derechos naturales. La principal objeción que los iusnaturalistas han esgrimido contra el iusnaturalismo y la ley natural es la acusación de falacia naturalista que, desde Hume, pasando por Moore y llegando a la actualidad, sostiene que fundamentar los derechos humanos en una naturaleza humana, esto es, en una ley natural, es realizar un paso indebido, a saber, el del ser al deber ser.

La hermenéutica ha traído algunas aportaciones a este tema de la fundamentación filosófica de los derechos humanos. Una de ellas, me parece a mí, es la que señala Paul Ricoeur, a saber, que recusa la acusación de falacia naturalista y permite pasar del ser al deber ser, ya que pide que los derechos (y sobre todo los derechos humanos) tengan como base la interpretación del hombre,

---

<sup>4</sup> M Ferraris, “Envejecimiento de la ‘Escuela de la sospecha’”, en G. Vattimo – P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 169 ss.

<sup>5</sup> M. Beuchot, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, México: UNAM, 1995, pp. 25 ss.

esto es, una antropología filosófica,<sup>6</sup> la cual redundante en el estudio de la naturaleza humana. Con ello se podrá ver cuál es la ley y el derecho que surgen de él, a saber, la ley natural, o el derecho natural, y se entienden los derechos humanos como derechos naturales subjetivos, según los entendía la Escuela de Salamanca, con Vitoria y Soto, y con la que estuvo vinculado Bartolomé de las Casas.

La doctrina de la ley natural es, ciertamente una doctrina perteneciente al derecho, más propiamente, la filosofía del derecho. Pero consiste precisamente en conectar el derecho con la moral, con la ética. Y para ello se tiene que hacer intervenir la antropología filosófica, pues tanto el derecho como la ética deben servir al hombre, tienen que corresponder al hombre y, para ello, comprender la naturaleza humana. Sabemos, además, que la antropología filosófica supone una ontología, incluso puede decirse que es una ontología de la persona. Así, la ontología da base a la antropología filosófica, ésta a la ética y ésta al derecho. En efecto, un derecho que no sea moral, se autorrefuta o autodestruye (como se decía en el iusnaturalismo clásico, una ley injusta no es ley). Además, la ética responde a una concepción del hombre, lo cual es propio de la antropología filosófica. Y la antropología filosófica o filosofía del hombre descansa en los principios establecidos por la ontología. Tal es la secuencia armónica de la filosofía misma.

Así, pues, la ley natural es la que surge de la misma naturaleza humana. Desde los griegos, principalmente en Aristóteles, pasando por los medievales, singularmente Santo Tomás, hasta la actualidad, la ley natural consiste en obedecer, desde el derecho, la misma estructura ontológica de la realidad, la naturaleza.<sup>7</sup> Se habló de preceptos de la ley natural que se basan en la ley común al hombre y a los animales, pero sobre todo se trataba de la naturaleza humana, en la cual se dan instintos como los de los animales, pero son llevados con la égida de la razón humana. En todo caso, de la naturaleza humana misma brotan esos derechos naturales que ahora denominamos derechos humanos.

Cuando se dice que los derechos humanos surgen de las necesidades humanas, caemos en lo mismo, pues las necesidades humanas se basan en la naturaleza humana. Y cuando se dice, más kantianamente, que el fundamento de los derechos humanos es la dignidad humana –y esta fundamentación kantiana de tales derechos es hoy por hoy la más aceptada– volvemos a lo mismo: la dignidad humana se basa en la naturaleza humana, está arraigada en ella.

La ley natural, así como el derecho natural, es el fundamento de los derechos humanos para el iusnaturalismo. Algo se acerca a ello la escuela de los *Moral Rights*,

---

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Lo justo*, Madrid: Ed. Caparrós, 1999, pp. 27-29.

<sup>7</sup> J. Finnis, *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*, Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1992, pp. 16-17.

pues, al ser derechos morales, no se quedan en derechos positivos, sino que están más allá de la positivación. Su validez no depende de que sean positivados, y con ello se les retira de ese ámbito jurídico, y pertenecen al ámbito moral, con lo cual se fundamentan –al igual que la moral– en la antropología filosófica y ésta en la ontología. No nos escapamos de la ontología al buscar la fundamentación filosófica de tan importantes derechos.

Quizá lo más importante aquí es que ha pasado el tiempo del positivismo lógico, y con ello también el del positivismo jurídico. Ya la filosofía del derecho tiende a alejarse cada vez más del iuspositivismo y, aun cuando no llega exactamente a adoptar el iusnaturalismo, se acerca a él, o por lo menos oscila entre esas posturas intermedias como la de los *Moral Rights*. En todo caso, asistimos a una época post-positivista, tanto en la filosofía como en el derecho.

Esto hace que se estén buscando fundamentaciones de los derechos humanos más substantivas, que van desde una postura pragmatista hasta una aceptación decidida de la ontología. En estos tiempos la ontología ha sido mal vista, pero poco a poco se asiste a lo que podríamos llamar un “giro ontológico”, así como antes se habló de un “giro lingüístico” y de un “giro hermenéutico”. Inclusive puede decirse que este giro hermenéutico, al menos en el caso de Ricoeur, se preparó para el giro ontológico del que estamos hablando.

Sobre todo una hermenéutica analógica, que pretende evitar el rigorismo de la hermenéutica unívoca y el laxismo de la hermenéutica equívoca, acepta apoyar la recuperación de la ontología. Una ontología analógica, al igual que la hermenéutica que la acompaña. La ontología que se quiere recuperar es, precisamente, una ontología analógica como la de Aristóteles y la de Santo Tomás. En la modernidad hubo ontologías unívocas, tanto racionalistas como empiristas, todas demasiado rígidas y pretenciosas, lo que determinó su desplome y su ruina. Pero ahora, en la posmodernidad, proliferan las ontologías equívocas, ya se las llame débiles, de la actualidad, complejas, etc., se encuentra uno con una ambigüedad demasiado fuerte, lo que impide tener estructuras ontológicas suficientes.

Necesitamos, pues, una ontología analógica, que no tenga la pretensión rigorista de las ontologías unívocas de la modernidad, pero que tampoco se derrumbe en la desesperación disolvente de las ontologías equívocas de la posmodernidad. Una que tenga la fuerza suficiente para salir de la debilidad y la ambigüedad de las ontologías al uso, que más bien no son ontologías (si bien se las mira). Una ontología abierta, pero resistente; una ontología seria, pero abierta, es decir, no reduccionista como las del positivismo, pero tampoco irreducible, como muchas de la posmodernidad.

Es una ontología analógica, como la de Aristóteles, Tomás y, en la actualidad, la de Ricoeur, la de Putnam y otros, que buscan una ontología que sea abierta

pero más resistente que las vagarosas, como la de Vattimo, la de Rorty y la de otros. Una que todavía hable de naturalezas, de la verdad y la objetividad, y que no renuncie a toda estructuración ontológica de la realidad, pues sin ello nos quedamos con un edificio caído.

## 5. El hombre y sus derechos

Precisamente es esa ontología analógica la que nos va a permitir hablar del hombre. Una filosofía del hombre es, en su núcleo, una ontología del ser humano, con la noción clave de persona. Esta antropología filosófica (que Heidegger criticó, frente a Cassirer, supliéndola por la ontología fundamental del *Dasein*) nos puede ayudar a fundamentar los derechos humanos.<sup>8</sup> Ya ha pasado el tiempo de la acusación de este paso como falaz, la falacia naturalista, que prohíbe pasar del ser al deber ser, del hecho al valor, de lo descriptivo a lo prescriptivo; por ello, del ser del hombre a sus derechos.

Más aún, algunos han visto que la ética y el derecho mismo se han de basar en la naturaleza humana, como Putnam y otros. De otra manera, no responderá a las necesidades y aspiraciones del hombre. Ya se ha quitado el miedo al iusnaturalismo; incluso se ha visto que, últimamente, el iuspositivismo ya no es tan radical, ni el propio iusnaturalismo, y llegan a coincidir en puntos fundamentales. Hay una aceptación de que los derechos humanos no dependen de la sola positivación, que necesitan algo más, y eso es responder a exigencias éticas o morales. Hay incluso cierto consenso en que se basan en algo ético, por lo que Javier Muguerza, Eusebio Fernández y otros los ven como *Moral Rights*, derechos morales, que se dan en las legislaciones del lado de los derechos fundamentales, y rebasan la mera positivación, tienen un fundamento distinto, una razón suficiente propia.

También hay un gran consenso, tras la línea de Kant, en poner como fundamento de los derechos humanos la dignidad humana. Igualmente, se han usado como fundamento de los derechos humanos las necesidades humanas. Pero ambas cosas nos remiten a la naturaleza humana y se reducen a ella: la dignidad humana se asienta en la naturaleza humana y las necesidades humanas brotan de la naturaleza humana. Ambos fundamentos recientes (dignidad humana y necesidades humanas) a la postre se reducen, me parece, al antiguo, que era la naturaleza humana.

Se ha tenido miedo al iusnaturalismo, por considerarlo definitivo y cerrado. Pero hay varios iusnaturalismos, que conviene distinguir. Aunque hablamos de iusnaturalismo aquí, deseamos sostener uno conectado con la historia, un iusnaturalismo

---

<sup>8</sup> En el coloquio de Davos, incluido como apéndice en M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1954.

histórico, según lo ha llamado Jesús Antonio de la Torre.<sup>9</sup> Él se inspira en el filósofo Ignacio Ellacuría, seguidor de Xavier Zubiri y asesinado en Centroamérica. Ellacuría habló de que los derechos humanos se ven usualmente como abstracciones, como ideales, sin la reflexión acerca de que hay que llevarlos a la concreción del aquí y el ahora. Hay que verificar si en el momento concreto se están dando, o si algo los está impidiendo, y qué se puede hacer para promoverlos.

Tal vez habría que renovarse, crear un poco, desarrollar una nueva teoría de esto, o tal vez cambiar de terminología, de categorías. En lugar de hablar de derecho natural, hablar de un derecho universal. No positivo, sino previo. Existe un genoma humano, y de ahí brotan necesidades que son universales; por lo tanto, hay derechos universales que atienden a ellas. Hay que crear nuevas categorías, para hacer la crítica del derecho en la actualidad desde la actualidad. Pero también me parece que lo antiguo extrañamente puede criticar a lo moderno, como lo hace el iusnaturalismo clásico (por ejemplo de la Escuela de Salamanca: Vitoria, Soto, Las Casas...) incluso con el moderno y los derechos humanos contemporáneos, que llevan demasiado individualismo y requieren un tinte más comunitario.

En el caso de De la Torre Rangel, se trata de un iusnaturalismo histórico analógico, ya que incorpora elementos de mi hermenéutica analógica, así como elementos de la hermenéutica diatópica, usada por Boaventura de Souza Santos, iusfilósofo portugués que trabajó en Brasil. Souza aboga por un derecho más prudencial y no sólo aplicativo, es decir, invoca la interpretación, la hermenéutica. Afronta el hecho del multiculturalismo, pero no es relativista. Dice que cada cultura desarrolla *topoi* (o tópicos, lugares) que se pueden universalizar, al menos parcialmente, mediante el diálogo. (Serían universales no unívocos.) Pide que, sin perder la universalidad, se privilegien o se apoyen los *topoi*. En algunos puntos habrá acuerdos, pero también habrá diferencias. En las diferencias hay que introducir el respeto. Es decir, hay límites.<sup>10</sup> Souza habla de un cosmopolitismo y un patrimonio de la humanidad, que son formas de globalizar lo que comienza siendo local.<sup>11</sup>

En cuanto a la hermenéutica analógica, busca algo parecido, con la idea de universal analógico<sup>12</sup> (que también utiliza Enrique Dussel).<sup>13</sup> Una hermenéutica

<sup>9</sup> J. A. de la Torre Rangel, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México: Porrúa - UAA, 2001, pp. 46 ss.

<sup>10</sup> B. de Sousa Santos, *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, México: UNAM-CIICH, 1998, pp. 12-18 y 24-34.

<sup>11</sup> El mismo, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - ILSA, 1999.

<sup>12</sup> M. Beuchot - G. Marquín Argote, *Hermenéutica analógica y filosofía latinoamericana*, Bogotá: Ed. El Búho, 2005, p. 67.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 59-60.

analógica obliga a evitar la univocidad de imponer un único modo de cumplir o realizar los derechos humanos, negando todo multiculturalismo, y evita asimismo la equivocidad de relativizar tanto los derechos humanos a las culturas, que se pierda la universalidad que los caracteriza, y sin la cual dejarían de ser lo que son. Es, empero, una universalidad analógica, son universales análogos. Los derechos humanos son universales análogos, que se aplican con universalidad, pero con diferencia; ahora bien, con una diferencia limitada. Tal es la idea de la analogía, que es limitar la equivocidad (y la univocidad también, por supuesto, pero la más necesitada de límites ahora es la equivocidad).

La hermenéutica analógica, pues, rescata a los derechos humanos su fundamentación. En una naturaleza humana que se despliega en dignidad humana y necesidades humanas. Trata de incluirlas y compatibilizarlas. La misma naturaleza humana confiere al hombre una alta dignidad, y eso hace que sus necesidades participen de esta dignidad, se vuelven algo a lo que tiene derecho. “Toda necesidad engendra derecho”, decían los antiguos. Y aquí se ve cómo las necesidades humanas engendran derechos para el hombre, y con tanta más dignidad cuanto es la exigencia que se tiene de atender a la dignidad humana misma, que reclama la satisfacción de esas necesidades con dignidad, con sendos derechos. Y todo ello se reúne en la naturaleza humana, que es la que hace digno al hombre y es la que da sustento y apoyo a las necesidades que se le presentan. Una hermenéutica analógica trata de incluir todos esos lados del problema, superando la dicotomía entre necesidades y dignidad, y entre dignidad y naturaleza humana.<sup>14</sup>

Asimismo, una hermenéutica analógica trata de superar la dicotomía entre ser y deber ser, entre hecho y derecho, entre descripción y valoración. La analogía permite que un mismo discurso tenga un lado descriptivo y un lado valorativo, no están tan separados. Tienen presencia analógica o proporcional, el discurso tiene una proporción de cada uno de esos extremos. Y, en efecto, en muchos casos encontramos, por la misma hermenéutica, que un discurso, en apariencia meramente descriptivo, tiene contenidos valorativos. Ya al dar una noticia política, no podemos evitar la carga valorativa que depositamos en ella. Mucho más al contar la historia, al historiar los acontecimientos, solemos manifestar nuestra calificación moral de las acciones que estamos contando, no es un relato neutro.

De manera semejante, una hermenéutica analógica resalta la posibilidad de interpretar al ser humano a la hora de darle una ética, o un derecho, sobre todo

---

<sup>14</sup> M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 2005, pp. 18-20.

los derechos humanos. De otro modo haríamos una ética o un derecho que no se adecue al hombre mismo, con lo cual le harán muy flaco servicio. No sólo pueden basarse en la naturaleza humana, sino que tienen que hacerlo. Ahora lo que buscábamos como posibilidad se nos convierte en exigencia, si es que deseamos en verdad responder al ser humano en lo que tiene de más propio: su dignidad, sus necesidades y sus aspiraciones.

## **6. Conclusión**

Me parece que podemos concluir que la ley natural sigue siendo un buen apoyo para fundamentar los derechos humanos. Se han buscado otras fundamentaciones, como la de la dignidad humana, de los kantianos, pero ella se basa en la naturaleza humana. Es ella la que hace digno al hombre. También se ha fundamentado en las necesidades humanas, como algunos filósofos analíticos, pero en definitiva ellas surgen de la naturaleza humana, así que ésta sigue siendo el suelo firme en el que todo se apoya. También se ha usado como fundamento la persona, pero ella es humana debido a que tiene la naturaleza correspondiente, por lo que sigue siendo la naturaleza humana, base de la ley natural, la que sirve de fundamento.

Todas esas otras fundamentaciones tienen el mérito de ser desarrollos de la utilización de la naturaleza humana para apoyar los derechos humanos. Se fijan en algún aspecto de ella y lo ponen de relieve: la dignidad que confiere, las necesidades que causa y la singularización que recibe en la persona. Todo eso es muy loable, pero en el fondo se encuentra la naturaleza humana, la ley natural, que parecen ser inescapables.

# Retos prácticos del pensamiento filosófico frente a la violencia

Sofía Tayka Morales

*En la vida deberían imponerse las actitudes éticas y comprometidas, lejos de la neutralidad que se proclama como regla y que la mayoría de las veces se confunde con la indiferencia que muchos abanderan.<sup>1</sup>*

**Baltasar Garzón Real**

El propósito de este trabajo es compartir algunas reflexiones en torno a la necesidad de crear y promover una cultura respetuosa de los derechos humanos, así como el compromiso que el pensamiento filosófico tiene al respecto en un mundo hundido en la violencia. Para ello he dividido el texto en tres partes: I. La violencia, en la que se conceptualiza la violencia desde diferentes perspectivas; II. El estado de cosas dado: violencia estructural y cultura, dedicada a señalar prácticas y coyunturas cotidianas de la violencia estructural en América Latina; III. Los retos del pensamiento frente a la violencia dedicada a compartir propuestas en las que se buscan caminos que abran espacio para subsanar paulatinamente el estado de cosas dado.

## I. La violencia

La sociología, la antropología, la politología, la psicología, la criminología, la biología, nos han mostrado múltiples comportamientos, conductas y acontecimientos violentos en la historia de nuestra especie. Aun así, como señala Jacques Sémelin,

---

<sup>1</sup> Baltasar Garzón Real. «El futuro Posible.» El País 13 de septiembre de 2013: Opinión. Disponible en [http://elpais.com/elpais/2013/09/16/opinion/1379329861\\_834043.html](http://elpais.com/elpais/2013/09/16/opinion/1379329861_834043.html)



no es posible dar una definición única y cerrada de lo que es violencia: “No existe una teoría capaz de explicar todas las formas de violencia, sus rostros, justificaciones y procedimientos”.<sup>2</sup>

Johan Galtung identifica una relación directa entre la violencia y situaciones en las que las personas están influenciadas por diversos factores, de forma tal que su comprensión mental y somática se encuentra por debajo de su comprensión potencial.<sup>3</sup> Desde una mirada clínica y emocional hay líneas de violencia y otros parámetros para estudiar, clasificar y medir el fenómeno. Quizá por ello jurídicamente se atiende a dos tipos de violencia: física o moral. La violencia física o fuerza ocurre cuando se ejerce sobre la víctima una presión directa y corporal que resulta irresistible. A decir de algunos códigos penales, como el mexicano y el español, la violencia moral se equipara con las amenazas y la intimidación que se ejercen sobre la vida, la libertad, la honra, la salud o una parte importante del patrimonio de una persona (o grupo de personas), de su cónyuge, de sus descendientes, de sus ascendientes o de sus colaterales hasta el segundo grado.<sup>4</sup>

Si atendemos a los atributos con los que se ejerce y manifiesta la violencia, notamos que es flexible, puesto que se adapta a distintas situaciones; corrosiva, puesto que afecta todos los ambientes y descompone el entorno que le rodea y, claro, es aniquilante, puesto que puede reducir a nada la vida.

En su dimensión política, la violencia está íntimamente ligada al concepto y quehaceres del Estado, desde donde se denomina violencia a toda aplicación de la fuerza que no proviene del Estado. De hecho se le diferencia de la violencia “legítima”, con la que se hace referencia al monopolio que sobre el uso de la

---

<sup>2</sup> Jacques Sémelin, *Pour sortir de la violence*, París, Les Edition Ouvrières, 1983, p. 17.

<sup>3</sup> Galtung, Johan, “Violencia, paz e investigación para la paz” en *Sobre la Paz*. Ed. Fontamara Barcelona 1985 [1969].

<sup>4</sup> En México: Artículo 1818. Es nulo el contrato celebrado por violencia, ya provenga esta de alguno de los contratantes, o ya de un tercero, interesado o no en el contrato. Artículo 1819. Hay violencia cuando se emplea fuerza física o amenazas que importen peligro de perder la vida, la honra, la libertad, la salud, o una parte considerable de los bienes del contratante, de su cónyuge, de sus ascendientes, de sus descendientes o de sus parientes colaterales dentro del segundo grado. Código Civil Federal. Libro Cuarto. De las Obligaciones. Primera Parte. De Las Obligaciones en General. Título Primero. Fuentes de las Obligaciones. Capítulo I. Contratos. Vicios Del Consentimiento. En INFO -JUS, Instituto de Investigaciones Jurídicas. UNAM, tomado de <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/1/1833.htm?s=> (septiembre de 2011).

Y en España: Art. 1.267 Hay violencia cuando para arrancar el consentimiento se emplea una fuerza irresistible. Hay intimidación cuando se inspira a uno de los contratantes el temor racional y fundado de sufrir un mal inminente y grave en su persona o bienes, o en la persona o bienes de su cónyuge, descendientes o ascendientes. Para calificar la intimidación debe atenderse a la edad y a la condición de la persona. El temor de desagradar a las personas a quienes se debe sumisión y respeto no anulará el contrato.

Redactado por la Ley 11/1.990, del 15 de octubre (B.O.E. del 18 de octubre), de reforma del Código Civil, en aplicación del principio de no discriminación por razón de sexo.

Art. 1.268 La violencia o intimidación anularán la obligación, aunque se hayan empleado por un tercero que no intervenga en el contrato.

fuerza, la violencia y el poder se le ha concedido al Estado bajo el sistema capitalista en la concepción weberiana de Estado.<sup>5</sup> La relación y diferencias entre violencia legítima y violencia ilegítima es hasta nuestros días tema de reflexión y discusión de antropólogos, sociólogos y politólogos, y gracias a esta continuidad se van construyendo nuevos referentes y líneas de problematización, tales como la victimología y los estudios por la paz.

Pese a los nuevos referentes, para el discurso político, el concepto de violencia sigue siendo útil, puesto que justifica el uso generalizado de la fuerza, la muerte de civiles y la orfandad que acompañan al ejercicio y aplicación parcial de la justicia.

El rasgo común que identificamos en estas y otras definiciones nos remite a la etimología de la palabra, donde *violencia* hace referencia “al continuo uso de la fuerza”. La característica principal de la violencia es la gravedad del riesgo que hace correr a la víctima en relación con lo que llamamos Derechos Humanos, es decir, la gravedad del riesgo en relación directa con la vida, la salud, la integridad corporal, emocional, cultural o el ejercicio de la libertad. Y claro, también el riesgo en relación directa con la calidad con que se accede a y/o se ejercen estos derechos.

Es precisamente la contundencia de los hechos implicados, su diversidad de ámbitos y de formas de expresión lo que permite señalar que el pensamiento filosófico no debe soslayar el problema de la violencia. El tema incumbe a la ética, a la filosofía política y a los derechos humanos, porque tiene que ver con el ejercicio del poder y de la fuerza sobre individuos y grupos en situaciones concretas.

Pero ¿se puede hacer algo ante semejantes situaciones? ¿Podría el pensamiento filosófico contribuir a un cambio? ¿Acaso corresponde a intelectuales y académicos (filósofos o no) inmiscuirse en tales problemas?

El papel de la filosofía y sus quehaceres frente al problema son una cuestión que abordaré más adelante. Pero desde ahora considero importante tomar postura enfatizando que nos corresponde a académicos, estudiosos, universitarios, docentes (filósofos o no) reconocer y afrontar el problema de la violencia, puesto que la reflexión, el estudio y la vida académica que no se ejerce para generar cambios en la calidad de vida de individuos y grupos constituye un sinsentido y se convierte en mero elemento decorativo.

Quizá debemos empezar por reconocer que la violencia, la discriminación y la exclusión se han perfilado históricamente como prácticas de alcance global, es

---

<sup>5</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*. Esbozo de sociología comprensiva. Tomo I y Tomo II, FCE, México 1969. págs 44-45 y 172 ss.

decir, como estrategias de control político mundial, antes y más eficientemente que el concepto de Derechos Humanos y que, como parte de ese proceso, estos derechos son cotidianamente vistos como «un tema» al que es suficiente hacer referencias, opiniones, recomendaciones o comentarios acerca de las cifras de violaciones conocidas. Si empezamos por reconocer este hecho, tal vez podríamos identificar y estudiar los mecanismos con los que estos derechos son utilizados como un discurso aceptado y frecuentemente pronunciado, incluso por aquellos que los violan. Y tal vez también podremos atender a los procesos ideológicos y culturales en los que la preocupación por los problemas de derechos humanos se manifiestan como una reacción a “estados de cosas dados”, en los que se generan, promueven, normalizan, e incluso se positivizan, los actos violentos; pero en los que no se promueve de manera programada e intencional la educación para una cultura de paz. Con el término cultura de paz hacemos referencia a una serie de valores, actitudes y comportamientos que rechazan la violencia y previenen los conflictos tratando de atacar sus causas para solucionar los problemas mediante el diálogo y la negociación entre las personas, los grupos y las naciones.<sup>6</sup>

## II. El estado de cosas dado: violencia estructural y cultural

*«Así son las cosas que le vamos a hacer»*

En el marco del “estado de cosas dado” es frecuente encontrarse con quienes señalan acaloradamente que no existe, en la diversidad de realidades y de necesidades, un orden mundial que permita, como tal, hablar del bien común. Sin embargo, es innegable que formamos parte de un complejo y desigual proceso de globalización. Y considero que precisamente por eso hay que abrir intencional y organizadamente espacio a posibilidades diversas para la vida, pero también mejores, más racionales y más equitativas.

En medio de este proceso de globalización, la ausencia de reformas adecuadas mantiene lo que Johan Galtung ha llamado violencia estructural y promueve la violencia cultural.<sup>7</sup> Por violencia cultural entendemos aquellos aspectos de la cultura, el ámbito simbólico de nuestra existencia (materializado en religión e ideología, lengua y arte, ciencias empíricas y ciencias formales —lógica, matemáticas—), que puede utilizarse para justificar o legitimar violencia directa o estructural.<sup>8</sup> Y la violencia estructural es la intrínseca a los sistemas sociales, políticos y económicos en los que a través de mecanismos teóricos, ideológicos,

---

<sup>6</sup> UNESCO, Resolución A/52/13 (1998) y Resolución A/53/243 (1999)

<sup>7</sup> Galtung, Johan 1998. Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia, Gernika Gogoratuz, Bilbao, 1998, p. 14.

<sup>8</sup> Johan Galtung, Violencia cultural. Centro de Investigación por la paz. Documentos de trabajo Gernika Gogoratuz, nº 14. Gernika Gogoratuz Vizcaya 2003 [1989], p. 7.

políticos y/o jurídicos se impulsan y generan prácticas y/u omisiones que impiden la satisfacción de las necesidades de individuos y grupos.<sup>9</sup> Es posible identificarla, por ejemplo, porque invisibiliza las necesidades de grupos específicos de la población: personas en situación de calle, ancianos, personas en migración, desplazados de la guerra, mujeres, niños, entre otros.

Veamos algunos ejemplos de estos “estados de cosas dados” tratando de mirar un poco más a fondo en cada uno para comprender qué es la violencia estructural y su vínculo con el acontecer cultural.

En México y en América Latina (pero no solamente en estos territorios) se emplea con mucha frecuencia el concepto Derechos Humanos. Los noticieros, las ONGs, los programas escolares, la población en general, e incluso, los funcionarios gubernamentales hacen referencia al concepto. Pero cuando lo dimensionamos políticamente (esto es en la práctica) resalta la *parcialidad* con que se ignoran, se interpretan o se citan los documentos jurídicos nacionales e internacionales que existen para poner límites al trato desigual y a la aplicación aritmética de la justicia. Esta parcialidad suele ser contraria a los derechos de las víctimas. Así, por ejemplo, resalta el contraste entre la manera en que el discurso político se alarma por los problemas ambientales y su cotidiana indiferencia ante el incumplimiento y violación de las, de por sí mínimas, normas ambientales. En ambos casos estamos ante actos violentos, aunque jurídicamente no sean imputables, y precisamente el vacío o la pobreza jurídica de algunas regulaciones, aunado a la aceptación de la parcialidad, expresadas en la normalización e indiferencia de la población, permiten calificar a este complejo acontecer como violencia estructural.

Es frecuente que, a pesar de haber iniciado estudios jurídicos, los funcionarios del poder judicial y legislativo eviten recordar el carácter vinculante<sup>10</sup> que tienen los tratados y acuerdos internacionales de los que forman parte nuestros países contribuyendo activamente a que la explotación despiadada, el envilecimiento, el narcotráfico, las adicciones, el abuso y explotación infantil, la pérdida de ecosistemas, la explotación y tráfico de flora y fauna en peligro de extinción, el “abandono” de tierras de cultivo, el tráfico de personas y el desplazamiento, maquillados con el nombre de «migración», sean problemas vigentes en la vida cotidiana de nuestra América, y en la de muchas otras naciones. Todo ello viva expresión de violencia estructural. Aunque debemos reconocer que en el marco

---

<sup>9</sup> Calderón Concha Percy, Teoría de conflictos de Johan, en Revista Paz y Conflictos número 2 año 2009 . págs. 73- 75 Disponible en [http://www.ugr.es/~revpaz/tesinas/rpc\\_n2\\_2009\\_dea3.pdf](http://www.ugr.es/~revpaz/tesinas/rpc_n2_2009_dea3.pdf)

<sup>10</sup> En el caso concreto de los Ds Hs hace referencia a los pactos y acuerdos firmados por los Estados. Dichos acuerdos establecen la responsabilidad legal del Estado para cumplir y hacer cumplir el instrumento del cual ha decidido formar parte.

jurídico de algunos países son actos imputables o al menos potencialmente sancionables, puesto que son actos contrarios a la ley.<sup>11</sup>

Existen esperanzas de cambio y quizá el ámbito en el que más se han cifrado es el desarrollo tecnológico, como depositario de la capacidad humana para transformar, disfrutar y mejorar la calidad de la vida a través del tiempo. Pero si observamos la dimensión social de esta tendencia, resalta cómo dentro de este esquema las estrategias de desarrollo tecnológico y las estrategias económicas de la globalización no proporcionan medios efectivos y suficientes para satisfacer las necesidades básicas de las personas de manera equitativa, puesto que la mejora en la calidad de vida no llega a las zonas marginadas, ni tampoco a las comunidades donde se genera la mayor parte de la migración. De nuevo violencia estructural.

Un ejemplo más. Ya desde finales de los años 80, el análisis presentado en el *Estudio sobre las desigualdades interregionales en México*<sup>12</sup> nos muestra que el poder político administrativo se concentra en áreas urbanas y de manera complementaria (aunque no ética) también lo hace el gasto público y privado. Y el seguimiento de los datos brindados por los informes que sobre México brinda el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD),<sup>13</sup> específicamente en relación con el índice de Desarrollo Humano a nivel nacional y municipal y su comparación con otros estudios,<sup>14</sup> nos permite afirmar que no se han promovido debidamente reformas integrales a los sistemas de: seguridad y protección social, eliminación de subsidios generalizados al consumo (sustitución por subsidios focalizados), ni tampoco a la urgente atención hacia la equidad en la calidad de la educación. Esto es violencia estructural y es posible hacer un seguimiento de casos situados, por ejemplo, en México, en los estados de Guerrero, Veracruz, Estado de México, y en las zonas fronterizas también se puede identificar, incluso en espacios aún más específicos, como Ciudad Juárez en Chihuahua, Sinaloa y el Soconusco en Chiapas.<sup>15</sup> Y algo semejante ocurre con la política de relocalización

<sup>11</sup> Se les tipifica como prevaricato, que en sentido estricto es faltar a los deberes de su cargo. *El Código Penal Colombiano. Libro Segundo, de los Delitos en Particular. Título I Delitos Contra la Existencia y Seguridad del Estado. Capítulo séptimo Del prevaricato, artículos 149, 150 y 151.* Trata el tema, Específicamente el Art. 149 señala: "El servidor público que profiera resolución, dictamen manifiestamente contrario a la ley, incurrirá en prisión de tres (3) a ocho (8) años, multa de cincuenta (50) a cien (100) salarios mínimos legales mensuales vigentes e interdicción de derechos y funciones públicas hasta por el mismo tiempo de la pena impuesta."

<sup>12</sup> María Delfina Ramírez, *Las desigualdades interregionales en México, 1970-1980. Estudios Demográficos y Urbanos*. Vol. 1, No. 3 (3) (Sep. - Dic., 1986), pp. 351-373. COLMEX- Jstor disponible en versión electrónica en <http://www.jstor.org/stable/40368328>.

<sup>13</sup> PNUD. *Informe sobre Desarrollo Humano México 2013-2014*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. México 2008, disponible en <http://www.latinamerica.undp.org/content/dam/rblac/img/IDH/IDH-AL%20Informe%20completo.pdf>

<sup>14</sup> Por ejemplo con el trabajo de Garza Gustavo y Schteingart Martha, Coordinadores. *Los grandes problemas de México II. Desarrollo Urbano y Regional*, 1a. ed. -- México, D.F. El Colegio de México, 2010. Pág. 235

<sup>15</sup> PELAEZ-HERREROS, Óscar. Análisis de los indicadores de desarrollo humano, marginación, rezago social y pobreza en los municipios de Chiapas a partir de una perspectiva demográfica. *Econ. soc. territ*, Toluca, v. 12, n. 38, abr. 2012. Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1405-84212012000100007&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-84212012000100007&lng=es&nrm=iso) Accedido en 02 abr. 2015

y desplazamiento de los sectores más pobres de Rio de Janeiro ante la inminencia de los Juegos Olímpicos 2016.<sup>16</sup>

Otra característica de la violencia estructural es que prioriza el desarrollo tecnológico, de modo tal que en la práctica reduce cotidianamente los salarios, aumenta el desempleo y lanza a las personas a un escenario de competencia, en donde se ven impelidos, si quieren sobrevivir, a pasar por encima de los derechos de los demás. Y si dimensionamos culturalmente la violencia estructural, notamos cómo la integración al proceso de globalización conlleva profundas y lentas modificaciones en la formación, las características, la organización y las prioridades de las familias.<sup>17</sup>

Si atendemos la dimensión económica de la violencia estructural, notamos cómo las relaciones de producción, los medios y las formas de interacción económica frecuentemente imponen el consumo de productos ajenos a las necesidades de diversos grupos culturales, desplazando valores, productos y referentes culturales que, al paso del tiempo, han logrado consolidarse como vínculos sanos y enriquecedores entre las personas, provocando crisis culturales, a veces en grados de extinción.

Y si volteamos la mirada, por ejemplo, hacia la educación indígena notamos que la violencia estructural se expresa y consolida a través de complejos mecanismos históricos y culturales tales como:

- El abandono de la lengua materna a causa de la asimilación al español (o incluso el abandono del español por la adquisición del inglés).
- La negación de algunos indígenas a identificarse como tales debido a la amplia divulgación de una tendenciosa y parcial idea de igualdad (y no de equidad).
- La urbanización que destruye sus bases agrarias, comunitarias y familiares.

En nuestro contexto más cercano, los Estados latinoamericanos reconocen la composición multicultural de la población y oficializan las lenguas indígenas,

---

<sup>16</sup> Oliveira, Nelma Gusmão de. O poder dos jogos e os jogos do poder : *os interesses em campo na produção de uma cidade para o espetáculo esportivo*. Tese (doutorado) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2012. Disponible en <http://objdig.ufrj.br/42/teses/789442.pdf>

<sup>17</sup> En el Siglo XVII hispanoamericano los comerciantes de esclavos separaban, para su transportación y venta, a los miembros de una misma etnia. Además, comerciaban a los miembros de una misma familia por separado, ambas acciones tenían como propósito evitar la comunicación y prevenir las rebeliones. Actualmente el predominio de la vida urbana y empresarial ha impuesto jornadas y estilos de trabajo incompatibles con la vida familiar, delegando la crianza y educación de los hijos en manos de los medios masivos de comunicación y de las cadenas de comida rápida.

pero al verlo desde su dimensión política, resulta explícito que los gobiernos ejercen violencia estructural, puesto que hacen de la educación un instrumento cuya función consiste en perpetuar el estado de cosas dado. Y los pueblos indios siguen reivindicando su derecho a la educación en todos los niveles, a prácticas pedagógicas y materiales didácticos que respondan no sólo a la necesidad de preservación, sino al derecho de fomento y desarrollo de su cultura y su lengua, porque educar para y en la *diversidad*, en el caso de los pueblos indios, exige, por ejemplo, el uso de su lengua en todo el proceso educativo y no sólo como una asignatura más.<sup>18</sup> Si persisten las demandas indígenas por el reconocimiento de sus derechos es porque se ha mantenido un sistema que no responde a las necesidades educativas de la población rural e indígena, y esto es violencia estructural.

Ésta y otras formas de violencia estructural se generan en diferentes dimensiones de la vida cotidiana (en la cultura), en las que desatendemos pequeñas extralimitaciones «sin importancia» de las que «no hay que alarmarse». Se olvida que, igual que otras especies, los humanos somos seres sociales que en principio tendemos a promover la sucesión, intencional y selectiva, de ciertas potencialidades, muchas de ellas violentas. Olvidamos que como parte de nuestra interacción social también hay que alarmarse y darse tiempo para cuestionar, discrepar y transformar.

La falta de énfasis en estas cuestiones, especialmente en las prácticas educativas, tanto escolares como familiares, favorece a quienes llaman a este violento devenir estabilidad social o incluso paz social, ejercicio de la libertad, democracia o hasta civilidad y respeto a las diferencias.

Por fortuna nuestra historia también nos muestra cómo frente a este acontecer de “violenta estabilidad social” se generan graduales y cotidianas formas de resistencia e inconformidad expresadas en las reuniones familiares; o en las manifestaciones y demandas laborales; en formación de grupos de presión (no siempre violentos, me parece importante enfatizarlo); y en actos académicos y universitarios. Todos ellos potenciales espacios para la construcción de una cultura de paz.

Es precisamente por ello que los procesos cotidianos en los que se genera y promueve la violencia cultural y estructural deben estudiarse con la intención de enriquecer los recursos de diálogo, discusión, negociación y resolución de conflictos, porque la historia de la humanidad está ligada a la violencia y es necesario buscar, en dichos procesos, elementos que ayuden a contrarrestar esta tendencia.

---

<sup>18</sup> En relación a estas cuestiones se puede ver Mariana del Rocío Aguilar Bobadilla, La educación indígena en América Latina en el contexto global. Sobretiro de Cuadernos Americanos Nueva Época n° 121, julio-septiembre, Vol. 3 UNAM, México 2008.



### III. Los retos del pensamiento filosófico frente a la violencia

Si todo lo que hemos mencionado constituyen retos para la reflexión filosófica es porque dicha reflexión nos permite comprender la vida como principio que no se explica ni se disuelve a partir de otras cosas, sino que: las hace posibles, les da sentido y permite relacionarlas y articular.

Asumo que nos corresponde “*hacer algo*” para cambiar “*el estado de cosas dado*”. Y aun tomando en cuenta los riesgos que implican tales quehaceres, considero que estos han de encaminarse hacia la creación de espacios y formas de vida más digna a la que todos tengan acceso.

Parte de estos quehaceres es reconocer que, generalmente, la preocupación por los derechos humanos se manifiesta como una *reacción* ante alguna violación que afecta a intereses específicos. Simultáneamente hay que identificar los intereses que concurren en estas prácticas y tomarlos en cuenta para problematizar desde la filosofía, la pedagogía, la historia, la psicología, el derecho. Estos quehaceres posibilitan la formulación de criterios que permitan relacionar los problemas y optimizar los medios jurídicos y culturales existentes.

Esto es viable porque la cultura es lo que caracteriza a la existencia social humana; es la que le da un sentido y puede intervenir de manera decisiva en la marcha de la historia. Desde esta perspectiva, hacer un seguimiento de la cuestión de los Derechos Humanos en el pensamiento de diversas culturas ofrece valiosos aportes en este interminable *diálogo* constructor de una cultura de paz para el alcance de los *derechos humanos*.

Centrándonos en el papel de la filosofía frente al problema de la violencia, considero prudente señalar algunos de sus quehaceres pendientes y compartir algunas reflexiones en relación con ellos.

Lo que interesa en derechos humanos es la vida, pero no en tanto aprehensión, sino en tanto *fundamento* de la racionalidad del mundo,<sup>19</sup> de una sociedad, de un régimen político, de una/la cultura. *La vida fundamenta la dignidad* de un grupo humano, la equidad de determinadas acciones, o incluso, la legitimidad de un Estado y de un régimen político.

Y aunque la existencia humana en situaciones específicas es algo que, en apariencia, no necesita explicación, los intereses particulares, las distintas posiciones teóricas y las prácticas políticas y económicas *hacen necesario tomar*

---

<sup>19</sup> Carlos Eduardo Maldonado, *Hacia una fundamentación de los Derechos Humanos*. Una puesta en diálogo. Instituto de Derechos Humanos Guillermo Cano, ESAP. Bogotá 1994. p. 14



*una postura* respecto a la vida en situaciones específicas: trata de personas, desplazamiento forzado, vida en situación de calle, reclutamiento forzado por parte de grupos criminales, etc. Y también frente al riesgo de la soberanía alimentaria, a la proliferación de grupos paramilitares, desapariciones “forzadas”, ejecuciones “extrajudiciales”, al rezago educativo, al acceso efectivo a la justicia, etc.

Los seres humanos vivimos en un tiempo, *lugar y condiciones históricas concretas* que hacen posible (o no) un desarrollo pleno. Esta *posibilidad de ser* puede comprenderse a través del estudio de las reacciones humanas ante estas condiciones económicas, políticas, sociales, educativas, de salud, etc. Por eso, la cultura de paz y los derechos humanos son un asunto en el que convergen distintas disciplinas a las cuales desborda (incluyendo a la filosofía) y también por ello son, necesariamente, un problema de orden filosófico.

Considero que además de reconocerlo como un problema filosófico hay que asumirlo como un proyecto poietico e incoativo, puesto que hay que construirlo permanentemente y constituyen el punto de partida para la generación de cambios efectivos. Por ello, se requiere sistematizar lo que son y cómo se pueden definir, identificar, comprender, defender y respetar los Derechos Humanos, *desde distintas posiciones y en distintas circunstancias, incluso en las más adversas*.<sup>20</sup> Son un proyecto poietico porque no se trata de dar definiciones cerradas sino de poner límites y abrir espacio a mejores posibilidades. Por ello considero que, ante cada coyuntura específica, debemos preguntarnos y tratar de responder ante los quehaceres cotidianos: ¿Qué es la vida? ¿En qué consiste su dignidad? ¿Qué podemos hacer para posibilitarla? Y ¿por dónde hay que empezar?

Porque viéndolo desde una perspectiva amplia, la posibilidad de la vida humana se construye con la fragilidad y/o con la contundencia de la diversidad de actos y comportamientos realizados y omitidos, efectivos y fallidos. Con la intencionalidad con que se realizan y se han realizado, históricamente, las ideas morales, esto es el referente desde el cual se juzga algo como bueno o malo y que prescribe una serie de acciones y/u omisiones (comportamiento). En la formulación y búsqueda de respuesta a las preguntas señaladas es necesario atender a la intencionalidad de las ideas morales porque de este modo podemos comprender que la racionalidad de un grupo social no es idéntica a la de otro.

Entre los quehaceres de la cultura de paz y de los derechos humanos está el de confrontar y tasar las distintas racionalidades. Y me parece que los referentes acerca de los cuales podemos establecer un mínimo de racionalidad son la disponibilidad y eficiencia de medios: laborales, de salud, de educación, de

---

<sup>20</sup> De ahí la importancia del Derecho Internacional Humanitario.

participación política, de seguridad y también medios jurídicos expeditos y garantistas. En suma ***medios que permitan, de la mejor manera posible, a los diversos grupos sociales*** (especialmente a los más vulnerables) asumir y desplegar sus propias posibilidades. La manera en que se apliquen, utilicen y promueva el desarrollo de estos medios también es un referente importante porque no es lo mismo aplicar un criterio aritmético, «*a todos por igual*», que un criterio de proporcionalidad «*a cada uno según lo requiera*». En eso consiste una vida digna y también el ejercicio, promoción, capacitación, investigación, reflexión y defensa de la cultura de paz y de los derechos humanos.

Precisamente por ello requieren compromiso y tienen sus riesgos. El compromiso que exige es el de *no hacer* de la cultura de paz y de los derechos humanos objeto retórico o publicidad, más bien habría que *hacerlos* actos cumplidos cotidianamente. Y es precisamente en lo cotidiano que nos corresponde a docentes, académicos, estudiosos, universitarios, (filósofos o no) reconocer y afrontar el problema de la violencia, para generar cambios en la calidad de vida de individuos y grupos.

Y es que, el valor *que en la práctica se le da a la vida* lo definen nuestras acciones y nuestras omisiones como padres, como docentes, como cuerpo directivo de un colegio o universidad, como políticos, como instituciones, como Estado, por citar algunos ejemplos. Son diversos los ámbitos en los que hay pendiente un esfuerzo, efectivo, de transformación de la realidad y en dichos ámbitos el riesgo que hemos de asumir depende del nivel de acciones violentas que analicemos y/o afrontemos.

Considerando el estado de cosas dado hemos de reconocer que los quehaceres de la cultura de paz, de los derechos humanos y de la filosofía han de apuntar y posicionarse, necesariamente, con la búsqueda de un cambio en la manera en que se ejercer la política:

- Medios jurídicos expeditos, garantistas, proporcionales y en la lengua materna de los afectados, en los que se parta de la presunción de inocencia, en lugar de trampas jurídicas que anulan las garantías individuales.
- Cuerpos legislativos que legislen desde el punto de vista de la defensa de los Derechos Fundamentales, y no desde la limitada visión de las garantías individuales.
- Jueces probos y conocedores del marco jurídico, en lugar de jueces locales que desacatan amparos federales y amenazan a los activistas de Derechos Humanos.
- Sistemas Administrativos de Justicia que investiguen a fondo en lugar de descargar en la víctima el trabajo de presentación de pruebas.
- Defensores que aporten pruebas en lugar de omitirlas.

- Variedad de mecanismos de participación ciudadana que fomenten una cultura política en lugar de manipulación y criminalización de la protesta popular.
- Programas educativos que respondan a las necesidades sociales de nuestros países y no a las exigencias de producción de mano de obra de organismos financieros internacionales.
- Impulso a los proyectos de investigación y divulgación de las artes, las humanidades y las ciencias sociales, que desde nuestras universidades salvaguardan y enriquecen la historia y la cultura de nuestros países, señalan problemas sociales y proponen soluciones.
- Apoyo a los proyectos de investigación científica y tecnológica que, también desde las universidades públicas, aportan alternativas viables frente a los problemas de salud, de producción de alimentos y de tratamiento de aguas residuales, entre otros.
- Acciones que apunten a la recuperación de zonas productivas, de variedades de flora, fauna y especies de cultivos, que eviten la esclavitud y el desplazamiento forzados disfrazados de migración, etc.

Estos cambios exigen trabajo jurídico, legislativo, judicial, administrativo, educativo, científico, tecnológico, pero también filosófico. Son *quehaceres pendientes* para disciplinas diversas, en los que asumir una postura a favor de la cultura de paz para el alcance de los derechos humanos permite abrir espacio a posibilidades de vidas mejores y más racionales. Cambios en los que el pensamiento filosófico sirve para: asumir y tratar de comprender la diversidad humana para comprometerse con la vida en situaciones específicas.

Pero además de los macabros riesgos que tienen los quehaceres que apuntan a la búsqueda de una transformación política, se corre el riesgo de que la cultura de paz y los derechos humanos sean *reducidos a elemento ideológico*. Que la cultura de paz y los derechos humanos no sean sólo ideología depende de nuestra capacidad para problematizar las situaciones reales específicas, enfatizando lo que ejemplifique universalmente, pero también diversamente, la dignidad que la vida tiene y/o puede tener. No se trata de limitarse a la construcción de afirmaciones, definiciones o abstracciones, sino de partir siempre de nuestra realidad, entendida como el comportamiento específico de individuos, grupos, sociedades, estados en su devenir.

Conducirnos intencionalmente hacia una cultura de paz para el alcance de los derechos humanos es defender los futuros posibles y reales para la existencia de la especie humana y de la vida en sus diversas formas.

## Fuentes consultadas

Garzón Real Baltazar. «*El futuro Posible.*» El País 13 de septiembre de 2013: Opinión. Disponible en [http://elpais.com/elpais/2013/09/16/opinion/1379329861\\_834043.html](http://elpais.com/elpais/2013/09/16/opinion/1379329861_834043.html)

Calderón Concha Percy, Teoría de conflictos de Johan Galtung,. en Revista Paz y Conflictos número 2 año 2009. Disponible en [http://www.ugr.es/~revpaz/tesinas/rpc\\_n2\\_2009\\_dea3.pdf](http://www.ugr.es/~revpaz/tesinas/rpc_n2_2009_dea3.pdf)

Código Civil Federal. Libro Cuarto. De las Obligaciones. Primera Parte. De Las Obligaciones en General. Título Primero. Fuentes de las Obligaciones. Capítulo I. Contratos. Vicios Del Consentimiento. En INFO -JUS, Instituto de Investigaciones Jurídicas. UNAM, tomado de [http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/1/1833.htm?s=\(septiembre de 2011\)](http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/1/1833.htm?s=(septiembre de 2011)).

Código Penal Colombiano. Libro Segundo, de los Delitos en Particular. Título I Delitos Contra la Existencia y Seguridad del Estado. Capítulo séptimo Del prevaricato.

Gustavo Garza Gustavo y Martha Schteingart, Coordinadores. Los grandes problemas de México II. Desarrollo Urbano y Regional, 1a. ed. -- México, D.F. El Colegio de México, 2010.

Jacques Sémelin, Pour sortir de la violence, París, Les Edition Ouvrières, 1983, p. 17.

Johan Galtung, "Violencia, paz e investigación para la paz" en Sobre la Paz. Ed. Fontamara, Barcelona, 1985 [1969].

-----, Violencia cultural. Centro de Investigación por la paz. Documentos de trabajo Gernika Gogoratuz, nº 14. Gernika Gogoratuz Vizcaya 2003 [1989], ----- Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia, Gernika Gogoratuz, Bilbao, 1998.

Ley 11/1.990, del 15 de octubre (B.O.E. del 18 de octubre), de reforma del Código Civil Español.

María Delfina Ramírez, Las desigualdades interregionales en México, 1970-1980. Estudios Demográficos y Urbanos. Vol. 1, No. 3 (3) (Sep. - Dec., 1986), pp. 351-373. COLMEX- Jstor disponible en versión electrónica en <http://www.jstor.org/stable/40368328>

María Moliner, Diccionario de uso del español. Ed. Gredos, Madrid, 1998.

Max Weber, Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. Tomo I y Tomo II, FCE, México 1969.

**Óscar Peláez Herreros. *Análisis de los indicadores de desarrollo humano, marginación, rezago social y pobreza en los municipios de Chiapas a partir de una perspectiva demográfica. Econ. soc. territ, Toluca , v. 12, n. 38, abr. 2012.*** Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1405-84212012000100007&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-84212012000100007&lng=es&nrm=iso)

PNUD. Informe sobre Desarrollo Humano México 2013-2014, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. México 2008, disponible en <http://www.latinamerica.undp.org/content/dam/rblac/img/IDH/IDH-AL%20Informe%20completo.pdf>

UNESCO, Resolución A/52/13 (1998) y Resolución A/53/243 (1999).

## La cuestión de la fe. Religión, hipótesis comunista y filosofía de la liberación

Juan José Abud Jaso

El pensamiento de izquierda, luego del “desastre oscuro”, como llama Alain Badiou a la caída del socialismo real, ha vuelto a reflexionar sobre temas que tienen que ver con la teología, lo divino y la religión. Después de mucho tiempo de ser un tema vetado, la religión, que la izquierda había atacado por todos los frentes, parece que ahora regresa y se ha colocado en el centro del debate de la teoría progresista. El pensador sueco, Göran Therborn, incluso considera que estamos asistiendo a un “giro teológico” (*theological turn*) en el pensamiento crítico<sup>1</sup>. Giorgio Agamben, Slavoj Žižek y Gianni Vattimo son sólo algunos de los notables pensadores de avanzada que han dado a temas religiosos una preeminencia importante dentro de sus teorías. El crítico literario marxista Terry Eagleton ha hecho una presentación a los evangelios y, en nuestro país, Enrique Dussel se suma a los muchos comentaristas europeos y norteamericanos de Pablo de Tarso. Incluso Michael Hardt y Antonio Negri consideran que San Francisco es una figura ejemplar para el militante comunista. San Pablo, apóstol que nos guiará a lo largo de este trabajo, se ha convertido en una referencia obligada para los filósofos de izquierda; la bibliografía es abundante y prácticamente todos los pensadores que buscan incidir en la realidad y cambiar la situación de injusticia y enajenación mundial han escrito un libro o, al menos, un artículo sobre el tema.

¿Por qué la religión es hoy en día tan importante para el pensamiento crítico? ¿Qué ha cambiado que este discurso que antes parecía lo más retrograda parece hoy la vanguardia? Creo que lo que ha cambiado es el status de la

---

<sup>1</sup> G. Therborn, *From Marxism to Postmarxism*, Londres, Verso, 2009.

creencia en esta época nuestra que, a falta de un mejor nombre, hemos llamado “posmodernidad”. Paradójicamente, lo que ha posibilitado que la religión se sitúe en el centro del discurso crítico y progresista es el fenómeno de lo que se ha llamado “la muerte de Dios”. Lo que desaparece y “muere” con Dios es la sustancialidad, la objetividad y el fundamento de nuestras creencias. Todos los contenidos se vuelven insustanciales, no hay nada que podamos decir que “esté afuera o delante” de nosotros, sino que todo es desfundado. A partir de la muerte de Dios andamos sobre el abismo y no podemos decir que tengamos ninguna certeza sobre nada, todo son interpretaciones de interpretaciones y metáforas de metáforas. La objetividad se convierte en un mito, es decir, no podemos ya apelar a la existencia de una “verdad objetiva” que se corresponda a una “realidad” exterior aprehensible por el individuo.

Podemos tener varios creyentes en algún Dios, en algún Gran Otro, como diría Lacan, que se consideren a sí mismos ateos y que, sin embargo, sean creyentes en el sentido de la historia o en algún núcleo duro de creencia que hace que su discurso esté lleno de certezas. Los estalinistas del marxismo standard con su sentido de la historia o los positivistas con su creencia certera en la objetividad de la referencia de su pensamiento son “creyentes” que desde su cueva “no han escuchado que Dios ha muerto.” Ya que Dios funciona como fundamento o base de nuestro discurso o de nuestras acciones. Por el contrario, ciertas experiencias cristianas como la crucifixión de Jesús o la crítica a la Ley en Pablo de Tarso son experiencias de este abandono de Dios y de la carencia de fundamento en nuestra praxis y lenguaje. Como lo ha mostrado Slavoj Žižek, la ciencia ocupa en nuestro tiempo el lugar ideológico que antes tenía la religión. La ciencia se encarga de satisfacer dos necesidades ideológicas: la esperanza y la censura que antes eran satisfechas por la religión. Žižek cita a John Gray:

Sólo la ciencia tiene el poder de silenciar a los herejes. Hoy es la única institución que puede exigir autoridad. Como la Iglesia en el pasado, tiene el poder de destruir o marginar a los pensadores independientes. [...] Desde la posición de cualquiera que valora la libertad de pensamiento esto puede ser desafortunado, pero es sin duda la fuente principal del interés de la ciencia. Para nosotros, la ciencia es un refugio contra toda incertidumbre, que promete –y en cierta medida proporciona– el milagro de la libertad de pensamiento, mientras que las Iglesias se han convertido en santuarios de la duda.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> J. Gray, *Perros de paja: reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 19. Citado en S. Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, traducción de Antonio José Antón Fernández, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 101.

La ciencia como práctica social, como institución ideológica tiene como función la de proporcionar certidumbre y traernos esperanza. Basta echar un vistazo a cualquier enfermo para darnos cuenta hacia dónde él y su familia orientarán sus esperanzas. En cambio, la religión se ha convertido en uno de los lugares donde podemos desplegar nuestras dudas y nos proporciona un discurso “sin fundamento”. Como dice Zizek: [La religión] “Se ha convertido en un espacio más de resistencia”.<sup>3</sup>

La religión, o al menos alguna interpretación de ella, nos puede servir como “un arma para la revolución”, como decía Althusser, debido a que la verdadera religión de nuestro tiempo es el capitalismo. Como bien lo vieron Benjamin y Agamben, “El capitalismo es una religión, y es la más feroz, implacable e irracional religión que jamás existió, porque no conoce ni redención ni tregua. Ella celebra un culto ininterrumpido cuya liturgia es el trabajo y cuyo objeto es el dinero”.<sup>4</sup> El capitalismo es la religión mundializada de nuestra era, ya que es por su mediación que nos relacionamos enajenadamente con nuestros semejantes y con el planeta. Al Capital se le inmolan miles de hombres, mujeres y niños que día tras día son sacrificados en aras de la ley “objetiva” del mercado que implica que todo el sistema económico-político esté organizado en torno a la maximización de ganancias de unos cuantos. Los bancos, convertidos en templos de esta religión dictatorial, dictan el destino de los individuos y de los países endeudados. A través de la deuda se controla a los pueblos y a los individuos; al individuo encerrado de que hablaba Foucault, le ha sucedido el hombre endeudado. Pero como el sistema no puede encerrar a tanta gente, sabiamente ha intervenido otros espacios, los espacios de la interioridad, bajo la forma de otros yugos como el super-yo y otros dispositivos de control.

Siguiendo al psicoanalista francés Jacques Lacan, podemos decir que la verdadera fórmula del ateísmo no es “Dios no existe” sino “Dios es inconsciente.” Esto debido a que, según nuestra opinión, en nuestro imaginario, podemos considerarnos ateos al no creer que exista alguna entidad trascendente que gobierne el universo, mientras que, en los actos, sustituimos con algún otro objeto la regulación de nuestra existencia, objetos como pueden ser el dinero, la sabiduría, el éxito, el poder, etc. Toda nuestra existencia no sería más que síntomas que surgen de acuerdo a la manera como nos relacionamos con este objeto del deseo. Y, si bien para el psicoanálisis, uno de los aspectos de la cura es darse cuenta de que este Gran Otro, nuestro garante del significado y del sentido, no existe; lo que la práctica psicoanalítica logra no es terminar con el Gran-Otro en nuestro inconsciente, sino relativizarlo para poder moldearlo de tal forma que no nos acarree más sufrimientos y neurosis.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>4</sup> G. Agamben, ““Dios no murió. Se transformó en Dinero”- Entrevista a Giorgio Agamben” disponible en: <http://partidopirata.com.ar/2012/09/10/dios-no-murio-se-transformo-en-dinero-entrevista-a-giorgio-agamben/>



San Pablo propone una “teoría del Sujeto” que nos puede ayudar a superar la noción materialista democrática de que el individuo está compuesto tan sólo por su cuerpo. Vivimos en un tiempo en que los imperativos de nuestra vida son puramente corporales sin apegos y sin Idea. El capitalismo reduce todo cuerpo a sus capacidades comerciales y a sus intereses particulares, a sus pequeños deseos y fetichismos; por eso, produce una animalidad comercial generalizada. La simple conservación de la vida nos coloca en posición de sujetos pasivos. El materialismo democrático quiere que nos sintamos en posición de víctimas, para que sea el propio sistema el que, reformándose, pueda proteger esos cuerpos o, al menos, intente justificar sus acciones en la supuesta defensa de las víctimas. Este capitalismo produce individuos atomizados que compiten unos con otros, pero cuyas reglas máximas, sus leyes, encarnadas en los derechos humanos, son la no aniquilación directa del adversario, dejarlo morir de hambre o excluirlo, despojarlo de su territorio y de su identidad es otra cosa que se realiza en nombre del progreso y las leyes del mercado. Vivimos en una era en que se realiza una reducción materialista a la animalidad, en que se vive una vida subjetivamente empobrecida; incluso cuando se tiene la suerte de estar objetivamente “bien”, se trata de una vida sin pensamiento, sin Idea. Esta ideología del materialismo democrático lleva a cabo una radical reducción de lo humano a su subestructura animal a la vez que presenta una inmensa producción, organización y administración de la indiferencia.

El Gran-Otro en la actualidad está organizado por el capitalismo: el dinero y su crecimiento máximo son su ley y fundamento, así como el objetivo de las existencias individuales. Sus mandatos son: ¡Goza! y ¡Enríquezcans! Su ideología es aquello que Alain Badiou ha llamado “materialismo democrático” cuyo lema es “sólo hay cuerpos y lenguajes”. Esto quiere decir que el capitalismo de nuestros días desecha cualquier referencia a una realidad trascendente y sólo apela las necesidades más elementales o animales de los seres humanos. Vivimos en una era en que lo imposible es la verdadera fe o la convicción en ideas eternas, en la que los valores duraderos o las verdades irrefutables son imposibles. Se trata de disfrutar sin límites, de ser flexibles, en suma, de vivir sin ninguna convicción o principio o como lo llamaría Badiou, sin Idea. Vivir sin Idea implica la reducción de la vida humana a la mera sobrevivencia, la reducción de nuestra existencia a la mera animalidad.

Me parece que el cristianismo originario, en general, y Pablo de Tarso como pensador, líder y organizador en particular, son pertinentes en esta nuestra época para combatir el déficit de motivación en que estamos sumidos. El principal problema de la religión capitalista es que es una fábrica de pasividad y de indiferencia y Pablo puede jugar un papel importante en la reactivación de la convicción. La crítica de Pablo a la Ley y su noción de Sujeto y de Verdad son una alternativa a la ideología o *doxa* contemporánea.

Considero que Pablo de Tarso tiene una concepción del sujeto que nos permite superar esta sombría visión de las cosas. Para Pablo el ser humano no es sólo “carne” y, de hecho, está esclavizado por ella. Se trata de una teoría del sujeto que conlleva una ética que propone un nuevo modelo de comunidad fundado en la fe en Cristo y en el acontecimiento de su resurrección. Podemos decir que para Pablo, el animal humano es la encarnación de la no-relación entre la animalidad y la humanidad.<sup>5</sup> La “carne” es aquello que tenemos en común con los animales, es lo natural o perteneciente al orden biológico, es el conjunto de seres vivos, tanto hombres como bestias. La carne para Pablo, la animalidad del hombre, posee voluntad propia, autonomía en sus gestos y en su comportamiento. Por un lado, la noción de carne es neutra, se refiere a la corporalidad o animalidad del ser humano, y, por otro, se trata de una criatura rebelde que es principio de debilidad y pecado. La carne, en este sentido, es la vida que se opone a Dios, es una mentalidad o un estilo de vida que se complace solamente en lo sensible, en lo puramente corporal.

No se trata, como es para los gnósticos, de un alma caída en un cuerpo, sino de una existencia parcial. No es que Pablo condene el cuerpo, sólo considera que vivir en torno a él trae consigo una reducción de lo humano a su simple sobrevivencia animal, mientras que tenemos la opción de una vida más rica, semejante a Dios, en la que elegimos la libertad. La opción por la carne implica una vida centrada en la codicia, que respeta la Ley del mundo y, sin embargo, actúa de forma injusta. A esto, Pablo opone la vida del espíritu, una vida de libertad y de creación, lo que nos hace semejantes a Dios.

...las obras de la carne son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones, disensiones, envidias, embriaguez, orgías y cosas semejantes sobre las cuales os prevengo, como ya os previne, que quienes hacen tales cosas no heredarán el Reino de Dios. En cambio, el fruto del espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí, contra tales cosas no hay ley. Pues los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias (Ga. 5, 19-24).

La carne significa vivir corporalmente de acuerdo con lo que Spinoza llama “pasiones tristes”, es “ser-para-la-muerte”. “Si vivís según la carne, moriréis” (Rom. 8, 14). En cambio, vivir según el espíritu es renovarse en Cristo a través del amor, a sí mismo y al prójimo, querer formar una comunidad nueva que encarne

---

<sup>5</sup> Idea propuesta por Frank Ruda en: “Remembering the Impossible: For a Meta-Critical Amnesia of Communism” en Žizek, Slavoj (Ed.), *The Idea of Communism 2*, New York, Verso, 2012.

el Espíritu Santo y que busque la Justicia, que viva según una Idea. Vivir según el espíritu implica participar de la eternidad al encarnar corporalmente una Idea eterna y, por ello, ser más que un mero cuerpo o individualidad cerrada, significa abrirse y superar el narcicismo primordial para ser lo que Badiou llama “un Sujeto fiel”.

Un sujeto que vive según el espíritu es un sujeto que se autoriza sólo de sí mismo y que, por ello mismo, no sigue la ley, sino que la supera llevándola a su plenitud. Como bien ha visto Lacan, la maximización del goce destruye ese mismo goce y lo subvierte. El imperativo de ¡Goza! vacía el propio goce y lo deja sin contenido, por ello, si Dios no existe todo está prohibido, faltan las coordenadas de referencia que nos permiten gozar y todo se vuelve tan sólo una amenaza a la salud. Quien vive según el espíritu, en cambio, puede gozar, ya que sus actos se autorizan desde el amor, conoce la verdadera libertad que surge de la disciplina y del trabajo duro, a la vez que de un proyecto en común basado en el amor al prójimo y con miras a establecer una sociedad con justicia. La verdadera libertad exige compromiso, trabajo duro, disciplina y organización. A esto se refiere el comunismo y, por ello, Pablo es un representante de esta hipótesis.

Para Pablo, no son problema los “deslices de la carne” individuales, sino las faltas que se cometen en cumplimiento pleno de la Ley. Siguiendo a Franz Hinkelammert,<sup>6</sup> podemos distinguir entre los pecados y *el* pecado. El pecado son las faltas concretas en torno a la ley, las veces en que nuestra parte carnal toma el control y dejamos que nuestro deseo se desborde sin control, cuando cedemos a él. Se puede identificar con lo que Žižek llama “violencia subjetiva”. En cambio, *el* pecado es la falta que se realiza en pleno cumplimiento de la Ley, lo podemos identificar con la violencia que Žižek llama “sistémica”.

Para Pablo, los peores pecados o faltas son las que se cometen en plena legalidad, pero, siguiendo al filósofo Enrique Dussel, sin legitimidad, que causan daño y sufrimiento mientras no infringen ninguna Ley. El pecado es aquel que sigue la ley del mundo, que en nuestro tiempo podemos identificar con la ley del mercado que trae consigo una voraz competencia entre los seres humanos, explotación del hombre por el hombre, al sólo basarse en la maximización de ganancias, en la ley del más y más dinero. El pecado sucede cuando una banda de ladrones detentan el poder y, por ello, la ley y, amparados en ella, dedican su vida a la carne y a la codicia, sin importar la miseria y sufrimiento que dejen a su paso. Se trata del alejamiento al amor al prójimo, de sacrificar a nuestros semejantes en aras de alimentar al ídolo, al fetiche, que es para nosotros el Capital. Cuando la ley acarrea muerte, explotación y destrucción a su paso, ésta se encuentra fetichizada y debe corregirse. Una situación de pecado generalizado es cuando la Ley empodera al pecado.

---

<sup>6</sup> *La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José de Costa Rica, Arlequín, 2010.

Podemos estar de acuerdo con Badiou en la caracterización que hace del apóstol como un “anti-filósofo”, debido a que Pablo no viene a proponer una solución racional al problema de la fetichización de la Ley, viene a proponer una solución que implica la locura, es decir, ir más allá de la racionalidad de este mundo, para fundar una nueva racionalidad y legalidad basada en los excluidos, en aquellos que la Ley del mundo sacrifica. Dice el apóstol: “¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios” (1 Co. 3:18-19). Pablo da cuenta de cómo, en términos de Badiou, ser fiel a un acontecimiento implica la locura, la sinrazón, debido a que, en tanto sujetos, es necesario alejarse de la ley del propio goce y de la propia utilidad. Significa que lo más importante para el Sujeto no es, parafraseando a Spinoza, perseverar en el propio ser, sino arriesgar ese mismo ser para ponerlo al servicio de una Idea o de Dios. Tiene que ver con dejar de lado cualquier “cálculo de probabilidades” y decidir apoyar un proceso de verdad.

La verdad para Pablo no tiene nada que ver con la adecuación de una proposición a una realidad supuestamente “objetiva”, “dada de antemano”. La verdad consiste en vivir realmente como un ser humano y no según la carne y el pecado. En este sentido, la verdad tiene que ver con “vivir-de-verdad” no durando y simplemente dándole “gusto al cuerpo” en un espiral de goce sin sentido y vano. Pablo está en concordancia con el evangelio de Juan cuando Jesús dice: “Todo el que es de la verdad, escucha mi voz” (Jn. 18: 37). Vivir “en verdad” significa compromiso, estar dispuesto a dar la vida por una causa, una Idea que excede nuestro ser. Quien vive en verdad tiene fe o, como traduce Badiou, tiene convicción. Vivir en verdad significa tener confianza en que nuestro movimiento está en lo correcto y que vamos a vencer. Como diría Mao “tenemos razón en rebelarnos.”

Apoyar un proceso de verdad también implica tener confianza en el pueblo, en los excluidos, en los marcados por el sacrificio en esta situación en que prevalece el capitalismo. Como dice Dussel:

[La fe o convicción es...] la mutua *confianza* que se continúa en el tiempo [...] como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad, convencidos de la responsabilidad solidaria en la realización de un nuevo acuerdo, contrato o alianza que legitima o *justifica* (“juzga como justo”) la arriesgada praxis en el extremo peligro del tiempo mesiánico [...] y como fuente de legitimación del *futuro* sistema.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> E. Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México, San Pablo, 2012, p. 28.

La fe o convicción consiste en saber que vamos a dislocar al sistema de forma tal que éste será transformado en beneficio de los excluidos y, por ello mismo, para hacer justicia. Se trata de la creación de un nuevo mundo a partir y dentro del mundo viejo. Así es como podemos interpretar la sentencia de Jesús en el evangelio de Juan: “Mi Reino no es de este mundo” (Jn. 18: 36). Se trata de implantar un nuevo mundo más justo; el Reino de los Cielos o el Comunismo que va a desaparecer el viejo sistema capitalista de injusticia y de explotación.

Para lograr el nuevo orden en el futuro, se requiere de la confianza y la participación de los sacrificados por el sistema, de la chusma, de la muchedumbre, ya que, como marxistas, sabemos que la historia la hacen las masas. Dice Pablo: “Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es” (1 Co. 27-28). Nótese el parecido con el verso de la Internacional, el himno comunista: *Le monde va changer de base. Nous ne sommes rien, soyons tout!* ¡El mundo va a cambiar de base. Los que somos nada, seamos todo! El cristianismo declara que todos somos hijos de Dios, de la misma manera que el comunismo declara la igualdad radical, la fraternidad de todos los seres humanos. Ser hijo de Dios era un título sólo atribuido al Emperador, el cristianismo, movimiento universal según Badiou, lo declara para todos los hombres. “Mas a todos los que le recibieron [a Jesús], a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios” (Jn. 1:12). El cristianismo, como el comunismo, declara, de una vez por todas, la liberación de todos los esclavos.

En conclusión, la experiencia cristiana es una experiencia del vaciamiento de Dios, de su desfondamiento o de su “muerte”. “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt. 27:46). De tal modo, que para la experiencia cristiana, Dios no es un principio sustancial, es una Idea a ser realizada en la tierra en forma de justicia, solidaridad, verdadera fraternidad. Se trata, como dice el título de un libro de Lévinas, *De Dios que viene a la Idea*. La segunda venida de Cristo no significa que Jesús volverá algún día de forma literal, significa que la comunidad tiene la obligación de construir en la tierra “el Reino de los Cielos”, lo que también podemos llamar comunismo, una manera de organizarse que tenga que ver con el amor al prójimo, en donde se termine con el sistema de competencia que otorga ser o existencia a quien elimina a su prójimo, a quien explota. Se trata de un sistema en que “yo soy porque tú eres”, estoy consciente de que mi realización depende de la realización de los demás y contribuyo a ella. De la misma manera, consiste en darse cuenta de que mientras permanezca un esclavo sobre la tierra todos seremos esclavos. Una comunidad de ese estilo contiene ya la presencia de Jesús, quien es para nosotros ejemplo de cómo vivir con amor: “Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt. 18: 20).

Pablo hace una caracterización correcta de lo que es vivir “la verdadera vida”, una vida comprometida, de riesgo, capaz de ser arriesgada, una vida que va más allá de su propia individualidad y es capaz de sacrificarse. El mismo Pablo enumera sus sufrimientos y martirios en la segunda carta a los Corintios. No se trata de defender “el principio vida”, ya que ésta es una lógica “de este mundo”, en nuestra era domina la biopolítica, que regula la seguridad y el bienestar de los seres humanos, mientras éstos sigan pasivos y en su condición de víctimas requieran la ayuda “humanitaria” del propio sistema. Pablo habla más bien de una lógica parecida a la del Che Guevara cuando exclama: “Donde quiera que la muerte nos sorprenda, será bien recibida mientras nuestro grito de guerra sea escuchado”.

El discurso paulino es un discurso universal de amor al prójimo, “A los débiles me hice débil, para ganar a los débiles. A todos me he hecho todo, para que por todos los medios salve a algunos” (1 Cor. 9:22). Otra vez con parecido a un pasaje de Guevara: “...Me he sentido guatemalteco en Guatemala, mexicano en México, peruano en Perú, como me siento hoy cubano en Cuba y naturalmente como me siento argentino aquí y en todos los lados...” Sin embargo, este universalismo basado en el amor, tiene su lado de violencia, la ambivalencia expresada por el Che en dos citas: “Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor.” Así como, “El odio como factor de lucha, el odio intransigente al enemigo, que impulsa más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una eficaz, violenta, selectiva y fría máquina de matar. Nuestros soldados tienen que ser así: un pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal.” Y compárese con: “No piensen que vine a traer paz a la tierra; no vine a traer paz, sino espada” (Mt. 10: 34). Como dice Zizek: “...el famoso lema de San Pablo, <<no hay hombres ni mujeres, judíos o griegos>> implica una profunda exclusión de quienes no aceptan la inclusión en la comunidad cristiana. [...] El lema cristiano <<todos los hombres son hermanos>>, sin embargo, también significa que quienes no aceptan la hermandad *no son hombres*.”<sup>8</sup>

Frente a la violencia sistémica, o mítica como la llama Walter Benjamin, que conserva la Ley, que perpetua este sistema de explotación humana, sacrificios de niños y depravación ecológica, se levanta la violencia divina, que debe ser entendida como el dicho *vox populi, vox Dei*, ya que es obra de la comunidad del Espíritu Santo que destruye el viejo sistema para instaurar uno más justo, más amoroso. La violencia divina es la violencia que surge de la disciplina de los que nada tiene, de los excluidos que tienen derecho a rebelarse. Se trata de una lucha a muerte en la que hay que dejar claro que si gana el adversario, el capitalismo, perdemos todos, porque ya no habrá planeta ni especie humana que siga resistiendo

---

<sup>8</sup> S. Zizek, *op. cit.*, p. 71.

y sobreviviendo a la ley del más fuerte, a la ley del mercado y de la ganancia máxima. En cambio, si ganamos los comunistas, ellos perderán, pero la humanidad continuará existiendo. Los primeros cristianos ya experimentaron este apocalipsis, esta dialéctica eterna entre el poder del Imperio y el poder de las masas, de la verdad del poder contra el poder de la verdad. Pablo es el poeta organizador de Pueblos y nos muestra que es necesario elegir y tomar partido ya que, como Jesús: “Yo conozco tus obras, que ni eres frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Así, puesto que eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca” (Apo. 3: 15-16). En Pablo y en todo el cristianismo encontramos todo un encomio contra esa vida animal basada en la indiferencia. Es pues preciso tomar decisiones, la carne o el espíritu, el capitalismo o el comunismo, el mundo o el Reino de los Cielos, el poder o los parias, la sabiduría o la locura, la muerte o el amor, durar o la vida verdadera.

## Hacia lo divino desde lo profano, Fe y razón en Sor Juana Inés de la Cruz

*María Emilia Kiehnle Montejano*

Sor Juana es una figura importante para la historia de México y, como le suele suceder a todo gran personaje histórico, su vida y su legado han sufrido numerosas interpretaciones y manipulaciones. De este modo, Sor Juana se nos puede mostrar en papeles tan contradictorios y controversiales como la artista rebelde anticlerical, la científica racionalista, la teóloga cuasi mística o la precursora del feminismo moderno. Todas estas figuras míticas, y en mi opinión bastante pobres y reduccionistas, han restado importancia al pensamiento auténtico y moderado de la monja jerónima.

A Sor Juana la conocemos por todo, menos por su pensamiento teológico y filosófico: la reconocemos como una gran literata, como artista, como científica, pero nunca como teóloga. Lo poco que nos enseñan de la relación de Sor Juana con la fe es que ingresó en un convento de monjas porque era la única opción que una mujer tenía en aquella época para estudiar, pero que en realidad ella era una intelectual y que las cuestiones de fe le tenían sin cuidado.

El objetivo del presente estudio es desmentir esta idea y presentar el pensamiento teológico sorjuanino y la relación indiscutible que ella encuentra entre el conocimiento racional, el estudio y la vivencia de la fe católica. Se tocarán algunos temas filosóficos, pero, sobre todo, teológicos, puesto que son de suma importancia en el pensamiento de Sor Juana, en la medida de que para ella no existe esta división entre fe y razón, o al menos no en la práctica.



Sor Juana comprende bien que la misma naturaleza humana requiere del trabajo conjunto de la fe y la razón, y explica en sus escritos la importancia que tiene el estudio de los temas profanos para poder profundizar en el conocimiento revelado.

Teniendo esto en mente, también es preciso decir que la filosofía no surge de un intelecto puro y desinteresado, sino que es resultado de conocimientos y experiencias previas. Todo pensador filosofa a partir de los problemas de su propio tiempo y circunstancias; por eso, para entender la propuesta de un autor es importante comprender el entorno, el contexto social, cultural y filosófico en el que se movía y desde el cual se planteaba preguntas. El momento histórico en el que vivió Sor Juana estaba marcado por dilemas filosóficos directamente relacionados con el problema de la conciliación entre fe y razón.

Recordemos que Sor Juana vivió en la época novohispana, pero ya en el siglo XVII, en una etapa mucho menos medieval, aunque profundamente escolástica, y bastante impregnada del pensamiento humanista renacentista. El siglo anterior, el XVI, fue el tiempo de los grandes debates filosóficos en la Nueva España, se discutían los problemas que dieron origen a la nacionalidad mexicana, la cual se consolidó posteriormente en el siglo XVII y dio lugar a un espacio para una nueva filosofía, que tomaría una herencia española y le daría un nuevo rostro. Tenemos una importante herencia de filosofía mexicana que se gestó en esta época y que, desgraciadamente, es poco estudiada hoy en día, principalmente por los mismos mexicanos.<sup>1</sup> Se puede decir que el dilema principal del siglo XVII era el de encontrar una integración entre filosofía, ciencia y religión.

La civilización española que da lugar al mundo novohispano estaba marcada por un cristianismo fuertemente conmocionado por el humanismo clásico y la Reforma protestante. Los españoles venían de una sociedad fracturada y tambaleante y veían a América como la promesa de un renacimiento del cristianismo primitivo. En su artículo “Una lectura aristotélica de la Nueva España”, Héctor Zagal escribe:

La dialéctica de la conciencia estaba presente en Europa mucho antes de que Colón llegase a estas tierras. En este sentido, el eje sobre el cual se había levantado la cultura medieval estaba herido de muerte. El pensamiento del esplendor novohispano se inspira en Trento. Por ello -por provenir de Trento- carece del optimismo y candidez del primer Renacimiento; el católico novohispano está preocupado siempre por al ortodoxia y la fidelidad. No vaya a repetirse en estas tierras otra herejía.<sup>2</sup>

El Nuevo Mundo planteaba nuevos retos a una escolástica que había tenido la experiencia de un Lutero. Se buscaba encontrar una conciliación entre lo indígena

---

<sup>1</sup> Cfr. Virginia Aspe: *Las aporías fundamentales del período novohispano*, México, CONACULTA, 2002, p. 99.

<sup>2</sup> Cfr. Héctor Zagal; “Una lectura aristotélica de la Nueva España” en *Tópicos*, no. 22, 2002, p. 129.

y lo cristiano, sin caer en herejías. Por eso era tan importante delimitar hasta dónde el hombre podía conocer con su propia razón y en dónde empezaba a requerir de la iluminación de la revelación para conocer la verdad.

Dos de las principales influencias en la teología y filosofía de Sor Juana que estudiaron este tema fueron Tomás de Aquino y Francisco Suárez, pensador de la Escuela de Salamanca. También la sociedad novohispana estaba muy influenciada en general por el pensamiento jesuita. Los principales problemas que preocuparon a los jesuitas criollos del siglo XVII fueron la relación entre gracia y libertad y la autonomía de la persona en el ejercicio de su libre arbitrio, dentro de lo cual entraba la importancia de los alcances de la razón en relación con la fe.

Los jesuitas hacían mucho énfasis en que el centro del catolicismo era la Encarnación. Si Dios se encarna, entonces el cuerpo y el mundo físico adquieren una importancia relevante. La religión no trata de un mundo aparte y lejano, meramente espiritual, sino que tiene que ver con una profunda afirmación de la carne.

Cristo se hizo hombre y vino a la Tierra, lo cual muestra la importancia de los seres humanos y del cuerpo. El hombre es semejante a Dios porque es racional y libre, y precisamente es la libertad la que permite que la salvación se lleve a cabo: los hombres tienen la capacidad de aceptar salvarse o no. Esto no significa negar la gracia. Los jesuitas aceptaban la necesidad del auxilio de la gracia para la salvación de los hombres, pero también era necesaria la voluntad de los mismos para que ésta pudiera darse eficazmente, conforme al plan divino.

Otra influencia importante para el pensamiento de Sor Juana fue la teología positiva, la cual proponía un regreso a las Escrituras y a la doctrina de los Padres de la Iglesia frente al racionalismo de la escolástica tomista. La teología tomista hacía uso del silogismo demostrativo, pero la corriente positiva consideraba que eso era demasiado abstracto, por lo que proponía que el análisis de los libros sagrados debía apoyarse en los conocimientos de las ciencias auxiliares, como se sabe que lo hacía Sor Juana. Una corriente que no deja del todo la racionalidad del tomismo, pero también propone ver quién es el que habla en un texto de las Sagradas Escrituras, entender las personalidades de los autores a través de los cuales habla Dios y conocer un poco de historia para poder contextualizar.

Esta búsqueda del conocimiento y de la formación racional no sólo fue un problema teórico para Sor Juana, sino que fue una actitud que marcó la vida entera de la monja jerónima. Desde niña mostró una enorme disposición al aprendizaje y al estudio. A los cuatro años ya sabía leer y a los ocho ya componía versos. Durante esta época escribió su primera obra: una loa eucarística que no se conserva en nuestros días.

Al llegar a México, Sor Juana provocó la admiración de la gente por su ingenio y su memoria a tan corta edad. En la “Respuesta a Sor Filotea”, ella misma relata cómo aprendió gramática latina en tan sólo veinte lecciones, “no por falta de empeño, sino por falta de más gramática que se le enseñara”, como dice Ezequiel Chávez, biógrafo de la monja.

Más grande, entrando a la adolescencia, fue nombrada dama de honor de la virreina, Marquesa de Mancera, y vivió varios años en la corte, en donde alcanzó fama por su inteligencia y su belleza física. A la edad de quince años, más o menos, fue sometida a un examen por parte de cuarenta literatos cortesanos y doctores universitarios, y salió airosa de tal prueba. El Padre Calleja escribió, veintisiete años después de este suceso, muerta ya Sor Juana, que el marqués de Mancera aún recordaba este suceso con admiración. Dice Calleja que “no cabe en humano juicio creer lo que vio; que a la manera de un Galeón Real se defendería de pocas chalupas que lo embistieran, así se desembarazaba Juana Inés de las preguntas, argumentos y réplicas que tantos, cada uno en su clase, le propusieron.”<sup>3</sup>

En agosto de 1667, Sor Juana Inés dejó la corte y entró al convento de San José de la orden de las Carmelitas descalzas. Se ha especulado mucho acerca de la razón por la cuál tomó esta decisión. Se ha dicho que Sor Juana eligió un convento porque era un lugar propicio para el estudio o incluso por huir de un desengaño amoroso. Octavio Paz dice que esta última interpretación surge por el error de leer con ojos románticos un texto barroco. Sor Juana escribió sobre el amor y los galanteos de la corte, pero sus versos no pueden tomarse como un documento personal. También se ha afirmado que Sor Juana escogió la vida religiosa por auténtica vocación.

Ciertamente era una católica sincera, pero tampoco podemos olvidar que en esa época la vida religiosa era tan sólo una opción más para obtener sustento económico y respetabilidad social, y no necesariamente tenía que ver con un llamado divino. La misma Sor Juana, al dar la razón de su entrada al convento, no habla de un llamado de Dios, sino que se limita a asegurar que era lo más decente que podía hacer para su salvación, dada la repugnancia que sentía hacia el matrimonio.

Sin embargo, Sor Juana no soportó la estricta disciplina de las Carmelitas y tuvo que abandonar el convento por “razones de salud”. Posteriormente entró al convento de Santa Paula de las jerónimas, el cual formaba parte de la alta sociedad mexicana y en donde el trabajo no era tan duro. Allí tomó los votos en 1669, cuando tenía dieciocho años.

---

<sup>3</sup> Ezequiel A. Chávez, *Sor Juana Inés de la Cruz. Ensayo de psicología*, México, Porrúa, 1975, p. 11.

Tuvo la tarea de llevar la contabilidad del convento y constantemente recibía visitas de personalidades ilustres, entre las que se encontraban los marqueses de Mancera, el arzobispo-*virrey* Fray Payo Enríquez de Ribera y los condes de Paredes, grandes amigos de la monja y quienes publicaron sus obras en España. Además, iban a verla muchas otras personas que le encargaban escritos y versos. Sin embargo, Sor Juana prefería dedicarse al estudio y a la lectura. Llegó a tener una colección de 4000 libros en su celda, además de varios artefactos científicos que muestran el interés que tenía por las ciencias naturales, la astronomía y las matemáticas, entre áreas del conocimiento.

En 1686 termina el *virreinato* de los condes de Paredes y regresan a España, quedando Sor Juana sin la protección que éstos le brindaban. Cuatro años antes, Francisco Aguilar había sido nombrado arzobispo en México y veía con malos ojos que una monja tuviera tanta fama, por lo que presionó a su confesor, el padre Núñez de Miranda, para que la controlara y le prohibiera escribir. Incluso llegó a proponer su excomunión, la cual nunca se llevó a cabo, pero Sor Juana comenzó a tener problemas con su padre espiritual.

En 1690 el obispo de Puebla, don Manuel Fernández de Santa Cruz, publica la famosa “Carta Atenagórica” de Sor Juana, pero sin su permiso; dicha carta era un texto privado de Sor Juana, donde establece una crítica a un sermón de un sacerdote portugués, al jesuita Antonio de Vieyra. En este sermón, conocido como “el mandato”, el padre Vieyra se pregunta cuál es la mayor fineza que heredó Cristo al ser humano. Vieyra dice que es la Eucaristía. En la “Carta Atenagórica”, Sor Juana dirá que es la libertad, pues la mayor fineza de Cristo es no dejar mandato alguno. Aquí se ve la influencia jesuita de Sor Juana en el tema del papel de la libertad humana para la salvación.

Entonces, el obispo de Puebla publica la Carta Atenagórica y le anexa una crítica que él hace a Sor Juana con el pseudónimo de Sor Filotea de la Cruz, en donde reprueba el atrevimiento de Sor Juana y expone que una monja no tiene por qué escribir sobre teología ni dedicarse a las letras profanas. Sor Juana se enoja y escribe la “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz”, documento en donde se defiende y explica que el deseo de saber no es malo ni contradictorio con la piedad religiosa, y al respecto dice:

...el fin al que aspiraba era a estudiar Teología, pareciéndome menguada inhabilidad, siendo católica, no saber todo lo que en esta vida se puede alcanzar, por medios naturales, de los divinos misterios; y que siendo monja y no seglar, debía, por estado eclesiástico, profesar letras; y más siendo hija de un San Jerónimo y de una Santa Paula, que era degenerar de tan doctos padres ser idiota la hija. ...Con esto proseguí, dirigiendo siempre, como he dicho, los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las

ciencias y artes humanas; porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aún no sabe el de las ancilas?<sup>4</sup>

Sor Juana defendía que la vida religiosa no excluía necesariamente la vida mundana, para ella, el hombre es un ser que junta ambas realidades, la física y la espiritual.

La “Respuesta a Sor Filotea” es una carta en donde Sor Juana muestra un enorme conocimiento de las escrituras y mucha elocuencia, sin embargo, al estar escrita en un tono tan rebelde, sarcástico e irónico, el texto desató una gran polémica y le causó muchos problemas disciplinarios a la monja. Por esta situación es que se desató el mito de que Sor Juana era una rebelde librepensadora que se peleó con la Iglesia, pero la realidad es que después de este episodio, Sor Juana no se peleó con nadie, sino que decidió optar por la prudencia, se sometió y regresó con su confesor. Escribió varios documentos en los que reitera sus votos y se arrepiente de haber causado tanto escándalo.

Sor Juana era una católica fiel, tal vez no haya tenido una vocación tan clara para la vida religiosa, pero era profundamente creyente y sí le preocupaba ser una persona coherente con su fe. Su pleito no era poner a la razón por encima de la religión, sino al contrario, todos sus problemas fueron por insistir en que no se debía hacer una división entre el pensamiento profano y el teológico. Para ella era ilógico despreciar a la razón, porque ésta es lo que distingue al ser humano de los demás seres y lo que lo hace semejante a Dios. En su “Respuesta a Sor Filotea”, escribe: “desde que me rayó la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas represiones -que he tenido muchas-, ni propias reflejas -que he hecho no pocas-, han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí.”<sup>5</sup> Es decir, no se puede renunciar a la razón aunque uno quiera, puesto que nuestra naturaleza ya es racional, porque así la hizo Dios.

En el transcurso de su vida en el convento, Sor Juana Inés fue duramente reprendida por dedicarse tanta a los estudios de filosofía y como a la elaboración de versos profanos en lugar de dedicarse a rezar, como era lo “propio de una monja”. Como ya se mencionó, en la “Respuesta a Sor Filotea”, Sor Juana se defiende argumentando que sus estudios de las ciencias y las artes van dirigidos al estudio y comprensión de los Libros Sagrados. En sus textos en prosa es recurrente la idea de que el estudio profano y la vida piadosa no son contradictorios, puesto que el hombre puede alcanzar su salvación también por medio del conocimiento intelectual, sin eliminar la necesidad de la gracia. Así, en su Autodefensa espiritual, dirigida a su confesor Antonio Núñez de Miranda, la monja jerónima escribe:

---

<sup>4</sup> Sor Juana Inés de la Cruz: “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz” en *Primero Sueño y otros escritos*, México: FCE, 2006, p. 239.

<sup>5</sup> Sor Juana Inés de la Cruz: *ibíd.*, p. 237.

¿Las letras estorban, sino que antes ayudan a la salvación? ¿No se salvó San Agustín, San Ambrosio y los demás Santos Doctores? Y Vuestra Reverencia, ¿no piensa salvarse? (...) ¿No es Dios como Suma Bondad, Suma Sabiduría? Pues, ¿por qué ha de serle más acepta la ignorancia que la ciencia? Sálvese San Antonio con su ignorancia santa, norabuena, que San Agustín va por otro camino y ninguno va errado.<sup>6</sup>

Por otro lado, en su poema *Primero Sueño* se puede ver este afán de Sor Juana por unir lo sagrado con lo profano, ser religiosa no le impide tocar temas filosóficos ni citar a autores paganos, pues la verdad es verdad, dígala quien la diga. En la *Autodefensa espiritual*, se puede identificar la influencia del humanismo renacentista en Sor Juana, este afán por rescatar lo valioso de los pensadores paganos.

¿Por qué en mí es malo lo que en todas fue bueno? ¿Sólo a mí me estorban los libros para salvarme? Si he leído los poetas y oradores profanos (descuido en que incurrió el mismo Santo [refiriéndose a San Jerónimo]) también leo los Doctores Sagrados y Santas Escrituras, de más que a los primeros no puedo negar que les debo innumerables bienes y reglas del bien vivir. Porque, ¿qué cristiano no se corre de ser iracundo a vista de la paciencia de un Sócrates gentil? ¿Quién podrá ser ambicioso a vista de la modestia de Diógenes cínico? ¿Quién no alaba a Dios en la inteligencia de Aristóteles? Y en suma, ¿qué católico no se confunde si contempla las virtudes morales en todos los filósofos gentiles?<sup>7</sup>

Sor Juana cumplía con sus obligaciones en el convento, sin embargo, el padre Núñez consideraba que lo hacía con tibieza, pues le interesaban más otras cosas. No le molestaba que fuera una mujer estudiosa ni que escribiera poesía (él mismo le mostraba con frecuencia a Santa Teresa como modelo de monja santa y sabia, y la impulsaba a estudiar y a escribir), sino los temas profanos a los que daba prioridad sobre los religiosos y a la fama y al contacto abierto que mantenía con gente de la corte y del mundo intelectual.

Francisco de la Maza, estudioso de la historia de Sor Juana, señala que entre más crecía la fama de la poetisa, muchas monjas comenzaron a desobedecer la disciplina de los monasterios y acudían constantemente a visitas en las rejas y en los tornos con “sujetos que las inquietaban y distraían de los intereses meramente religiosos y del cumplimiento de sus deberes monásticos.”<sup>8</sup> Con esto no pretendo sugerir que Sor Juana se viera con un “sujeto inquietante” en las rejas del convento, pero sí es cierto que mantenía constante correspondencia y visitas de personas importantes de la corte, como ella misma lo cuenta en la “Respuesta a Sor Filotea”.

---

<sup>6</sup> Sor Juana Inés de la Cruz: “Autodefensa espiritual” en *Primero sueño y otros escritos*, México: FCE, 2006, p. 227.

<sup>7</sup> Sor Juana Inés de la Cruz: *ibíd.*, p. 226.

<sup>8</sup> Cfr. Josefina Muriel: “Sor Juana y los escritos del Padre Núñez de Miranda” en *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando: homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*, México: El Colegio de México, 1997, p. 74.

En la Autodefensa Espiritual de Sor Juana se ve claramente que la personalidad e intereses de la poetisa chocaban constantemente con el ideal monástico de su confesor. En dicha carta, la monja le escribe que no hay un sólo camino para la salvación y que su vocación al estudio y a la creación literaria no lastima a nadie ni le impide el ejercicio de sus obligaciones espirituales. Le insiste en que ella es de ese modo porque Dios la hizo así y no puede evitar tener esa inclinación al saber. También le asegura que ella es monja porque quiso serlo, incluso antes de conocerlo a él.

Una de las partes que me parecen más interesantes de la carta es cuando ella le dice que sus represiones y amenazas no la persuaden, pues en cuestiones de religión se persuade, pero no se manda. No se puede obligar a nadie a ser santo, pues, como bien dice Sor Juana: "...los preceptos y fuerzas exteriores, si son moderados y prudentes, hacen recatados y modestos, si son demasiados, hacen desesperados; pero santos, sólo la gracia, y el auxilio de Dios saben hacerlos".<sup>9</sup>

En estas líneas se ve la defensa de Sor Juana por la libertad y la conciencia personal. Más adelante continúa escribiendo:

Si es mera caridad, parezca mera caridad, y proceda como tal, suavemente, que el exasperarme, no es buen modo de reducirme, ni yo tengo tan servil natural que haga por amenazas lo que no me persuade la razón, ni por respetos humanos lo que no hago por Dios, que el privarme yo de todo aquello que me puede dar gusto, aunque sea muy lícito, es bueno que yo lo haga por mortificarme, cuando yo quiera hacer penitencia; pero no para que Vuestra Reverencia lo quiera conseguir a base de represiones...<sup>10</sup>

Estas duras palabras van marcando el surgimiento de una autonomía del fiel con respecto a la autoridad religiosa. Al reclamarle a su confesor, Sor Juana está mostrando su convicción de que la relación con Dios es personal y que, aunque se pueden tener intermediarios para que guíen y ayuden a los fieles a conseguir su salvación, "en querer, más que en saber, consiste en salvarse, y esto más estará en mí que en el confesor", concluye la monja. De nuevo, es la libertad la que nos permite salvarnos, pues únicamente el individuo puede decidir si acepta a Dios o no.

Por esto es tan importante el papel de la razón en la fe, porque, si la salvación es una cuestión íntima y personal, ¿de qué sirve que yo "me porte bien" y haga todo lo que se espera que haga como católico si no lo entiendo ni profundizo en ello? ¿Qué tanto me estoy enfocando realmente en mi salvación si ni siquiera la entiendo del todo?

---

<sup>9</sup> Sor Juana Inés de la Cruz: "Autodefensa espiritual" en *Primero Sueño y otros escritos*, México: FCE, 2006, p. 227.

<sup>10</sup> Sor Juana Inés de la Cruz: *ibíd.*, p. 228.



La libertad también le sirve a Sor Juana para hablar de la igualdad de la especie humana. Los indios son libres porque comparten la misma naturaleza con los españoles, pero también se aplica al caso de las mujeres. La jerónima se queja amargamente con su confesor porque éste la reprendió y le dijo que no era propio de una monja querer igualarse con los hombres. A esto Sor Juana le responde que entiende que no es bien visto que una mujer curse estudios públicamente, porque esto ocasionaría familiaridad con los hombres, lo cual no es “decente a la honestidad de una mujer”, según sus propias palabras. Pero esto no significa que cualquier tipo de estudio les esté vedado:

...pero los privados y particulares estudios, ¿quién los ha prohibido a las mujeres? ¿No tienen alma racional como los hombres? Pues, ¿por qué no gozará el privilegio de la ilustración de las letras con ellos? ¿No es capaz de tanta gracia y gloria de Dios como la suya? Pues, ¿por qué no será capaz de tantas noticias y ciencias, que es menos? ¿Qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia, qué dictamen de la razón hizo para nosotras tan severa ley?<sup>11</sup>

Aquí Sor Juana señala que la limitación en los estudios de la mujer se da por una cuestión social; su confinamiento se debe a que no es bueno que las mujeres pierdan los atributos propios de su sexo compitiendo con los hombres, no a que no tengan la capacidad intelectual para hacerlo. Teológica y antropológicamente, los hombres y las mujeres tienen las mismas capacidades intelectuales y la misma autonomía para alcanzar la salvación. Más adelante continúa:

¿No estudió Santa Catarina, Santa Gertrudis, mi Madre Santa Paula, sin estorbarle a su alta contemplación, ni a la fatiga de sus fundaciones saber hasta griego? ¿El aprender hebreo? ¿Enseñada de mi Padre San Jerónimo, el resolver y entender las Santas Escrituras, como el mismo Santo lo dice?<sup>12</sup>

En este fragmento se ve cómo Sor Juana defiende al mundo profano o “laico”, como le llamaríamos ahora. Ella considera que los filósofos paganos ayudaron para la verdad cristiana y que el conocimiento de otras ciencias auxiliares favorece al entendimiento de la teología. No hay división entre la Iglesia y el mundo laico, por lo que ella puede hacer versos de temas profanos sin que eso implique faltar a sus votos o a sus obligaciones como monja. No por haber entrado al convento tiene que excluirse de las cosas del mundo.

También es relevante que promueva el estudio del griego y del hebreo, pues hay un fomento a la interpretación de las Escrituras, lo cual tiene tintes luteranos

---

<sup>11</sup> Sor Juana Inés de la Cruz: *ibíd.*, p. 225.

<sup>12</sup> Sor Juana Inés de la Cruz: *ibíd.*, p. 226.



por la influencia de la teología positiva. Sor Juana defiende meterse directamente en la interpretación de los textos sagrados, como lo hicieron los santos. Es una idea que reafirma y desarrolla mucho más en la “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz”, e insiste en que también es favorable que las mujeres incurran en esta clase de estudios y hagan sus propias interpretaciones de las Escrituras. Por supuesto, Sor Juana reconoce que se necesita de una formación muy completa para esta clase de ejercicio y no cualquiera lo puede hacer:

...el estudiar, escribir y enseñar privadamente, no sólo les es lícito [a las mujeres], pero muy provechoso y útil; claro está que esto no se debe entender con todas, sino con aquellas a quienes hubiere Dios dotado de especial virtud y prudencia y que fueren muy provectas y eruditas y tuvieran talento y requisitos necesarios para tan sagrado empleo. Y esto es tan justo que no sólo a las mujeres, que por tan ineptas están tenidas, sino a los hombres, que con sólo serlo piensan que son sabios, se había de prohibir la interpretación de las Sagradas Letras, en no siendo muy doctos y virtuosos y de ingenios dóciles y bien inclinados; porque de lo contrario creo yo que han salido tantos sectarios y que ha sido la raíz de tantas herejías.<sup>13</sup>

Sor Juana podrá estar influenciada por la teología positiva, pero tiene muy claro que el luteranismo es una herejía. Ella reconoce la autoridad del Magisterio de la Iglesia y considera que la interpretación libre y sin ninguna clase de formación en filosofía y en las Escrituras termina en errores y malas interpretaciones. Por eso le preocupa tanto el estudio de las ciencias auxiliares, porque considera que el conocimiento teológico no debe estar desprendido de la sabiduría que pueden prestar otras fuente de conocimiento:

¿Cómo sin Lógica sabría yo los métodos generales y particulares con que está escrita la Sagrada Escritura? ¿Cómo sin Retórica entendería sus figuras, tropos y locuciones? ¿Cómo sin Física, tantas cuestiones naturales de las naturalezas de los animales de los sacrificios, donde simbolizan tantas cosas ya declaradas, y otras muchas que hay?<sup>14</sup>

Y continúa hablando de cómo la música, la aritmética, la geometría, la arquitectura, la historia y el derecho pueden asistirle en el entendimiento de las Letras Sagradas. Y concluye diciendo: “¿Cómo sin grande erudición tantas cosas de historias profanas, de que hace mención la Sagrada Escritura; tantas costumbres de gentiles, tantos ritos, tantas maneras de hablar? ¿Cómo sin muchas reglas y lección de Santos Padres se podrá entender la oscura locución de los Profetas?”<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Sor Juana Inés de la Cruz: “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz” en *Primero Sueño y otros escritos*, México: FCE, 2006, p. 259.

<sup>14</sup> Sor Juana Inés de la Cruz: *ibíd.*, p. 240.

<sup>15</sup> Sor Juana Inés de la Cruz: *ibíd.*, p. 241.

Queda claro que Sor Juana suscribía el pensamiento de la teología positiva y apoyaba el estudio de las Escrituras, de los Padres de la Iglesia y de la filosofía pagana para comprender de un modo completo, profundo y vivencial la religión católica. El racionalismo de la escolástica servía, pero tan sólo hasta cierto punto. La especulación está incompleta sin el contenido teológico unido al contenido espiritual y vital del ser humano.

Esto contradice al obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, quien le sugiere a la monja liberarse de la “esclavitud” de las ciencias humanas y ponerlas al servicio de las divinas. Por el contrario, Sor Juana piensa que el conocimiento de las ciencias humanas libera. La ignorancia es un lastre, mientras que la ciencia colabora para la salvación, por lo que es necesario estudiar desde las cuestiones del mundo para entender mejor la obra de Dios.

Queda claro entonces que la armonía entre fe y razón no es una cosa extra o secundaria que se puede hacer por deporte intelectual: para los católicos es de hecho una cuestión vital. En nosotros está la responsabilidad de nuestra propia formación, integralmente humana; en nosotros está la posibilidad de nuestra propia salvación.

## **Bibliografía:**

DE LA CRUZ, Sor Juana Inés, *Primero Sueño y otros escritos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006. (Prólogo, bibliografía y notas de Elena del Río Parra).

ANCHONDO Pavón, Sandra (compiladora), *Historia y destino de la filosofía clásica novohispana. Un recorrido a través de sus pensadores y de sus textos*. México: Los libros de Homero, 2007.

ASPE Armella, Virginia, *Las aporías fundamentales del período novohispano*, México: CONACULTA/Hacia un país de lectores, 2002.

BEUCHOT, Mauricio, "El universo filosófico de Sor Juana" en *Memoria del Coloquio Internacional "Sor Juana y el pensamiento novohispano"*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1995.

CHÁVEZ Ezequiel A., Sor Juana Inés de la Cruz. *Ensayo de psicología y de estimación del sentido de su obra y de su vida para la historia de la cultura y la formación de México*. 3ª ed., México: Porrúa, 1975.

LÓPEZ Farjeat, Luis Xavier y ZAGAL Arreguín, Héctor: *Dos aproximaciones estéticas a la identidad nacional*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1998.

MURIEL, Josefina, "Sor Juana Inés de la Cruz y los escritos del Padre Antonio Núñez de Miranda" en *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando: homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*. México: El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, 1997.

PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. México: FCE, 1982.

XIRAU, Ramón, *Genio y figura de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: El Colegio Nacional-UNAM, 1997.

ZAGAL, Héctor, "Una lectura aristotélica de la Nueva España" en *Tópicos*, no. 22, 2002; p. 127.

# Teología





## Agradecer el pasado, vivir el presente con pasión, abrazar el futuro con esperanza

*P. Jaime Emilio Gonzalez Magaña, S. J.*

### **1. La Vida Consagrada es un Don de Dios**

El 29 de noviembre de 2013, en un encuentro que tuvo lugar en el aula del Sínodo del Vaticano, los superiores generales de los institutos de vida religiosa masculina y el Papa intercambiaron impresiones sobre el modo como las congregaciones religiosas enriquecen la vida de la Iglesia y su situación en la sociedad actual. El Santo Padre les pidió que salieran de sus «fronteras», dedicándose en primer lugar, y de modo especial, a los más excluidos de la sociedad. También dijo que para ejercer la profecía carismática deben dialogar con quienes no entienden nuestro modo de proceder. En cuanto a la formación de los religiosos, el Papa pidió evitar comportamientos hipócritas o clericales siendo personas acogedoras y humildes. Ese mismo día, el Pontífice anunció que el año 2015 sería dedicado a la Vida Consagrada. Para contrarrestar la opinión que se ha venido manifestando en algunos ámbitos eclesiales, en el sentido de que la vida religiosa no tiene ya ninguna razón de ser y, en fidelidad a su vocación de religioso jesuita, Francisco manifestó su deseo de dedicar un año a la oración y reflexión sobre el ser y quehacer de la vida religiosa, mismo que comenzó precisamente el 30 de noviembre de 2014, primer domingo de Adviento.

En la *Carta Apostólica a todos los consagrados con ocasión de la Vida Consagrada* especifica que los objetivos fundamentales de este año son:

El primer objetivo es *mirar al pasado con gratitud*. Cada Instituto viene de una rica historia carismática. En sus orígenes se hace presente la acción de Dios que, en su Espíritu, llama a algunas personas a seguir de cerca a

Cristo, para traducir el Evangelio en una particular forma de vida, a leer con los ojos de la fe los signos de los tiempos, a responder creativamente a las necesidades de la Iglesia. La experiencia de los comienzos ha ido después creciendo y desarrollándose, incorporando otros miembros en nuevos contextos geográficos y culturales, dando vida a nuevos modos de actuar el carisma, a nuevas iniciativas y formas de caridad apostólica. Es como la semilla que se convierte en un árbol que expande sus ramas [...]. Este Año nos llama también a *vivir el presente con pasión*. La memoria agradecida del pasado nos impulsa, escuchando atentamente lo que el Espíritu dice a la Iglesia de hoy, a poner en práctica de manera cada vez más profunda los aspectos constitutivos de nuestra vida consagrada [...]. *Abrazar el futuro con esperanza* quiere ser el tercer objetivo de este Año. Conocemos las dificultades que afronta la vida consagrada en sus diversas formas: la disminución de vocaciones y el envejecimiento, sobre todo en el mundo occidental, los problemas económicos como consecuencia de la grave crisis financiera mundial, los retos de la internacionalidad y la globalización, las insidias del relativismo, la marginación y la irrelevancia social... Precisamente en estas incertidumbres, que compartimos con muchos de nuestros contemporáneos, se levanta nuestra esperanza, fruto de la fe en el Señor de la historia, que sigue repitiendo: “No tengas miedo, que yo estoy contigo” (Jr 1,8)<sup>1</sup>.

Con este motivo, el 26 de febrero de 2014, tuvo lugar la presentación de la Carta *Alegraos*, que especifica:

El *incipit* de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* resuena, en la línea del magisterio del Papa, con una sorprendente vitalidad: llama al admirable misterio de la Buena Noticia que, acogida en el corazón, transforma la vida. Se nos narra la parábola de la alegría: el encuentro con Jesús enciende en nosotros la belleza primigenia, esa belleza del rostro que irradia la gloria del Padre (cf. 2 Cor 4,6), cuyo fruto es la alegría<sup>2</sup>.

El Cardenal João Braz de Aviz, Prefecto de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, explicó que este año está pensado en el contexto de los cincuenta años del Concilio Vaticano II y, en particular, de los 50 años de la publicación del decreto conciliar *Perfectae caritatis* sobre la renovación de la vida consagrada y afirmó «queremos que este

---

<sup>1</sup> S. S. FRANCISCO. *Carta Apostólica a todos los consagrados con ocasión del año de la Vida Consagrada*. Vaticano, 21 de noviembre 2014, fiesta de la Presentación de la Santísima Virgen María.

<sup>2</sup> CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. «*Alegraos*». *Palabras del Magisterio del Papa Francisco. Carta circular a los consagrados y consagradas hacia el año dedicado a la Vida consagrada*. (Prot. n. Sp.R. M 1/2014).

año sea una ocasión para recordar “con memoria grata” este pasado reciente. Este es el primer objetivo del Año de la Vida Consagrada». Enfatizó la importancia de «que los consagrados y consagradas abracen “al futuro con esperanza”, conscientes de que el momento actual “es delicado y fatigoso” y que la crisis que atraviesa la sociedad y la misma Iglesia toca plenamente a la vida consagrada.

Esta esperanza no nos ahorra, y de esto son muy conscientes los consagrados, “vivir el presente con pasión”, y este es el tercer objetivo del Año... que será un momento importante para “evangelizar” la vocación propia y dar testimonio de la belleza de la “*sequela Christi*” en las múltiples formas en que se desarrolla nuestra vida. Los consagrados recogen el testigo que les dejaron sus fundadores y... quieren despertar al mundo con su testimonio profético y... su presencia en las periferias existenciales de la pobreza y el pensamiento como pidió el Papa Francisco a los Superiores generales<sup>3</sup>.

Por su parte, Mons. José Rodríguez Carballo, O.F.M., Secretario del Dicasterio, explicó que este año especial comenzaría en coincidencia con el aniversario de la constitución conciliar *Lumen gentium*. Indicó, asimismo, que la inauguración oficial sería el 21 noviembre, Jornada Mundial “*Pro orantibus*”. Ese mismo día tendría lugar una asamblea plenaria de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica con el tema: *El novum en la vida consagrada a partir del Vaticano II*. El Año de la Vida Consagrada concluirá con la celebración de los cincuenta años del decreto *Perfectae caritatis*. El Dicasterio publicará cada cuatro meses una circular sobre temas relativos a la vida consagrada. La primera, como ya hemos dicho, firmada el 2 de febrero, fue dedicada al magisterio del Santo Padre sobre la vida consagrada con el título *Alegraos*. Los días 8 y 9 de marzo, la Pontificia Universidad Antonianum de Roma fue sede del simposio sobre gestión de bienes patrimoniales y económicos por parte de los religiosos<sup>4</sup>. Para las religiosas contemplativas se están organizando algunas iniciativas acordes con su forma de vida, como la “Cadena mundial de oración entre los monasterios”. Mons. Rodríguez informó además de algunos documentos que está preparando la Congregación. Así, en estrecha colaboración con la Congregación para los Obispos y siguiendo el mandato del Santo Padre, se está revisando el documento *Mutuae relationes* sobre las relaciones entre los obispos y los religiosos en la Iglesia; siempre por mandato del Papa se procederá a la actualización de la instrucción *Verbi Sponsa*, que trata de la autonomía y de

---

<sup>3</sup> BRAZ DE AVIZ, João Cardenal. Conferencia de Prensa en la Presentación del Año de la Vida Consagrada. Ciudad del Vaticano, 31 de enero de 2015.

<sup>4</sup> Cf. BRAZ DE AVIZ, João Cardenal. Lettera circolare *Linee orientative per la gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica*. Ciudad del Vaticano, 2 agosto 2014, en *Santa Maria degli Angeli alla Porziuncola*.



la clausura de las religiosas enteramente contemplativas. Otro documento en preparación tratará de la vida y la misión de los religiosos, mientras que un cuarto abordará la cuestión de la gestión de bienes por parte de los consagrados para ofrecer líneas y orientaciones en las complejas situaciones que se presentan en este ámbito. Por último, durante el Año de la Vida Consagrada se espera del Papa una nueva Constitución Apostólica sobre la vida contemplativa en lugar de la actual «*Sponsa Christi*», promulgada por Su Santidad Pío XII en 1950.

Por lo que se refiere a eventos especialmente programados para la reflexión en este año, Mons. Rodríguez Carballo ha informado que entre las actividades oficiales más importantes del “Año de la Vida Consagrada” se encuentran las siguientes: 1) El primer domingo de Adviento, tendría lugar la apertura y se clausurará el 26 de febrero de 2016, en la fiesta de la Presentación del Señor. 2) Del 22 al 24 de enero de 2015, en el contexto de la semana de oración por la unidad de los cristianos, se realizará un encuentro ecuménico con la participación de algunas comunidades de vida consagrada en otras confesiones cristianas. 3) Del 8 al 11 de abril de 2015, se ha organizado un congreso para formadores. 4) Del 23 al 26 de septiembre de 2015, se llevará a cabo un congreso para los jóvenes consagrados. 5) Del 18 al 21 de noviembre de 2015 habrán de organizarse diferentes reuniones sobre cada una de las formas de consagración, como la contemplación en un monasterio, la espiritualidad apostólica, los institutos seculares, etc. 6) Del 28 de enero al 1 de febrero de 2016, se prepara un Simposio sobre la Vida Consagrada.

El Dicasterio de la Santa Sede no ha hecho otra cosa que hacerse eco del modo como el Santo Padre ha destacado la importancia que la Iglesia da a quienes han acogido la vocación de seguir a Jesús de cerca observando los consejos evangélicos. Así mismo, ha señalado algunos puntos nucleares del significado de la vida religiosa, recomendó darlos a conocer y manifestó que:

Todos hemos sido llamados a ofrecernos al Padre con Jesús y como Jesús, hacer de nuestra vida un don generoso en la familia, en el trabajo, en el servicio de la Iglesia, en las obras de misericordia. Entretanto, tal consagración es vivida de una manera particular por los religiosos, monjes, laicos consagrados, que tras profesar los votos pertenecen a Dios de manera plena y exclusiva. Esta pertenencia al Señor permite a quienes la viven de manera auténtica, ofrecer un testimonio especial del evangelio del reino de Dios. Totalmente consagrados a Dios, se encuentran enteramente entregados a los hermanos, para llevar la luz de Cristo allí donde las tinieblas son más densas y para difundir la esperanza en los corazones que perdieron la confianza. Las personas consagradas son el signo de Dios en los diversos ambientes de la vida, son la levadura para el crecimiento de una sociedad más justa y fraterna, profecía de compartir con los pequeños

y los pobres. Así entendida y vivida, la vida consagrada nos aparece realmente como es: ¡un don de Dios!<sup>5</sup>

Asimismo, con el propósito de que la celebración no se quede en un mero elenco de actividades por profundas, interesantes y bien organizadas que pudieran ser, este año está previsto como un tiempo de conversión y de gracia. En este sentido, el 8 de septiembre próximo pasado fue publicada la Carta *Escrutad*, que tiene como objetivo responder a las indicaciones del Santo Padre que nos invita a ser “Iglesia en salida”<sup>6</sup> siguiendo la lógica de la libertad<sup>7</sup>. Nos invita -además- a dejar atrás “una Iglesia mundana bajo ropajes espirituales o pastorales” para respirar «el aire puro del Espíritu Santo que nos libera de estar encerrados en nosotros mismos, escondidos en una apariencia religiosa vacía de Dios. ¡No nos dejemos robar el Evangelio!»<sup>8</sup>. Un punto en el que la segunda carta preparatoria insiste es el de la santidad de la vida consagrada por lo que es necesario:

Escutar los horizontes de nuestra vida y de nuestro tiempo en atenta vigilia. Escutar de noche para reconocer los signos que traen bendiciones para nuestra sequía. Vigilar atentos e interceder, firmes en la fe. Es el tiempo de dar razón al Espíritu que crea: «en nuestra vida personal, en la vida privada el Espíritu nos empuja a tomar un camino más evangélico. No oponed resistencia al Espíritu Santo. Esta es la gracia que yo querría que todos pidiéramos al Señor; la docilidad al Espíritu Santo: ese Espíritu que viene a nosotros y nos hace ir adelante por la vía de la santidad. ¡Esa santidad tan hermosa de la Iglesia! La gracia de la docilidad al Espíritu Santo»<sup>9</sup>.

## 2. La Vida Consagrada como camino a la Santidad

Como religioso y jesuita en un humilde intento por colaborar con este año de la Vida Consagrada, me ha parecido oportuno recordar algunos aspectos del significado de la “santidad”, tema que, en mi opinión, no abordamos suficientemente en nuestros días y del que ya se hablaba con insistencia en el inicio del “Año Sacerdotal”, convocado por Su Santidad Benedicto XVI el 19 de junio de 2009. Entonces se afirmaba enfáticamente que:

Tenemos que ser obreros por la construcción de la única Iglesia de Cristo, por lo cual tenemos que vivir fundadamente y fielmente la comunión de

---

<sup>5</sup> S. S. FRANCISCO. Angelus en la Plaza de San Pedro, del 2 de febrero de 2014.

<sup>6</sup> S. S. FRANCISCO. *Exhortación Apostólica Evangelii gaudium* del 24 de noviembre de 2013, 20-24.

<sup>7</sup> BRAZ DE AVIZ, João Cardenal. *ESCRUTAD*. A los consagrados y consagradas que caminan tras los signos de Dios. Hacia el Año de la Vida Consagrada. Ciudad del Vaticano, 8 de septiembre de 2014 Nacimiento de la Santísima Virgen María.

<sup>8</sup> S. S. FRANCISCO. *Exhortación Apostólica Evangelii gaudium*, Opus cit. 97.

<sup>9</sup> S. S. FRANCISCO. *No se somete al Espíritu*. Meditaciones diarias en la capilla de la *Domus Sanctae Marthae*, Roma, 16 de abril de 2013. Citado en: *Escrutad. A los Consagrados y consagradas que caminan tras los signos de Dios*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 9-10.

amor con el Papa, con los Obispos, con los cofrades, con los fieles. Tenemos que vivir la comunión con el incesante camino de la Iglesia en las entrañas del Cuerpo místico. Deberíamos poder correr mejor espiritualmente en este Año “dilatadas cuerdas” en la correspondencia a nuestra vocación por poder llegar a decir, en verdad: “ya no soy yo que vivo, pero Cristo me vive en mí” (Gal 2, 20. La santidad de los sacerdotes redunda a beneficio de todo el Cuerpo eclesial, por cuyo: fieles ordenados como incluso seminaristas, religiosos, religiosas y fieles laicos<sup>10</sup>.

## 2.1 La llamada universal a la santidad

Considerada en su puro significado formal, la *perfección* aparece como plenitud, es decir, hace referencia a algo que es perfecto en cuanto alcanza su propio fin, que es la perfección última de cada cosa. Cuando se define la perfección en orden al fin, no se trata del fin como término de la evolución real de cada ser pues, de hecho, muchos quedarían frustrados si no llegan a la plenitud que desean al llegar a la edad adulta. Se trata de un término ideal al que cada ser puede y debe llegar mediante el desarrollo de todas las virtualidades ancladas en lo más hondo de su naturaleza. Tratándose del hombre, se debe tomar en cuenta, además, el ámbito de lo moral, el sentido del bien y del mal y que no resulta siempre fácil definir su contenido, pues se debe considerar la facultad del hombre para enderezar o desviar la ruta de su existencia dentro del margen que se ofrece a la opción de su libertad. Y la dificultad se hace mayor al considerar el orden que Dios ha querido revelar y comunicar al hombre por medio de su amor. Dios se ha puesto en contacto con el hombre irrumpiendo en su historia para hablarle, le ha dado la oportunidad de entablar un diálogo con Él y ha querido comunicarle sus designios de salvación. La respuesta positiva a la llamada de Dios conduce a una insospechada perfección; la respuesta negativa provoca una eterna frustración.

Sólo en Dios se da la perfección absoluta, suprema, de la cual participan en el grado que sea todos los demás tipos de perfección en la creatura. La perfección en Dios es algo sustantivado, que se identifica con su ser eterno. En el hombre, la perfección o la suma de todas las perfecciones parciales, relativas, reflejo más o menos lejano de la perfección que es Dios es algo adjetivado. Más que de perfección humana hay que hablar de *hombres perfeccionados*, en el sentido que han llegado a término al final de su trayectoria auténtica. Lo mismo sucede con la perfección cristiana: en la persona de Cristo se encuentra sustantivada, identificada con Él, encarnada en Él pues Cristo es la *Perfección*. En cada uno de los cristianos, esta Perfección que es Cristo queda adjetivada en grados y formas diversos, así, cabe hablar de *cristianos perfectos o perfeccionados* que han llegado a la totalidad en su proceso de cristificación “hasta le medida de la talla de la

---

<sup>10</sup> PLASENCIA, Mauro. Arzobispo titular de Victoriana y Secretario de la Congregación para el Clero. 19 de junio de 2009.

plenitud de Cristo” como dice San Pablo<sup>11</sup>. En este sentido, podríamos decir que la santidad del cristiano es una “santidad de miembro” porque, siguiendo al mismo San Pablo “somos muchos, pero formamos un solo cuerpo en Cristo, miembros en reciprocidad los unos de los otros”<sup>12</sup>. La santidad cristiana va a consistir, por tanto, en actuar como miembro de Cristo.

En nuestra mentalidad, *santidad* equivale a *perfección* y el término es preferido en el uso ordinario. Para distinguirla, valdría la pena atribuir a la santidad un contenido ontológico y a la palabra *perfección* se le designa como el término del caminar moral que procede de la vida divina de la gracia y la pone en obra, al mismo tiempo que la identifica y la completa. Podríamos, pues, distinguir entre “santidad ontológica” y “santidad moral o perfección” pero indicando que son dos aspectos de la misma santidad cristiana que se condicionan mutuamente y, por lo tanto, se pueden usar indistintamente. Dentro de esta perspectiva, la *vocación* o el llamamiento que Dios dirige a cada uno de sus elegidos adquiere una resonancia personal y universal. Dios llama a cada uno por su nombre a ocupar un puesto perfectamente definido en el cuerpo místico que es la Iglesia. De este modo, cada uno de nosotros, lo mismo los fieles que la jerarquía, en el mundo o adoptando una forma de vida religiosa, tenemos una vocación divina. Todos hemos sido llamados a incorporarnos en la Iglesia y esta vocación desemboca en una vocación en la Iglesia. Estamos llamados a formar un cuerpo, que es la Iglesia misma, cuyos miembros tienen funciones diferentes pero complementarias. En ocasiones, Jesús hablaba con conocimiento de causa al asegurar que no le habían escogido ellos a Él sino al contrario<sup>13</sup>. A la hora de elegir y llamar, *toda la iniciativa* parte de Dios; invita a algunos a seguirlo de cerca como fue el caso del joven rico; en otros, no acepta a quien lo quiere seguir como el endemoniado de Gerasa. No hay que olvidar esto para poder comprender los consejos evangélicos.

La santidad, y en ella, la vocación concreta y personal de cada uno, es ante todo obra de Dios: Dios es el primero en amar<sup>14</sup>. Él predestina, llama, justifica, glorifica<sup>15</sup>; sin Él somos absolutamente impotentes en el orden sobrenatural<sup>16</sup>. Es también, complementariamente, obra del esfuerzo del hombre, que debe poner en acción todos sus recursos para conocer la voluntad de Dios sobre él<sup>17</sup> tratando de averiguar cuáles son las buenas obras asignadas por Dios en las que debe ejercitarse<sup>18</sup>. Conocida esta voluntad hay que responder, entregarse, en su misteriosa combinación en que la gracia es factor principal y la voluntad del

---

<sup>11</sup> Ef 4, 13.

<sup>12</sup> Rom 12, 5.

<sup>13</sup> Jn 15,16.

<sup>14</sup> 1 Jn 4,10.

<sup>15</sup> Rom 12,2.

<sup>16</sup> Jn 15, 5.

<sup>17</sup> Ef 5,10; Rom 12,2.

<sup>18</sup> Ef 2,10.

hombre es factor subordinado, pero libre; esta cooperación a la acción divina es también por gracia de Dios. Por todo ello, necesitamos declararnos como “siervos inútiles”, incluso después de haber hecho todo lo que nos correspondía<sup>19</sup>, pero hemos de sabernos, al mismo tiempo, “cooperadores de Dios”<sup>20</sup> que trabajamos en la edificación del Cuerpo de Cristo<sup>21</sup>. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que, en ocasiones la santidad se confunde con matices pelagianistas que exaltan el esfuerzo del hombre para santificarse como si fuera una conquista y, otras veces, se subrayan actitudes quietistas que insisten en que todo procede de Dios que no necesita de la cooperación del hombre.

Desde el punto de vista subjetivo, la perfección cristiana aparece como una realidad absolutamente personal e individualizada, condicionada por la iniciativa del llamamiento libre de Dios que invita al hombre a incorporarse al cuerpo de Cristo para ocupar en él una posición de miembro bien diferenciado. Pero también en el plano objetivo, la perfección cristiana considerada en su plenitud ideal es también algo concreto, personal: es Cristo mismo. Sólo Cristo es objetiva y absolutamente perfecto según el querer de Dios. La perfección cristiana no es un puro concepto abstracto: está personalizada en Cristo y en la prolongación de su Cuerpo místico que es la Iglesia. Incluso, lo que puede llamarse “ideal normativo” o “ideal objetivo” de la perfección cristiana como el conjunto de requisitos, de condiciones, normas medios, que sirven de puntos de referencia a cada cristiano al traducir en la vida humana diaria las exigencias divinas de su vocación- se condensa igualmente en Cristo, en su persona en su mensaje con el complemento de su Iglesia, que lo prolonga visiblemente sobre la tierra entre los hombres.

Pensar en una perfección cristiana abstracta y desencarnada, como un conjunto ideal de normas de vida cristiana, es despojarla de lo que tiene de real, de vivo y dinámico. Es convertirla en un código de obligaciones, con su correspondiente catálogo de premios y castigos, quedando al margen de los intereses vitales del hombre, como cosa exterior y casi ajena a sí mismo, sin otro mordiente que el que proviene de la viveza mayor o menor con que se presente la amenaza de castigo o el atractivo del premio. En el orden cristiano, ese conjunto de normas de perfección no son puramente cosa exterior, son algo vital, interior, inscrito de modo permanente en el corazón de los creyentes por la gracia santificante y actualizado por los impulsos y mociones del Espíritu Santo. Una concepción moralista de la perfección sobre la base exclusiva de leyes, preceptos o consejos, quedaría incompleta y sin los elementos más importantes y esenciales. El mismo intento de definir la perfección cristiana en orden al precepto de la caridad, puede

---

<sup>19</sup> Lc 17,10.

<sup>20</sup> 1 Cor 3,9.

<sup>21</sup> Ef 4,11-13.

dar lugar a un empobrecimiento y a una visión disminuida de la vocación cristiana, si no se tienen en cuenta los otros elementos esenciales.

Siempre que se considere la perfección cristiana es necesario distinguir con cuidado entre los medios de perfección y la perfección misma en su sentido pleno, en cuanto está concretizada tanto desde el punto de vista subjetivo como objetivo. Todos los medios de perfección tienen, como tales, una función puramente instrumental. Hablar de perfección de esos medios –o de los medios perfectos- resulta poco afortunado. Mejor es decir medios más o menos adecuados para conducir al fin propuesto y esto sin perder de vista que la eficacia intrínseca del instrumento, en la práctica para que sea efectiva, debe conjugarse con las capacidades del sujeto que lo emplea. La relatividad de los medios al fin en el orden práctico, al considerar el sujeto que los utiliza, no impide que pueda establecerse una jerarquía objetiva del valor de esos medios desde el punto de vista de su capacidad intrínseca de conducir al fin. Aplicado a los consejos evangélicos como medios –no únicos- de perfección o santidad cristiana, no son en el orden práctico los medios más eficaces *para todos los cristianos*, sino solo para quienes son llamados por la gracia a utilizarlos. En cambio, sabemos –porque Cristo lo ha revelado- que por sí mismos ponen en una situación especialmente apta para conseguir la perfección cristiana, sin que ellos constituyan dicha perfección.

La problemática de los preceptos y los consejos evangélicos y de los diversos estados de vida cristiana, en orden a la santidad, cae de lleno en esta dimensión instrumental, de medios. La palabra perfección en este campo no tiene siempre exactamente el mismo sentido; unas veces se toma como santidad, enfocando directa la perfección de la caridad; otras, como perfección instrumental, en cuanto constituye una causa dispositiva para la perfección de la caridad. De acuerdo con esto, es preciso estar atentos para no caer en la tentación de afirmar que no existe perfección cristiana posible sin la práctica de los consejos, sobre todo si se entienden como estructurados en determinado estado de vida. Su función en la Iglesia y en toda la vida cristiana es sumamente importante, pero no pierden su carácter esencial de instrumentalidad en orden a un fin, la perfección cristiana de cada uno, que es más importante y decisivo que los consejos evangélicos.

## **2.2 El contenido de la santidad cristiana**

En la reflexión sobre los contenidos de la perfección cristiana debemos tomar en cuenta, asimismo, la importancia creciente de la misión de los laicos en la Iglesia. Su promoción hacia una posición dinámica y relevante en las estructuras eclesiales viene determinada por una comprensión cada vez más vital del valor de su vocación. Del mismo modo, se menciona la cada vez más insistente necesidad de revalorar la santidad sacerdotal enfatizando la consagración sacramental básica de todo cristiano; la función “regia”, como libertad espiritual y como poder de gobierno; la función “profética” en lo que tiene de carisma y en lo que tiene de

actividad enseñante; la función de vida en la comunidad eclesial, construyendo entre todos el Cuerpo de Cristo según un doble movimiento complementario: desde arriba por quienes están revestidos de misión jurídica y, desde abajo, según los carismas y dones espirituales recibidos; finalmente, la función “apostólica” dentro del mandato misional que la Iglesia ha recibido de Cristo para comunicar la fe a todos los hombres.

Es necesario considerar tres aspectos de la perfección espiritual de la vocación cristiana común en sí misma. La primera viene de la naturaleza propia de la vocación cristiana inaugurada por el bautismo que asocia -en el doble nivel ontológico y operativo- al misterio de la muerte y resurrección de Cristo. La segunda, considera la radicalidad del cristianismo, que exige la donación del hombre íntegro a Dios, tal como se desprende del Evangelio y de la más pura tradición teológica condensada en el pensamiento de Santo Tomás y, la tercera viene de la realidad dogmática del *carácter sacramental* que consagra a Cristo, configura con Él e incorpora incoativamente, poniendo la base del sacerdocio sacramental de los fieles, tanto que por la “configuración del carácter” el cristiano se asimila a Cristo Sacerdote, mientras que por la “conformidad de la gracia” se asimila a Cristo-Hijo de Dios. La distinción entre la configuración producida por el carácter sacramental y la conformidad -efecto de la gracia santificante- la establece Santo Tomás cuando afirma “Todos -los bautizados- se revisten de Cristo por la *configuración del carácter* pero no por la *conformidad de la gracia*”<sup>22</sup>.

Todo cristiano queda consagrado por el bautismo a la Santísima Trinidad, debiendo en consecuencia vivir para Dios y no para sí, en una verdadera donación de sí mismo a Dios. Debe amar incondicionalmente a Cristo, de acuerdo siempre con las exigencias del Evangelio y el dinamismo interior de la gracia y de la caridad. Debe vivir en una profunda intimidad con las tres Personas de la Trinidad, mediante la incesante actualización de las virtudes infusas, sobre todo las teologales. Debe ser testigo ante el mundo de la Ciudad de Dios, dada la índole de la vida cristiana. Todas estas características se han adjudicado con cierta exclusividad a la *perfección de la vida religiosa* cuando, en realidad son esenciales a la perfección de la vida cristiana común, en la cual se incluye, por supuesto, la vida religiosa con una modalidad que le es peculiar.

### **3. Los consejos evangélicos como camino de santidad**

Los consejos de Cristo, consignados en el Evangelio están al alcance de todos los cristianos para alcanzar la santidad a que nos invita nuestra consagración bautismal. Después de que la escolástica los sistematizó, sufrieron una especie de encasillamiento que los situaba, prácticamente, en el contexto de la vida religiosa

---

22 DE AQUINO, Tomás, *Summa Theologica* III, 69, 9.



de tal modo que se ha llegado a creer que para la vida cristiana común basta la estricta observancia de los preceptos; en cambio, la perfección cristiana de los consejos evangélicos está reservada solamente a los que profesan los votos en la vida consagrada. Esto dio origen a una moral de los preceptos basada en la ley y el temor para una gran mayoría que se consideraba *inferior*; en cambio, la ley del amor, abierta a la “obligación-amor “al amor-consejo”, era más o menos exclusiva para una minoría que, en lenguaje normal vivía *la perfección evangélica*. Tampoco resulta correcto decir que hay dos formas de observar los preceptos divinos: perfectamente por medio de los consejos e imperfectamente por quienes viven *en el mundo*. Por todo este discurso, muchos fieles están todavía persuadidos de que la santidad concierne solamente a los que han hecho la profesión de los tres consejos de *pobreza, castidad y obediencia* y para ellos, sólo les resta aspirar a *la salvación*.

Es un hecho innegable que, por el hecho de haber sido bautizados, todos podemos aspirar a la santidad pues la ley de Cristo, resumida en el sermón del monte, nos asegura que ésta no puede ser facultativa, como si los consejos apuntasen a una santidad más alta o mejor<sup>23</sup>. La obligación de tender a la santidad sigue absolutamente idéntica pese al carácter facultativo de los consejos, que no añaden un plus de santidad ni marcan una meta a la que se ordenen los preceptos. Lo facultativo son los consejos y no la santidad a que apuntan. La santidad cristiana está en el doble precepto de la caridad, que no acepta límites. La gracia invita a todos a aspirar a la vida plena en el amor, pero requiriendo de cada uno una conducta proporcionada a sus fuerzas. En todos los campos de la vida cristiana hay, en efecto, una zona de consejos. Los consejos y recomendaciones del Señor, de alguna forma, conciernen a toda la vida cristiana, lo cual no quiere decir que pierdan su carácter esencialmente facultativo. Lo que sucede es que, como hace notar San Francisco de Sales, que no todos los consejos pueden, ni deben, ser practicados por cada cristiano: Dios ha dado muchos para que cada quien observe algunos:

Dios no quiere que cada uno observe todos los consejos, sino sólo los que le convienen, según la diversidad de personas, de tiempos, de ocasiones y de fuerzas, según lo requiere la caridad... Todos los consejos se han dado para la perfección del pueblo cristiano, pero no para la perfección de cada cristiano en particular, Hay circunstancias que los hacen imposibles más de una vez, otras veces inútiles, peligrosos, perjudiciales incluso para algunos”. Y añade: “podemos fácilmente practicar muchos consejos, aunque no todos juntos; Dios ha dado muchos para que cada uno pueda observar algunos, y no pasa día que se nos ofrezca alguna ocasión<sup>24</sup>.

---

23 DE AQUINO, Tomás. *Summa Theologica* I, 62, 9.

24 DE SALES, Francisco. (1954). *Traité de l'amour de Dieu*, 1, VIII, c. 6 y 9. En: Obras selectas, t. 1, II, Madrid: BAC, No. 127, 321-323; 329-332.



Otra fuente de equívocos es el modo concreto como se entienden los consejos evangélicos. Su sola mención evoca la vida religiosa y la sola mención de la pobreza, la castidad y la obediencia aparecen como un monopolio de los religiosos que viven una consagración explícita por medio de los votos. Es importante destacar que los consejos no pertenecen solamente a determinadas formas de vida cristiana y, e concreto a la vida religiosa sino que conciernen de algún modo a cualquier vida cristiana<sup>25</sup>. En este sentido se manifestó ya el papa San Juan XXIII cuando confirmó que: «Si bien no se imponen a los sacerdotes los consejos evangélicos, por la fuerza misma de su estado clerical, con todo, *para ellos lo mismo que para todos los fieles cristianos*, quedan abiertos los consejos como camino segurísimo para alcanzar la ansiada meta de la perfección cristiana»<sup>26</sup>. Lo que se ha llamado *el espíritu de los votos religiosos* parece responder casi exactamente a lo que Jesús pensaba al proponer los tres grandes consejos. No obstante, la llamada del Señor deja lugar –en las modalidades del servicio, en el desprendimiento- a un margen de flexibilidad y de libre iniciativa, que reciben alcances diferentes en los discípulos según las exigencias de interioridad y de elevación espiritual que entraña en cada uno la caridad<sup>27</sup>.

### 3.1 En la perspectiva de su obligatoriedad

Por lo que se refiere a su naturaleza íntima, Santo Tomás establece la diferencia entre *precepto* y *consejo* en que el primero “comporta una necesidad” mientras que el consejo deja sitio a “una opción que ha de hacer quien lo recibe”<sup>28</sup>. Esa necesidad de precepto mana de su conexión con el fin perseguido. Dios nos ha revelado los preceptos que dicen orden necesario a nuestro destino sobrenatural. Rechazarlos es rechazar dicho destino, con lo que eso supone de frustración total del hombre, creado por Dios y elevado al orden de la gracia con vistas a ese destino sobrenatural de glorificación eterna. La misión del precepto no es coartar el libre albedrío de la voluntad, sino aportarle luz en la búsqueda de su bien pleno y total. El precepto resulta obligatorio por determinar un vínculo necesario entre el medio escogido y el fin que se persigue, necesario también<sup>29</sup>. En cambio, la opción ofrecida por el consejo queda en el puro orden de los medios, que “no son aplicables por todos y siempre, ni son de por sí infalibles en la realización del fin”<sup>30</sup>. El carácter esencialmente facultativo del consejo lo aceptan todos, al menos en el sentido de que un consejo que obligase a todos no sería consejo. El precepto común y la ley, por esencia, cuanto a su poder de obligación, se dirigen a una comunidad. El consejo, en cambio, como tal, no sería consejo si se dirigiese

---

<sup>25</sup> TRUHLAR, C. V. (1962). *De theologia consiliorum hodierna animadversiones*. Paris: ETHL, 534.

<sup>26</sup> S. S. JUAN XXIII. *Carta Encíclica Sacerdotti nostri primordia*. 1º agosto 1959. AAS, 51, 550-551.

<sup>27</sup> Cf. MENNESSIER, A. I. (1950). *Conseils évangeliques*, D. Sp., t II. Paris: col. 1595, 1598, 1602, 1607.

<sup>28</sup> DE AQUINO, Tomás. *Summa Theologica* I-II, 108, 4.

<sup>29</sup> Cf. MENNESSIER, A. I. (1950). *Conseils évangeliques...*, Opus cit., col. 1600 y 1603.

<sup>30</sup> BOUYER, L. (1960). *Introduction à la vie spirituelle*. Tournai, 192.

a todo el mundo de manera obligatoria. Así, es de precepto la norma moral que obliga; es de consejo la recomendación moral que no obliga.

### 3.2 En la perspectiva de su contenido

En opinión de De Guibert, los consejos son susceptibles de una doble consideración: «a). “En la misma línea del precepto, línea del bien moral. El consejo consiste entonces en un acto bueno, que hace más de lo que está preceptuado, incluso levemente”. b). Considerado como un medio, como una práctica especial, que ayuda mucho –sin ser imprescindible– en la consecución de la perfección, removiendo obstáculos que la hacen difícil, aunque no imposible”». <sup>31</sup> El acento cae esta vez sobre lo que esa observancia tiene de renuncia –remover obstáculos– para crear un clima favorable al dinamismo de la caridad. Renuncia difícilmente explicable fuera del contexto de la cruz de Cristo, pues se trata de la privación de objetos positivamente buenos, mejores incluso que sus contrarios en el plano puramente humano –el casto matrimonio, los bienes exteriores que completan al hombre, la autonomía que le dignifica–. Bajo este punto de vista es como hay que considerar de preferencia los tres consejos de pobreza, castidad y obediencia. Preferencia que no es exclusividad, pues de hecho el mismo consejo participa de algún modo en ambos aspectos <sup>32</sup>.

Al apuntar en la línea del bien moral a un acto de virtud que rebasa lo preceptuado, el consejo ofrece insospechadas posibilidades a la caridad para ensanchar su dominio: la mejilla presentada al agresor <sup>33</sup>, la renuncia a los propios derechos por amor a la paz <sup>34</sup>, las especiales manifestaciones de afecto dadas al enemigo que te persigue <sup>35</sup>, la limosna generosa hasta privarse de lo necesario <sup>36</sup> y hecha sin llamar la atención, en secreto <sup>37</sup>; la hospitalidad generosa que se adelanta <sup>38</sup>, el desprendimiento de los propios bienes <sup>39</sup>, o su uso prudente pensando en los valores sobrenaturales y eternos <sup>40</sup>, la continencia periódica para poder quedar libre para la oración y penitencia <sup>41</sup>, el permanecer en una santa viudez <sup>42</sup>, el riesgo de la propia vida hasta sacrificarla por la salvación de otros <sup>43</sup>, la frecuencia perseverante en la oración <sup>44</sup>, en el culto, la recepción de los

---

31 Cf. DE GUIBERT, Joseph. (1937). *Theologia spiritualis ascética et mystica*. Roma, 77, n. 82 y 78 n. 83; 168.

32 Cf. DE GUIBERT, Joseph. (1937). *Theologia spiritualis...* Opus cit., 75, 79.

33 Mt 5,39.

34 Mt 5, 40-41.

35 Mt 5, 44.

36 Mc 12, 44.

37 Mt 6, 2.

38 Mt 10, 42; 18, 5.

39 Lc 12, 33.

40 Lc 16, 1ss.

41 1 Cor 7, 5.

42 1 Cor 7, 40.

43 Jn 15, 13.

44 Lc 21, 36; Mt 6, 6-7.

sacramentos. Un campo amplio, tanto, que sin una amplia zona de consejos, en este aspecto no hay perfección cristiana verdadera. Estos consejos, con su carga de acto de virtud valorable en sí misma, tienen al mismo tiempo un significado áspero de renuncia y de cruz. La mortificación del espíritu humano que ya de por sí supone las virtudes teologales, se ve aumentada en estos actos de consejo. Los actos de consejo, sobre todo cuando invitan a una solución sobrehumana de un conflicto con otros, llevan esa muerte interior a sí mismo hasta los más radicales sustratos del hombre. Jesús los pone en un lugar destacado en el programa de perfección moral que nos ofrece, pues su poder santificador resulta casi infalible. No dejan apenas sitio para componendas con las argucias sutiles del amor propio y del orgullo.

Cuando predomina el segundo aspecto, es decir, como práctica especial para remover posibles obstáculos al dominio de la caridad versa sobre objetos al menos moralmente indiferentes, pues sobre el objeto moralmente malo no cabe el consejo sino el precepto prohibitivo. Estos objetos pueden ser de por sí grandes bienes en el orden del ser, del hacer y del obrar, que completan y enriquecen al hombre. Que puedan convertirse en objetos contrarios a la caridad sólo se comprende a la luz del desorden introducido por el pecado. Después de interferirse el pecado, ese desarraigo se impone con una ineludible dimensión dolorosa. La redención ha sido fundamentalmente Pasión y Cruz. Es imposible asumir lo creado para dar gloria al Creador, sin que se añada la exigencia de cargar con una cruz para configurarse con el Redentor. Cristo ha realizado ambas dimensiones en modo perfecto y exhaustivo: Encarnación y Redención. Por lo tanto, el cristiano que quiera seguir a Cristo se encuentra en una posición antinómica en medio de los dos polos. A este aspecto de renuncia dolorosa a objetos positivamente buenos, puestos por Dios al alcance del hombre para que el hombre vaya realizando la proyección del amor divino sobre la creación, hay que añadir que esos consejos se refieren al mismo tiempo a obras mejores, que rebasan el precepto común. Este dato, importantísimo para situar en todo su valor los tres consejos en la vida de la Iglesia sobrepasa a la razón humana puesta a reflexionar sobre los principios de la pura moral natural. Es dato que poseemos por haberlo revelado precisamente Cristo en contraste con el sentir general del alma hebrea, intérprete de la Ley mosaica, al menos respecto del don de la virginidad y la pobreza voluntariamente buscada y querida. De ahí su carácter misterioso.

Podemos decir que, en cuanto a su esencia teológica, los consejos tienen tres características que, de algún modo, han quedado ya precisadas, esto es: a). el consejo tiene en su misma estructura un margen de opción característico que colorea el programa moral propuesto por Jesucristo en su predicación y en su conducta. Los consejos del Evangelio son inseparables del ideal de perfección moral ofrecido e impuesto a todo cristiano. Están situados en el corazón de la moral cristiana y responden a la Ley nueva declarada por el Señor

Jesús. b). La función instrumental de los consejos en orden al ejercicio de la caridad es también nota esencial para todos ellos. El sentido y el espíritu de los consejos están en la toma de conciencia de esta relación fundamental y permanente de los consejos a la caridad teologal. Son los verdaderos signos de una santidad poseída en alto grado y denuncia a todos los cristianos la meta, el ideal enseñado por el Maestro. Son, ante todo, consecuencia y efectos de la caridad, que al mismo tiempo reavivan y fomentan. c). En su marcado perfil de renuncia ascética llevan a sus más extremas consecuencias el “niégate a ti mismo” impuesto por el Maestro a todos los que quieran seguirle. Esta renuncia mortificante aparece subrayada de modo casi brutal en los tres grandes consejos, sobre todo. Rahner se pregunta si no será la abnegación común a la pobreza, castidad y obediencia, la que define la esencia de tales consejos pues se trata de una abnegación verdaderamente radical como forma duradera de vida<sup>45</sup>.

#### **4. Los consejos evangélicos son necesarios para la santidad**

Para que todos los cristianos podamos conservar en el alma la gracia santificante son necesarios los consejos dados por Jesús y que nos han transmitido el Evangelio. Sin embargo, la reflexión teológica se ha enfrentado con un elemento insoslayable difícil integrar: los consejos evangélicos en general y los tres consejos que fundamentalmente se practican en un estado consagración en la vida religiosa. En este sentido, sería conveniente recordar lo que desde hace ya medio siglo se ha intentado clarificar cuando se ha afirmado que:

La lucha para superar el desorden del mundo y de la carne es indeclinable, si ha de evolucionar y progresar la vida del espíritu. Este es el profundo sentido de los consejos evangélicos. Con ellos se tiene no una manera de vencer al mundo propia del estado religioso, sino simplemente la única manera de vencerlo para que triunfe la caridad y sea posible, en cualquier estado de vida, la perfección cristiana<sup>46</sup>.

Desde entonces y, sobre todo, después del Concilio Vaticano II, se ha afirmado que en el más profundo estrato del alma, el camino capaz de llevar a Dios presenta en todos los estados de la vida cristiana las mismas estructuras, que no son otras que las de los consejos evangélicos. De ese modo se ha aportado una nueva forma de concebir la ascética cristiana construyéndola sobre los elementos que, en dualidad antinómica, enmarcan la existencia cristiana: posesión y pobreza, matrimonio y virginidad, libertad y obediencia. A través de ellos se busca descubrir los valores fundamentales de la vida cristiana, anclados en la fe. Aun cuando resulte difícil aceptarlo, la única perspectiva cristiana de esta vida es la que nos

---

<sup>45</sup> Cf. RAHNER, Karl. (1961). *Escritos de Teología*. Madrid: Tomo III, 61.

<sup>46</sup> GRANERO, J. M. (1960). “Espiritualidad de la vida seglar”. *Manresa*, 12.

invita a vivir el misterio de la cruz y los consejos evangélicos, vividos en cualquier estado de vida, nos meten de lleno en este misterio.

Todos estamos llamados a vivir el misterio de la redención desde el absurdo de la cruz, la pasión y muerte cristiana y las renunciaciones que nos exigen los consejos evangélicos. De aquí que lo digamos nuevamente: *todos los cristianos estamos llamados a vivirlos* y nada se opone a que esta práctica de los consejos sea privada, personal, sin compromisos explícitos, anticipadores de los sacrificios que Dios exige a lo largo de la vida y en el momento de la muerte. Desde esta perspectiva no resulta extraño afirmar que:

Aquello a que el monje ha renunciado, el laico *deberá también renunciar un día*, y todo lo que ha tenido él que el monje no ha tenido le será objeto de un sacrificio tanto mayor, tanto más doloroso. ‘Se muere siempre solo’, dice Pascal. Es verdad en un sentido. Pero en otro, quien se ha ligado con vínculos terrenos, no puede ya morir solo y necesita morir más de una vez [...]. Para el creyente lúcido y fiel, el instante de la muerte o el instante en que la muerte se entrevé inminente por primera vez, es el instante de un sacrificio que puede igualar, en pureza y en intensidad, el del martirio: es como el ingreso en ese monasterio de la agonía al que todos somos llamados, y cuyo rigor no sufre comparación con ningún otro<sup>47</sup>.

Es importante, asimismo, entender que se precisan muchas obras de consejo en su aspecto de actos de virtud para que superen la medida del precepto para que la caridad dirija e informe nuestra vida. Las obras de consejo necesarias se multiplican y enriquecen la vida cristiana. Y es, precisamente, este sentimiento el que nos puede llevar a la responsabilidad de nuestras acciones para aspirar y trabajar por la santidad, especialmente para quienes no han optado por un estilo de vida religiosa. De este modo bien podemos afirmar que los tres consejos no son necesarios para una vida de perfección pues la Iglesia lo ha demostrado canonizando a muchos que se han santificado en la vida matrimonial y en medio de las riquezas y afanes de este mundo como reyes, madres y padres de familia, profesores, científicos, etc. Los tres consejos son para aquellos que han recibido la vocación a una determinada vida de consagración.

Conviene también aclarar una confusión. Hay quienes dicen que las personas que no han optado por una vida de consagración en un instituto o asociación apostólica deben “aplicar al menos el espíritu de los consejos, ya que no la letra”. Esto no ayuda porque no se trata de que se viva una ascesis espiritual y otra material, es decir, una ascesis que no me implique en toda mi persona y otra que

---

<sup>47</sup> BOUYER, L. (1960). *Introduction à la vie spirituelle...* Opus cit., 177.

me lleve a asumir la posibilidad de ofrecer libremente aun mi propio cuerpo para el Señor, la libertad de ponerme a las órdenes de un superior o la libertad que me hace renunciar a los bienes materiales. Se trataría, en efecto, de aclarar que el espíritu de los consejos tiene varias acepciones: algunos lo identifican con *el espíritu de abnegación*. Otros dicen que es *el mismo espíritu de la caridad perfecta o la disposición de espíritu de perfecto desapego* en la búsqueda de Dios. Tener el espíritu de los consejos es *estar interiormente preparados para observarlos, en el caso de que Dios así nos lo solicite*. El espíritu del consejo puede ser la disposición virtuosa animada por la caridad teologal, que inclina, bajo la moción de la gracia, a poner de hecho las obras de la gracia en cuanto las circunstancias son favorables. Esa disposición es, al mismo tiempo, uno de los efectos interiores que se persiguen con la ejecución del acto aconsejado. La dificultad es mayor cuando caemos en la trampa de querer asumir la ascesis espiritual, mencionada anteriormente, que significa que se practiquen los consejos sólo ocasionalmente como en el dar limosna, practicar vigiliass o algún tipo de penitencia externa, abstinencias sexuales periódicamente impuestas, sujeción de la propia voluntad a la de otros con quienes se está ligado, etc. No hay que olvidar que, incluso respecto a los tres consejos centrales, hay una cierta intensidad de pobreza, de castidad y de obediencia que son comunes a la vida cristiana<sup>48</sup>.

Ninguna ley exterior puede regular la vivencia de los consejos. No es posible, por otra parte, que una vida que quiera ser auténticamente cristiana no desee y aspire un desarrollo que se fundamente únicamente en el Evangelio. Por lo tanto, tiene que haber ciertas fuerzas que nos impulsen y animen a vivir de acuerdo con lo que Jesucristo nos pide una vez que irrumpe en nuestra vida y que determina que nos llamemos seguidores suyos. Santo Tomás habla de *una ley interior que obliga a manera de inclinación*, según la medida de perfección que cada uno tiene en un momento dado<sup>49</sup>. Entran en juego elementos fuertemente individuales como son la noción de la gracia iluminando e incitando, dones especiales, perfil espiritual alcanzado, fuerzas y recursos de carácter, situación familiar, profesional, social, etc. Esta enorme diversidad, elemento decisivo de la riqueza inagotable de las vocaciones cristianas, se fundamenta, precisamente en el hecho de que «el dominio del consejo no queda reducido a imposiciones legales y excluye toda presión, toda determinación proveniente del exterior»<sup>50</sup>. La cuestión misma de la necesidad de los consejos no se plantea sino a partir de un cierto nivel de vida espiritual. Para el hombre que todavía no es sensible sino a ley, que no ha empezado aún a vivir a presión bajo el régimen del Espíritu Santo, la cuestión de la obligación de un consejo ni le pasa por la mente.

---

<sup>48</sup> Cf. TRUHLAR, C. V. (1962). *De theologia consiliorum...* Opus cit., 551.

<sup>49</sup> DE AQUINO, Tomás, *Summa Theologica* I, 14, ad. 2.

<sup>50</sup> DE AQUINO, Tomás, *Summa Theologica* I-II, 112, 4.

Las fuerzas que impulsan, que dan energía para la vivencia de los consejos en la vida cristiana son dos: 1). La guía interior del Espíritu Santo, moviendo y dirigiendo con sus impulsos y dones. El Espíritu es el que hace ver y admirar y desear. Descubre horizontes nuevos, insospechados valores sobrenaturales. Es de absoluta necesidad adaptar al alma cristiana a las inspiraciones de la gracia. Cuando tenemos el espíritu de fe, la razón se vuelve dócil a las luces del Espíritu Santo y proporciona a la voluntad motivos sobrenaturales de acción; y cuando tenemos en el corazón una caridad ardiente, la voluntad se torna dócil a las inspiraciones motrices del Espíritu Santo y arrastra dentro de su órbita a todas las virtudes morales. Olvidamos fácilmente que es Dios quien lleva la iniciativa en todo el campo de lo sobrenatural. Se trata de la gracia operante, preveniente, excitante que responden a realidades de marcado fundamento bíblico<sup>51</sup>. 2). La caridad teologal con su dinamismo intrínseco, porque:

La caridad da a todos los consejos su valor y alcance espiritual fundamental. La caridad determina el clima en que deben practicarse los consejos. La caridad determina el objetivo y el fin de la práctica de los consejos. La caridad determina los consejos que deben practicarse y los que no pueden serlo. La caridad determina el grado de práctica de tal o cual consejo que se impone, teniendo en cuenta el estado de vida de cada uno. La caridad determina si tal consejo no hay que practicarlo ya, dado un cambio en las circunstancias. Es ella la norma última de la práctica efectiva, e incluso afectiva, de los consejos<sup>52</sup>.

Es la misma norma que daba San Francisco de Sales cuando afirmaba que «Dios no quiere que cada uno observe todos los consejos, sino solamente los que convienen según la diversidad de personas, de tiempos, de ocasiones y de fuerzas, tal como requiere la caridad»<sup>53</sup>.

Así pues para avanzar en el camino de la santidad «corresponde al libre juego de la prudencia virtuosa el determinar en la acción concreta lo que exige la llamada interior del amor»<sup>54</sup>. Esta acción de control de la prudencia sobrenatural impide caer en un clima enfermizo de escrúpulos ante la presión de las exigencias de la caridad. Un clima de escrúpulos es una anomalía y no efecto normal de la presión interior de la caridad. Superando todo legalismo de las energías del espíritu, el hecho de situar los consejos en el verdadero sitio que les corresponde en la moral cristiana, permite conseguir la libertad evangélica, cuya ley auténtica radica en la providencia amorosa de Dios, que guía por la noción de su gracia y por los imperativos de la caridad infundida en el alma.

---

<sup>51</sup> Rom 8, 26-27; 9,6; 1 Jn 4,10;

<sup>52</sup> THILS, G. (1962). *Santidad cristiana*, Salamanca: Sígueme, 297.

<sup>53</sup> DE SALES, Francisco. (1954). *Traité de l'amour de Dieu...*, Opus cit., 1, VIII, c. 6.

<sup>54</sup> MENNESSIER, A. I. (1950). *Conseils évangéliques*, Opus cit., col. 1601.



## 5. La llamada a la santidad en el sacerdocio diocesano

El sacerdote ocupa en el mundo una posición delicada y misteriosa. Está, en un cierto modo, separado del mundo por su función y de manera particular, más radical y, en la Iglesia latina, sometido a un celibato consagrado que le arranca de los vínculos de la sangre y de la familia. Por su misión está impregnado de lo religioso, destinado por completo a la obra de la religión: es el mediador entre Dios y los hombres en un sentido doble que prolonga la mediación de Cristo, intercediendo delante de Dios por el pueblo y haciendo llegar al pueblo los dones y gracias de Dios. Sin embargo, puede seguir estando en el mundo, mezclado con los hombres. El espíritu de amor y de caridad, fundamento último de la vida cristiana perfecta, empuja con un movimiento normal al presbítero a un don total de sí a Cristo, a quien tan personalmente representa en todas las funciones de su misión. En este deseo de entrega queda subrayado de modo notable el carácter positivo del celibato consagrado e intenta llevar la obediencia al Obispo hasta una dependencia más estrecha y extensa. También es verdad que hay sacerdotes fervorosos que cada vez buscan vivir más profundamente los consejos evangélicos.

Es también un hecho que ya el Papa Pío XII había declarado con firmeza que el estado clerical, como tal y según procede de derecho divino, no reclama de sus miembros, en virtud de su naturaleza, la observancia de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, sobre todo en la medida y de la manera como obligan los votos religiosos. En este sentido, el estado clerical *no es estado canónico* de perfección. Sin embargo, más tarde, el Papa San Juan XXIII reasume las palabras de su predecesor en su Encíclica conmemorativa de la muerte del santo Cura de Ars<sup>55</sup> y añade que deforma el pensamiento de Pío XII y contradice el constante Magisterio de la Iglesia quien se atreva a deducir de ahí que los clérigos están menos constreñidos a tender a la perfección evangélica de vida. Al contrario, para ejercer debidamente el ministerio sacerdotal, se requiere mayor santidad interior que la que exige el mismo estado religioso. Y termina diciendo que si bien no están obligados a los consejos evangélicos por razón de su estado, con todo, los consejos constituyen para ellos -lo mismo que para el resto de los fieles- el camino más seguro para conseguir la perfección cristiana.

A pesar de todo, en nuestros días no es fácil hablar de santidad, mucho menos a quienes han consagrado su vida al Señor, especialmente sacerdotes y seminaristas. Sin embargo, debería ser el centro de nuestro ser y quehacer, de nuestra vocación y que, en mi opinión, hoy por hoy no es así. Me parece que tiene plena vigencia recordar lo que el Papa Benedicto XVI decía a los sacerdotes de la Diócesis de Roma el viernes, 13 mayo de 2005 en la Basílica de San Juan de

---

<sup>55</sup> S. S. JUAN XXIII. *Carta Encíclica Sacerdoti nostri primordia*. 1° agosto 1959.



Letrán, cuando afirmaba que: «Ante el “desierto espiritual” que aflige a la humanidad, los sacerdotes no están llamados a anunciarse a sí mismos o sus opiniones personales, sino a Cristo». El Santo Padre afirmó que:

Hemos dejado a nuestras espaldas el tiempo de aquella crisis de identidad que ha afectado a muchos sacerdotes. Y, sin embargo, siguen presentes esas causas de “desierto espiritual” que afligen a la humanidad de nuestro tiempo y que por consecuencia minan también a la Iglesia que vive en esta humanidad» -añadió. Por tanto -reconoció- es indispensable volver siempre a la raíz de nuestro sacerdocio. Esta raíz, como bien sabemos sólo es una: Jesucristo, Señor. Y añadía que, en realidad, todo lo que constituye nuestro ministerio no puede ser el producto de nuestras capacidades humanas [...]. No se nos ha encargado decir muchas palabras, sino hacernos eco y ser portadores de una sola “Palabra”, que es el Verbo de Dios hecho carne por nuestra salvación [...]. El Señor nos llama amigos, nos hace sus amigos, confía en nosotros, nos confía su cuerpo en la Eucaristía, nos confía su Iglesia, por eso, afirmó: «La santa misa es de manera absoluta el centro de mi vida y de cada una de mis jornadas»<sup>56</sup>.

El hecho de que el Santo Padre haya convocado el *Año sacerdotal* para toda la Iglesia no fue para nada accidental. Más aún, que haya nombrado a San Juan María Vianney, el pobre y sencillo cura de Ars, como patrono de todos los sacerdotes, pone de manifiesto una clara intencionalidad. Es evidente que había una gran preocupación en el pastor universal por el modo como estamos viviendo nuestro ministerio y, en la carta que escribió con este motivo, manifiesta su propósito de «contribuir a promover el compromiso de renovación interior de todos los sacerdotes, para que su testimonio evangélico en el mundo de hoy sea más intenso e incisivo»<sup>57</sup>. En sus últimas intervenciones, el Papa no deja de mencionar el hecho de que el pueblo de Dios ha dejado de mirarnos como *hombres de Dios* y simplemente observa que desarrollamos nuestro ministerio como una función o como una profesión más. Pareciera que nos estemos acostumbrando a lo que nos decía el entonces Cardenal Ratzinger:

La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos con frecuencia ha quedado agitada por las olas, zarandeada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. [O cuando añadía que] cada día nacen nuevas sectas [...]. Tener una fe clara, según el Credo de la Iglesia, es

---

<sup>56</sup> S. S. BENEDICTO XVI. Homilía en la Basílica de San Juan de Letrán. 13 mayo 2005.

<sup>57</sup> S. S. BENEDICTO XVI. Carta a los sacerdotes, 16-VI-2009.

etiquetado con frecuencia como fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, el dejarse llevar “zarandear por cualquier viento de doctrina”, parece ser la única actitud que está de moda». [Afirmaba también que] se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que sólo deja como última medida el propio yo y sus ganas. [Los cristianos] tenemos otra medida: el Hijo de Dios, el verdadero hombre. Él es la medida del verdadero humanismo. “Adulta” no es una fe que sigue las olas de la moda y de la última novedad; adulta y madura es una fe profundamente arraigada en la amistad con Cristo. Tenemos que madurar en esta fe adulta, tenemos que guiar hacia esta fe al rebaño de Cristo [...]. Y esta fe, sólo la fe, crea unidad y tiene lugar en la caridad [...]. Cuanto más amamos a Jesús -señaló por último-, más le conocemos, más crece nuestra auténtica libertad, la alegría de ser redimidos. ¡Gracias, Jesús, por tu amistad!<sup>58</sup>.

## 6. La práctica de los consejos evangélicos como estado de vida

Aunque el Concilio Vaticano II<sup>59</sup> y el Magisterio sucesivo<sup>60</sup> no hayan tenido ninguna dificultad en mencionar los *consejos evangélicos*, algunos piensan que es una expresión equívoca pues podría introducir una especie de dos categorías de cristianos: *de primero y de segundo orden*, los primeros llamados a la santidad precisamente mediante la práctica de los consejos evangélicos y los segundos llamados a salvar su alma contentándose con los preceptos. De acuerdo con este planteamiento, después de que el Concilio hizo un llamado vigoroso a la vida de santidad para todos los cristianos, pareciera que cayó en una especie de contradicción al mencionar un estado de vida especial. Sin embargo, es conveniente aclarar que el Concilio no dice que todo el Evangelio se debe reducir a la práctica de los tres consejos de pobreza, castidad y obediencia, sino que menciona explícitamente que «la santidad de la Iglesia se fomenta también de una manera especial en los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos, entre los que descuella el precioso don de la gracia divina que el Padre da a algunos (cf. Mt 19,11; 1 Cor 7,7) de entregarse más fácilmente sólo a Dios en la virginidad o en el celibato, sin dividir con otro su corazón (cf. 1 Cor 7,32-34)»<sup>61</sup>. Tampoco dice que pertenezcan a una élite, sino que son para cualquier que quiere tomar en serio la propia vocación<sup>62</sup> y de ningún modo expresa que los tres consejos evangélicos son reservados a los religiosos,

---

<sup>58</sup> RATZINGER, Josef Cardenal. Homilía en la Misa previa al inicio del Cónclave, lunes 18 de abril 2005.

<sup>59</sup> CONCILIO VATICANO II. (2004<sup>5</sup>). Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia, (21.11.1964). Madrid: BAC, AAS 57 (1965) 5-75, 43<sup>a</sup>; 44abcd. En adelante LG.

<sup>60</sup> Código de Derecho Canónico. (Abreviado en CIC, del título latino *Codex Iuris Canonici*), promulgado por S. S. Juan Pablo II, el 25 de enero de 1983, c. 573. 574. 575. En adelante CIC.

<sup>61</sup> LG, 42c.

<sup>62</sup> CONCILIO VATICANO II. Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Praesbyterorum ordinis*, 7 Dicembre 1965, 5. En adelante, PO.

sino al contrario que «esta práctica de los consejos, que por impulso del Espíritu Santo algunos cristianos abrazan, tanto en forma privada como en una condición o estado admitido por la Iglesia, da en el mundo, y conviene que lo dé, un espléndido testimonio y ejemplo de esa santidad»<sup>63</sup>.

Finalmente, el Concilio Vaticano II no dice que la perfección o la santidad esté en los consejos sino *en el amor* «porque la caridad, como vínculo de la perfección y plenitud de la ley (cf. Col 3,14), gobierna todos los medios de santificación, los informa y los conduce a su fin. De ahí que el amor hacia Dios y hacia el prójimo sea la característica distintiva del verdadero discípulo de Cristo»<sup>64</sup> y en nuestra perfecta unión con Cristo<sup>65</sup>. Afirma que los consejos son un modo concreto de manifestar la unión con Cristo así como de favorecerla<sup>66</sup>. Por lo que se refiere a los religiosos, declaró que son aquellos que, en las manos y por medio de la Iglesia<sup>67</sup> hacen oficialmente profesión de los tres consejos de pobreza, castidad y obediencia<sup>68</sup> pero, de ningún modo deja la posibilidad de afirmar que haya cristianos “de primera o de segunda” sino que está fuera de discusión que la vocación a la santidad es para todos. No obstante, algunos autores han considerado los consejos evangélicos como algo completamente supererogatorio y facultativo y, por lo tanto, se deja a la generosidad de una élite de privilegiados.

Con todo, la posición comúnmente aceptada de la Teología Espiritual y Moral, ha superado esa concepción superficial y afirma que los consejos no consisten en un superávit de la vida cristiana sino, simplemente en el modo personalísimo con el que el Espíritu Santo conduce a cada uno en la perfecta asimilación con Cristo. Animán la ley escrita -llamada también de los preceptos- y ayudan a superarla y trascenderla para permitir la actuación perfecta de la ley suprema del amor. El problema de la obligatoriedad, o no, de los consejos tiene una larga historia en la reflexión teológica eclesial y aun cuando las respuestas son bastante articuladas, no es fácil presentar una síntesis clara y lógica. Solamente diré que aun quienes no han considerado la exigencia de los consejos, en términos generales han reconocido que la observancia de “ciertos” consejos era necesaria para permitir el desarrollo de la caridad y, por lo tanto, se afirma su obligatoriedad. Han distinguido dos categorías de consejos: algunos facultativos y otros obligatorios pero, de ningún modo afirman que los “consejos evangélicos” correspondan a la categoría de supererogatorios o facultativos<sup>69</sup>. Ahora bien, los consejos no se deben asimilar a los preceptos pues se distinguen de éstos ya sea por el contenido que por la forma.

---

<sup>63</sup> LG, 39.

<sup>64</sup> LG, 42.

<sup>65</sup> LG, 50, 39.

<sup>66</sup> LG, 39, 42c.

<sup>67</sup> LG, 45.

<sup>68</sup> LG, 44.

<sup>69</sup> CF. COLORADO, Alfredo. (1965). *Los consejos evangélicos a la luz de la teología actual*. Salamanca: Sígueme.

Cuando hacemos mención al mandamiento de “Amarás con todo” no tiene sentido hablar de que es puramente facultativo ya que, además, el problema no se sitúa solamente a nivel jurídico-legal sino más bien a la luz del precepto fundamental y absolutamente universal de la caridad. En el Concilio no encontramos una definición del “consejo” y, cuando hace referencia a los “consejos en general” se remonta a Orígenes, a San Agustín y a Santo Tomás. El término “consejo”, por lo tanto, es considerado en el sentido que le dan estos grandes autores y que no es fácil establecer. Orígenes habla de aquello que es debido (precepto) y de aquello que no es debido (consejo); pero, ¿qué debemos entender por “debido”? San Agustín hace referencia de aquello cuya transgresión es pecado (precepto) y de lo que no lo es (consejo); pero, ¿qué debemos entender por “pecado”? La doctrina de Santo Tomás, quien resume maravillosamente la enseñanza de San Pablo, recuerda cómo la ley fundamental del cristiano es la ley del espíritu y del amor bajo la cual se nos ha dado un único mandamiento “amarás con todo” del que absolutamente nadie está dispensado. Todo lo que encontramos en el Evangelio está ordenado para vivir el amor y llevarlo a su plenitud. La observancia de los mandamientos (preceptos) representa el inicio del camino pero para recorrerlo en profundidad es necesario dejarse abrasar progresivamente por el amor que va mucho más allá de todo lo que ha sido escrito, para animarnos a caminar mucho más radicalmente por los caminos de la generosidad y ésta encuentra, precisamente en los consejos evangélicos, los mejores caminos que hay que seguir y en las inspiraciones del Espíritu, los criterios con los que hay que regularse. Porque “amar con todo” significa amar con todo lo que soy, con todo lo que tengo y puedo. Cuando el Espíritu nos guía (y nos guía siempre), nos abre nuevos caminos a la generosidad y uno no puede hacer otra cosa que recorrerlos. El “amar con todo” no admite excepciones ya que «este único gran mandamiento, por su propia naturaleza contiene todos los consejos porque son los consejos quienes darán la posibilidad concreta de observarlo en su intrínseca tendencia al todo»<sup>70</sup>.

El Concilio no afrontó directamente la cuestión de la obligatoriedad de seguir un consejo propuesto claramente por la Iglesia, pero sí ha querido hablar de ellos a la luz y en el contexto de la ley de la caridad que es para todos y a cuya perfección están orientados los consejos. No por casualidad son presentados en el capítulo que hace mención a la vocación universal a la santidad<sup>71</sup>. Es evidente, por tanto, que no todos los cristianos son llamados a la *praxis radical de los consejos evangélicos*, pero todos estamos llamados a vivir su espíritu y a practicarlos en el contexto y según las exigencias de la propia vocación específica. No todos serán llamados a vivirlos del mismo modo, pero ninguno llegará a vivir la perfección del

---

<sup>70</sup> SICARI, A. (1981). “La rivelazione dei consigli evangelici”, *Communio*, 57, 19.

<sup>71</sup> LG, 42

amor si cree que está dispensado de vivirlos o creyendo que se puede contentar con vivir los mandamientos. Y no ayuda afirmar que basta observar perfectamente los deberes de cada estado de vida para resolver el problema sino que se trata de ver si es posible llegar a la observancia “perfecta”, sin observar los múltiples consejos. De hecho, las mismas cosas se pueden cumplir con más o menos amor. La observancia de los deberes sirve para salvaguardar la existencia del amor, pero no especifica la medida del amor porque ésta se toma de la generosidad con que se cumplen. En cuanto crece el amor, crece también la capacidad de amar y, por tanto, el “amar con todo” se convierte en algo más comprensivo, más universal, más vinculado, pues:

Quien ha sido tocado por el amor no tendrá más paz hasta que no haya cumplido hasta el fin todo lo que puede hacer para ayudar al amor a vencer. Toda la ética de ese hombre es puesta bajo el signo del último mandamiento: para él es bueno y permitido todo lo que se rige bajo la llamada de Dios y es malo todo lo que no escucha esa llamada aun cuando sea considerado por el mundo, e incluso por los cristianos, como racional y moralmente permitido<sup>72</sup>.

La irrupción en la Iglesia de la institución de la vida de perfección cristiana de los institutos y asociaciones seculares fue considerada por algunos autores de una importancia semejante al surgimiento de las órdenes mendicantes en el siglo XIII, los clérigos regulares del siglo XVI o las congregaciones de votos simples del siglo XIX. La existencia de tantas formas de vida dedicada a la perfección por la vía de los consejos evangélicos en una admirable variedad dentro de una unidad cada vez más profunda, ha sido vista como fruto de la acción del Espíritu de Cristo en la Iglesia que se deja conducir fielmente por Él. La fórmula “vida de perfección” fue empleada por el Papa Pío XII junto con otras de igual o semejante significado como “plena entrega y consagración a Cristo”, “entrega de toda la vida a Cristo, siguiéndole por la vía de los consejos libremente y con coraje” y es de gran interés por ser aplicable a *todas* las formas de estado de perfección, especialmente si se comparan con las fórmulas que él mismo usa para referirse al «estado canónico en sentido estricto, consagrado únicamente y por entero al logro de la perfección»<sup>73</sup>. Para el Papa, son fruto del dinamismo espiritual que alienta la evolución de la vida religiosa en la Iglesia y su situación de derecho no está entre las obras de apostolado sino entre los institutos de vida perfecta, dentro del rango de los *estados de perfección* y declara que están en la prolongación de la gran corriente que, en la Iglesia, ha engendrado a la vida religiosa. Esta coincidencia se da precisamente en el punto clave de los consejos evangélicos

---

<sup>72</sup> Cf. VON BALTHASAR, H. U. (1985). *Gli stati di vita del cristiano*. Milano, 375. Citado en: PIGNA, Arnaldo. (1993). *Consigli evangelici. Virtù e voti*. Roma:Edizioni OCD, 15.

<sup>73</sup> S. S. Pío XII. *Provida Mater*. AAS, 1947. 114.117.

abrazados de forma que constituyen un modo estable de vida y hace que el *estado de perfección* rebase al de *estado religioso*.

No obstante el valor de estas manifestaciones, se ha polarizado en la Iglesia el uso casi exclusivo en torno al estado de perfección los problemas y la temática de la *perfección cristiana* y en especial, los *consejos evangélicos de perfección*. En la mentalidad general de los cristianos la única postura lógica cuando uno aspira a la perfección del amor de Dios es ingresar en algún instituto reconocido canónicamente por la Iglesia como *estado de perfección*. Aunque esta dialéctica parezca favorecer las vocaciones a ese estado –“si quieres ser perfecto, abraza la vida religiosa”- y se emplee como reclamo en la búsqueda de vocaciones, en definitiva, no es así. La consecuencia dolorosa ha sido que cuantos no sienten hecho para ellos el tipo de vida religiosa, se han desentendido de todo lo que se refiere a los consejos del Señor. Dejar de lado los consejos es desvirtuar el Evangelio y trae consigo un deterioro en el modo de vivir nuestra fe y una inmediata disminución de las vocaciones al estado de perfección hasta casi desaparecer pues requieren un clima de fervor, sólo posible en el ámbito de los consejos de Cristo.

## 7. El difícil camino hacia la santidad en nuestros días

Es innegable que estamos viviendo un proceso de cambio que algunos han denominado como un *cambio de época* que abarca aspectos muy diversos pero que, en general se manifiesta como una transformación y casi desaparición en la escala de valores, incluyendo los cristianos<sup>74</sup>. Lo que antes era considerado como un valor en sí mismo, hoy no es asumido como tal; al contrario, cada persona determina si el dato concreto es o no, un valor en sí. Este movimiento, es consecuencia, principalmente, del nacimiento del materialismo a mediados del siglo XIX, el cual «constituyó la verdadera revolución de la época y que ha sido transmitida hasta nuestros días»<sup>75</sup> y produjo severos cambios en todos los ámbitos humanos, de los que, el aspecto religioso no es la excepción. Se han acentuado fenómenos como la globalización, el relativismo, la secularización, el agnosticismo y el pluralismo religioso como lo hemos señalado antes a propósito de la famosa homilía del entonces Cardenal Joseph Ratzinger. Para los Obispos Latinoamericanos reunidos en la Asamblea de Aparecida, la globalización es considerada como un factor determinante en los cambios que vive la sociedad actual porque «con su capacidad de crear una red de comunicaciones de alcance mundial, tanto pública como privada, para interactuar en tiempo real, es decir, con simultaneidad, no obstante las distancias geográficas»<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Cf. ZAPATA TORRES, Juan Álvaro. (2009). *La identidad del Sacerdote Diocesano*. Tesis para obtener la Licencia en Teología con especialización en Espiritualidad. Roma: PUG.

<sup>75</sup> HIRSCHBERGER, J. (2004). *Breve historia de la filosofía*, Barcelona: Herder, 258.

<sup>76</sup> CELAM. (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, 34. En adelante AP.

Por otra parte y aun cuando es verdad que la globalización ha producido una mayor integración de los pueblos, una mayor riqueza, creatividad, oferta e intercambio cultural, también está encerrando al hombre en criterios cada vez más egoístas y lo está llevando a ignorar los valores universales que dan dignidad al hombre y a la sociedad, creando en él, egoísmo, frustración, exclusión y muerte<sup>77</sup>. Este proceso está determinando la dinámica del mercado a través de la absolutización de:

La eficacia y la productividad como valores regulares de todas las relaciones humanas. Este peculiar carácter hace de la globalización un proceso promotor de inequidades e injusticias múltiples. La globalización, tal y como está configurada actualmente, no es capaz de interpretar y reaccionar en función de valores objetivos que se encuentran más allá del mercado y que constituyen lo más importante de la vida humana: la verdad, la justicia, el amor, y muy especialmente, la dignidad y los derechos de todos, aún aquellos que viven al margen del propio mercado<sup>78</sup>.

Nuestra sociedad está produciendo nuevos vínculos económicos y políticos que favorecen el encuentro entre naciones e individuos, pero principalmente está gestando manipulación del poder, de la información y de los recursos y favoreciendo la distribución injusta de las riquezas del mundo y una cierta manipulación de la autoridad y de las leyes<sup>79</sup>.

Muchos filósofos y pensadores han buscado dar respuesta a los grandes interrogantes de la humanidad a través de diversas propuestas de pensamiento. Intentan responder a la continua necesidad del hombre para conocer la verdad de su vida y fundar en ella sus esperanzas. Sin embargo, muchos de estos pensadores han desarrollado sus ideas exclusivamente con criterios científicos, matemáticos y humanos y han dejado a un lado el aspecto de la trascendencia. Han negado la posibilidad del hombre para alcanzar la verdad fundamental y fundacional, que da sentido a su existencia y a la historia. Al ignorar el dato religioso, se ignora la Verdad trascendente que es fuente y motor de todo lo que existe y, como ha afirmado el Papa Benedicto XVI, en esto consiste «precisamente el gran error de las tendencias dominantes en el último siglo [...] Quien excluye a Dios de su horizonte, falsifica el concepto de la realidad y sólo puede terminar en caminos equivocados y con recetas destructivas»<sup>80</sup>. Cuando el mundo actual se cierra a la presencia de lo trascendente, se le está condenando a un eterno egoísmo y a una simple temporalidad. Al ignorar la presencia de Dios en este mundo se niega lo que ha afirmado el Catecismo de la Iglesia Católica que nos recuerda que el hombre ha de admitir que: «la razón más alta de la dignidad humana consiste en la

---

<sup>77</sup> HIRSCHBERGER, J. (2004). *Breve historia de la filosofía...*, Opus cit., 19.

<sup>78</sup> AP, 61.

<sup>79</sup> AP, 61.

<sup>80</sup> S. S. BENEDICTO XVI, *Discurso inaugural V Conferencia CELAM*.



vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento»<sup>81</sup>. O lo que afirmaba el Concilio Vaticano II a propósito de que el hombre, por sí mismo, no logra comprender y descubrir todo su misterio, sino sólo en la apertura y comunión con la Gracia que se ha revelado plenamente en Cristo porque «realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»<sup>82</sup>. Sólo cuando el hombre logra comprender que es un misterio y que éste sólo se desvela en Cristo, la humanidad vivirá su verdadera vocación de creatura e hija. Así lo recordaba el Papa Benedicto XVI, en su discurso inaugural de la XII Asamblea General del Sínodo de los Obispos, cuando expresaba que:

Cuando el hombre no comprende esta realidad de ser un misterio y de encontrar la comprensión del mismo, en Cristo, Palabra encarnada, cae en una errada seguridad de creer que sólo la materia, las cosas sólidas, aquello que se puede tocar, son la única y definitiva verdad, la razón de ser del hombre. Quitándole de esta forma, la complejidad que el mismo ser humano tiene en sí<sup>83</sup>.

De un modo muy especial, durante el siglo XX, en su afán de encontrar la verdad, el progreso y la libertad, el hombre se dejó envolver en la trampa del poder y del prestigio y demostró que al estar distante de cualquier referencia moral o religiosa, sólo obtuvo resultados nefastos. Se acentuó la desigualdad, la pobreza y la injusticia y se ha demostrado que:

En vez de lograr crear progreso y liberación, condujeron la humanidad a tragedias inauditas, nunca antes imaginadas, como fueron la revolución francesa, la revolución comunista en Rusia, las dos guerras mundiales con todos los horrores del nazismo, del fascismo y luego del comunismo, sin olvidar las terribles guerras locales en Vietnam, en Camboya, en Corea, en muchas nuevas naciones de África, en el Mediano Oriente y, actualmente, el terrorismo<sup>84</sup>.

Se ha llegado, también a la exacerbación del relativismo como un elemento central y definitivo en la nueva modernidad en el que el hombre y sus criterios han llegado a ser la medida absoluta de todas las cosas. No sólo se excluyen los valores y verdades absolutas, sino a la exclusión de Dios en la vida y quehacer de la humanidad<sup>85</sup>.

---

<sup>81</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (1992). Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 27, 19.

<sup>82</sup> GS, 22.

<sup>83</sup> «*Arriviamo alle radici dell'essere arrivando al mistero di Cristo, a questa sua parola viva che è lo scopo di tutta la creazione. "Omnia serviunt tibi". Servendo il Signore realizziamo lo scopo dell'essere, lo scopo della nostra propria esistenza*». BENEDICTO XVI, Meditación primer día, XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos.

<sup>84</sup> HUMMES, Claudio. (2008). «La situación de los presbíteros hoy, y el necesario apoyo de los obispos», México: Congregación para el Clero, ed.

<sup>85</sup> HUMMES, Claudio. (2008). «Ponencia La situación de los presbíteros hoy...», Opus cit.



El Cardenal Carlo Maria Martini denunció que:

Una mentalidad post-moderna puede ser descrita en términos de oposiciones: una atmósfera y un movimiento de pensamiento que se opone al mundo como lo habíamos conocido hasta ahora [...]. En nuestro mundo (post-moderno) hay una preferencia espontánea por el sentimiento más que la voluntad, de las impresiones más que de la inteligencia, por una lógica arbitraria y la búsqueda del placer en lugar de una ascesis o de una moralidad prohibitiva. Éste es un mundo en que la sensibilidad, la emoción y el momento presente tienen prioridad. La existencia humana, por lo tanto, es un lugar donde se encuentra libertad sin restricción, en la cual una persona ejerce, o se cree capaz de ejercer, su imperio personal y su creatividad. Al mismo tiempo, este movimiento es también una revolución contra la mentalidad excesivamente racional<sup>86</sup>.

Por su parte, en 2005 el entonces Cardenal Joseph Ratzinger declaraba que:

El rechazo de la referencia a Dios, no es expresión de una tolerancia que quiere proteger las religiones no teístas y la dignidad de los ateos y los agnósticos, sino, sobre todo, expresión de una conciencia que quiere ver a Dios borrado definitivamente de la vida pública de la humanidad y arrinconado en el ámbito subjetivo de residuales culturas del pasado. El relativismo, que constituye el punto de partida de todo eso, se convierte así en un dogmatismo que se cree en posesión del definitivo conocimiento de la razón, y en el derecho de considerar todo el resto solamente como un estadio de la humanidad en el fondo superado y que puede ser adecuadamente relativizado<sup>87</sup>.

El relativismo ha llevado, asimismo, a la apatía y el rechazo generalizado a todo tipo de institución civil o eclesiástica que proponga dichas normas o leyes específicas, porque, para algunos, obstaculizan el crecimiento y la expresión de la libertad humana<sup>88</sup>.

Obviamente, la situación de la sociedad ha afectado tanto a laicos como a los ministros ordenados, religiosos y laicos miembros de asociaciones y movimientos apostólicos en la Iglesia. Somos conscientes de que cada vez, con mayor frecuencia, parece que nadie o, al menos muy pocos, escuchan nuestro mensaje y vamos asumiendo que el Evangelio ya no es norma de vida para muchos. Vemos

---

86 MARTINI, Carlo Maria. (2008). *Teaching the Faith in a Postmodern World*. America. The National Catholic weekly. May 12

87 RATZINGER, Joseph. (2005). *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 54.

88 BRESSAN, L. (2007). Perche un problema diventi grazia, *Presbyteri*, 8, 598.

con tristeza que una buena parte de los fieles se han alejado de la Iglesia, o que se confiesan abiertamente como “no practicantes”. Las nuevas tendencias, al ser más permisivas y laxistas, los atraen mucho más y, al menos aparentemente, les dan mayor felicidad. Naturalmente no somos inmunes al ambiente generalizado de relativismo, hedonismo y subjetivismo y esto ha conducido a muchos a muchos sacerdotes, religiosas, religiosas y laicos a una creciente falta de fe, o, al menos a poner en duda algunos criterios del Evangelio, a predicar con timidez y ambigüedad ciertos temas que Cristo y el Magisterio de la Iglesia nos han transmitido como normas de vida auténtica.

## 8. A modo de conclusión

Por la situación que actualmente estamos viviendo en la Iglesia, me parecen aún más claras las razones del por qué se ha convocado a la celebración del año de la Vida Consagrada y se haya insistido en que no tengamos miedo a la santidad; que nos esforcemos en responder a los retos que nos presenta la realidad de nuestra misión pastoral. El llamado a ser testigos, profetas y mensajeros de la esperanza es urgente y es para todos, sacerdotes seculares diocesanos o regulares, religiosos y religiosas, laicos y laicas, consagrados y consagradas sin apropiaciones exclusivistas del carisma. En todos los casos, nuestra misión no puede ser separada de la misión que todos recibimos de la Iglesia. Ésta comprende –fundamentalmente– el anuncio del Reino de los Cielos y para ello se nos ha recomendado aspirar a la santidad, o al menos tener deseos de aspirar a ella para lograr una auténtica configuración con Cristo. Solamente de esta forma podemos ser signos creíbles de que somos discípulos del Señor en un mundo en crisis. Esta llamada a la santidad implica, necesariamente, que asumamos el reto de integrar coherentemente nuestro ser interior al mundo exterior en que vivimos. La santidad no está en otro mundo y se alcanza –como decía Su Santidad Pío XI–, en el terrible cotidiano de nuestro quehacer como cristianos y, más aún, como consagrados, según el carisma personal y el sitio donde vivamos nuestra consagración. Es en la vida diaria donde recibimos la llamada constante para que busquemos la unidad de vida en nuestra vocación y en todo nuestro ser, asumiendo nuestras debilidades, límites y tentaciones. La unidad de vida podrá ser alcanzada sí y solo sí, mantenemos una experiencia íntima y familiar con el amor de Cristo que ha sido, es y será siempre fiel. He aquí el fundamento de nuestra fidelidad y la certeza de que jamás recibiremos ninguna garantía de nuestra perseverancia si no es en el amor, por amor y desde el amor a Dios en el servicio en y desde la Iglesia. Es un hecho que nuestra respuesta sólo podrá ser veraz en el momento que no tengamos miedo a afirmar, como San Pablo: «Con Cristo estoy crucificado; y ya no vivo yo, sino Cristo vive en mí. Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí»<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Gal 2,19-20.

El llamado a vivir una profunda espiritualidad que se fundamenta en la radicalidad evangélica se puede resumir en tres afirmaciones claves que se han dirigido a los presbíteros, llamados a ser “instrumento vivo de Cristo Sacerdote”<sup>90</sup>. Hemos recibido la invitación a practicar una “ascesis propia del pastor de almas”<sup>91</sup>, conscientes de que “conseguirán de manera propia la santidad, ejerciendo sincera e incansablemente sus ministerios en el Espíritu de Cristo”<sup>92</sup>. Como los presbíteros, todos los consagrados estamos llamados a ser conscientes de que este ejercicio sólo podrá ser vivido en plenitud y en forma amorosa desde la práctica de la caridad pastoral que se concreta en la íntima familiaridad con Cristo, las virtudes de la humildad y la obediencia, por el reto de ser instrumentos vivos en medio de la comunidad eclesial; desde la castidad porque la santidad nos anima a vivir la amistad personal con el Señor y desde la pobreza que debe ir más allá de una simple observancia legal por lo que nos impulsa a la verdadera libertad para dar la vida como el Buen Pastor y discernir las mociones que nos permiten conocer cuál es la voluntad del Padre<sup>93</sup>. En el caso concreto de los presbíteros, es evidente que la puesta en práctica de una espiritualidad sacerdotal auténtica que nos conduzca a la plenitud en nuestro ministerio supone la praxis de los medios comunes y peculiares de santidad<sup>94</sup>.

La fidelidad a nuestra vocación es posible, sólo si creemos que Cristo es fiel. Me refiero a una fidelidad que considera nuestra vocación al servicio como un fruto de una elección libre y definitiva. Necesitamos ser fieles asumiendo que en la sociedad actual las elecciones definitivas son realmente difíciles. Siempre será bueno recordar que gracia y libertad, el amor situado y libre consentimiento a la acción de Dios son los polos que, confluyendo en la unidad de la persona, constituyen y determinan – como ha dicho el Santo Padre Benedicto XVI- la fidelidad del sacerdote a la fidelidad de Cristo. Y ésta solamente podrá ser alcanzada en un ministerio vivido desde la oración y el discernimiento, con una vida disciplinada que no rehuya la austeridad de vida; en prudencia, generosidad y animados a la práctica de la radicalidad que nos ofrecen los consejos evangélicos. Todas estas cosas son ayudas espirituales que, comprometiendo nuestra libertad personal y convergiendo en la unidad de vida, construyen nuestra fidelidad a la misión compartida de construir el Reino de Dios. Constituyen, asimismo, algunas ayudas para mantener vivo el fuego de las promesas del bautismo, el fervor del primer día de la ordenación presbiteral y de los votos, en el caso de la vida consagrada. A este propósito, Su Santidad Paulo VI decía:

Nosotros os pedimos en esta hora que parece convertirse en crítica para la iglesia. Os pedimos la fidelidad, la fidelidad a Cristo, a la Iglesia, a las

---

<sup>90</sup> PO, 12; PDV, 21.

<sup>91</sup> PO, 13; PDV, 24-26.

<sup>92</sup> PO, 13; PDV, 19-20; OT, 4.10.

<sup>93</sup> PO, 15-17; PDV, 27-30.

<sup>94</sup> PO, 18; PDV, 33; OT, 8) Cf. ESQUERDA BIFET, J. (1985). *Teología del Sacerdocio*. Burgos: Aldecoa, 189.

almas, al pueblo de Dios. Quien abandona el sacerdocio no solamente abandona la misión, la propia promesa. Abandona a los pobres, abandona los que necesitan instrucción, abandona los que solicitan los sacramentos. Deserta del sitio de primera línea que está en la Iglesia. Por lo tanto, os pedimos a vosotros hijos queridos: sed generosos. El Señor os pide, sí, grandes sacrificios y grande dedicación, no os dará descanso en esta vida. Pero tendréis ciertamente el premio más grande que puede ser dado a quien es realmente servidor del Evangelio, de la Iglesia y de Jesucristo<sup>95</sup>.

Los consejos evangélicos sólo son entendidos a la luz de una experiencia de fe en Cristo, en su seguimiento, sólo por amor hacia Él que se vuelve luz que ilumina a la persona, principio y fundamento de sus opciones, sus pensamientos y sus acciones. Son la expresión externa de una raíz interior que es un acto positivo y exclusivo del amor personal y profundo a Cristo y del sentido de pertenencia a la Iglesia. Porque, como decía Paulo VI:

[...] sólo la fe puede decirnos quiénes somos y quiénes debemos ser y solamente desde ella podemos responder que somos los llamados y los apóstoles. Para corresponder al pensamiento de Cristo, el sacerdote es obediente al Obispo, como Jesús ha sido obediente al Padre y ha venido para cumplir Su voluntad. El sacerdote es pobre, como Cristo ha sido pobre, porque este testimonio le da la verdadera libertad de espíritu, el interés por los otros y la credibilidad delante de los otros; el sacerdote quiere vivir su celibato como un acto de exclusivo amor a Cristo y del total don de sí mismo que lo haga disponible a todos y consumado en el ejercicio de su ministerio<sup>96</sup>.

Porque, como ha dicho el Papa Francisco, «*Ésta es la belleza de la consagración: es la alegría, la alegría*. No hay santidad en la tristeza!»<sup>97</sup>. Y, como estamos reflexionando, en este año<sup>98</sup>:

La alegría no es un adorno superfluo, es exigencia y fundamento de la vida humana. En el afán de cada día, todo hombre y mujer tiende a alcanzar y vivir la alegría con todo su ser. En el mundo con frecuencia viene a faltar la alegría. No estamos llamados a realizar gestos épicos ni a proclamar

---

<sup>95</sup> S. S. PAULO VI. Udiencia generale del 4 agosto 1971, in *Insegnamenti*, Vol. IX, 670-671.

<sup>96</sup> S. S. PAULO VI. Discorso ai partecipanti alla IX Assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana. 17 giugno 1972. In: *Insegnamenti*, Vol. X, 652-653.

<sup>97</sup> S. S. FRANCISCO, *Auténticos y coherentes*, Papa Francisco habla de la belleza de la consagración, [*Encuentro con los Seminaristas, Novicios y Novicias*], Roma, 6 julio 2013], en: *L'Osservatore Romano*, lunes-martes 8-9 julio 2013, CLIII (155), p. 6.

<sup>98</sup> Cf. CIVCSVA. «*Alegrías*». *Palabras del Magisterio del Papa Francisco. Carta circular a los consagrados y consagradas hacia el año dedicado a la Vida consagrada*. (Prot. n. Sp.R. M 1/2014).

palabras altisonantes, sino a testimoniar la alegría que proviene de la certeza de sentirnos amados y de la confianza de ser salvados. Nuestra memoria breve y nuestra experiencia frágil nos impiden a menudo alcanzar la “tierra de la alegría” donde poder gustar el reflejo de Dios. Tenemos mil motivos para permanecer en la alegría, la cual se nutre en la escucha creyente y perseverante de la Palabra de Dios. En la escuela del Maestro, se escucha *para que mi gozo esté en vosotros, y vuestro gozo sea colmado* (Jn 15, 11-20) y nos entrenamos así en el ejercicio de la perfecta alegría. La tristeza y el miedo deben dejar paso a la alegría: «Festead... gozad... alegraos», dice el Profeta (66,10). Es una gran invitación a la alegría. [...] Todo cristiano, sobre todo nosotros, estamos llamados a ser portadores de este mensaje de esperanza que da serenidad y alegría: la consolación de Dios, su ternura para con todos. Pero sólo podremos ser portadores si nosotros experimentamos antes la alegría de ser consolados por Él, de ser amados por Él [...] Yo he encontrado algunas veces a personas consagradas que tienen miedo de la consolación de Dios, y pobres, pobres, se atormentan, porque tienen miedo de esta ternura de Dios. Pero no tengan miedo. No tengan miedo, el Señor es el Señor de la consolación, el Señor de la ternura. El Señor es Padre y Él dice que hará con nosotros como una mamá con su niño, con su ternura. No tengan miedo de la consolación del Señor»<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> S. S. FRANCISCO, *La evangelización se hace de rodillas*, Misa con los seminaristas, novicios y novicias en el Año de la Fe, [Homilía durante la Misa con los Seminaristas, Novicios y Novicias, Roma, 7 julio 2013], en: *L'Osservatore Romano*, lunes-martes 8-9 julio 2013, CLIII (155), p. 7.

**Ciencia y tecnología en la Encíclica *Laudato si'*.  
Una interpretación crítica según la  
bioética de la responsabilidad de Hans Jonas  
Science and Technology in the Encyclical Letter *Laudato si'*.  
A Critical Interpretation according to  
Hans Jonas's Bioethics of Responsibility**

*Francisco Quesada Rodríguez  
Université Catholique de Louvain*

**Resumen:** La primera parte de este artículo presenta una sistematización crítica del tema ciencia y tecnología en la Encíclica *Laudato si'*. Los aspectos críticos están fundados en la bioética de la responsabilidad del filósofo judío-alemán Hans Jonas, aunque esta no esté explicitada formalmente. La segunda parte expone empero algunos elementos importantes de la bioética de la responsabilidad de acuerdo con la fundamentación ontológica del imperativo categórico-existencial jonasiano, a fin de confrontarlos posteriormente con algunos rasgos éticos esbozados en la Encíclica. Finalmente, este artículo intenta hacer una propuesta teológica y filosófica para la acción humana que contribuya a la reducción de los daños ambientales por medio de la utilización responsable de la ciencia y la tecnología.

**Palabras clave:** ecología, naturaleza, ser humano, antropocentrismo, biocentrismo, fe, razón, racionalidad.

**Abstract:** The first part of this article presents a critical systematization of the subject science and technology in the Encyclical Letter *Laudato si'*. The critical aspects are founded on the bioethics of the responsibility of the Jewish-German philosopher Hans Jonas, although this is not formally spelled out. The second part presents however some important elements of the bioethics of responsibility according to the ontological foundation of the existential-categorical imperative, in order to confront them with some ethical features outlined in the Encyclical Letter. Finally, this article tries to establish a theological and philosophical approach to human action that contributes to reducing environmental damage through the responsible use of science and technology.

**Keywords:** ecology, nature, human being, anthropocentrism, biocentrism, faith, raison, rationality.

## Introducción

Después del Humanismo renacentista, el ser humano ha adquirido un poder inédito e inconmensurable gracias a la ciencia y a la tecnología. La eclosión de la razón humana de aquellos años hizo posible que el “Hombre” fuera capaz de dominar la naturaleza y al hombre y a la mujer. Este es el origen de un antropocentrismo exacerbado que permitió un desplazamiento de la naturaleza y un desprecio de la vida manifestada ontológicamente en el ser viviente. Después del Humanismo renacentista, el ser humano se entendió asimismo como un ser superior frente a la naturaleza a causa del poder científico y tecnológico que a partir de entonces estaba en sus manos. Lamentablemente, para promover el anhelado “progreso”, el ser humano se ha pensado propietario, dominador y explotador de la naturaleza, sin percatarse de que él mismo forma parte de la naturaleza (LS 2). Así, pues, el ser humano se ha convertido, al mismo tiempo, en verdugo y víctima de sí mismo sin ser consciente del daño que produce a la naturaleza y a sí mismo; este es un tipo de nihilismo científico y tecnológico originado por la racionalidad del mecanicismo moderno, dado que él ha despreciado el valor de la vida manifestado en el ser viviente.

Tradicionalmente las cartas encíclicas están dirigidas a la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, la Carta Encíclica *Laudato sí'* del Papa Francisco no tiene ningún destinatario específico, es decir, no está remitida a la Iglesia únicamente, sino a toda la humanidad: “En esta encíclica, intento especialmente entrar en diálogo con todos acerca de nuestra casa común” (LS 3). La apertura al “diálogo”, que promueve el Papa Francisco con un tema de interés común para toda la humanidad, nos permitirá hacer una interpretación crítica de la Encíclica desde la bioética de la responsabilidad del filósofo judío-alemán Hans Jonas (1903-1993). No se trata de un diálogo entre fe y razón o de teología y filosofía, como tradicionalmente se suele hacer, sino de una interpretación, esto es, una comprensión de la Encíclica desde el pensamiento de un filósofo que vivió las principales atrocidades del mundo occidental durante el siglo XX. Aunque la Encíclica no cite expresamente ningún libro de Hans Jonas, hay una serie de alusiones literales que hacen pensar inevitablemente en la bioética de la responsabilidad jonasiana; al menos, muchos de los temas que trata la Encíclica (LS 16) ya habían sido vislumbrados anticipadamente por Jonas desde finales del decenio de 1960 en tres libros fundamentales; a saber :

- Hans Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (1973).

- Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979).
- Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985).

La articulación filosófica de estos libros constituye lo que denominamos la bioética de la responsabilidad de Hans Jonas. A pesar de que no podemos hacer aquí una demostración completa de dicha articulación, dado que no es nuestro objetivo, la referencia a estos libros será fundamental para desarrollar de manera crítica nuestra exposición sobre la ciencia y la tecnología en la Encíclica *Laudato si'*. En general, Hans Jonas tiene una perspectiva crítica de la ciencia y la tecnología, sobre todo en lo que concierne la manipulación genética del ser humano, mientras que la Encíclica tiene una visión generalmente positiva de la ciencia y la tecnología en tanto *instrumentos* para afrontar la crisis ecológica. De hecho, *Laudato si'* se apropia de algunas teorías científicas que ayudan a comprender las causas y las consecuencias de la crisis ecológica, pero no como una apropiación doctrinal, sino *instrumental*. Sin embargo, hay que recordar que los orígenes de la crisis ecológica se deben, según Jonas, a un uso irresponsable de la ciencia y la tecnología desde los tiempos modernos, sobre todo cuando están al servicio de un sistema económico, como lo reafirma también la Encíclica.

Cierto, el tema central de *Laudato si'* es la destrucción del planeta y la pobreza causada por la injusticia social, pero hay que reconocer que históricamente la ciencia y la tecnología han sido utilizados para tales fines, basta mencionar solamente como ejemplo la guerra (LS 57). Aunque en la Encíclica *Laudato si'* cada capítulo tenga una “metodología específica” (LS 16), las encíclicas sociales normalmente están desarrolladas a partir de una metodología particular; a saber: *ver, juzgar y actuar*. Así, pues, el capítulo primero nos permite *ver* la realidad del medioambiente desde una perspectiva científica, los capítulos segundo, tercero y cuarto nos permiten *juzgar* las raíces de la crisis ecológica y tener unas pistas para solucionar los problemas de manera integral desde una perspectiva evangélica y los capítulos quinto y sexto nos dan unas líneas precisas para *actuar* a nivel económico, político y social, sobre todo, mediante la educación y la espiritualidad cristiana<sup>1</sup>.

En la interpretación de la Encíclica *Laudato si'*, aquí propuesta a partir de la bioética de la responsabilidad de Hans Jonas, intentamos descubrir la nueva función de la ciencia y tecnología, a fin de comprender y afrontar los retos que

---

<sup>1</sup> Reinhard Kardinal MARX, *Würdigung der neuen Enzyklika „Laudato si' – Über die Sorge für das gemeinsame Haus“*. Durch den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, München, 18. Juni 2015.



plantea crisis ecológica en la actualidad. En tal sentido, el imperativo categórico-existencial jonasiano nos permitirá evaluar y criticar el uso de la ciencia y la tecnología, en la medida en que este considera el valor de la naturaleza (el ser humano y los seres vivos) en relación con el actuar humano en la civilización tecnológica; a saber:

1. «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; o, expresado negativamente:
2. «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»; o, simplemente:
3. «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o, formulado una vez más positivamente:
4. «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre»<sup>2</sup>.

El imperativo categórico-existencial jonasiano se presenta como una obligación al ser humano para actuar de manera que la “vida humana auténtica” (“echten menschlichen Lebens”) y la “futura integridad del hombre” (“zukünftige Integrität des Menschen”) sea posible en la Tierra. Dicho de otra manera, el imperativo categórico-existencial constituye un deber a actuar responsablemente para con las futuras generaciones, dado el poder tecnológico que el ser humano posee ilimitadamente. Desde esta perspectiva de la bioética de la responsabilidad, la prudencia nos puede ofrecer algunos elementos para actuar adecuadamente con el poder tecnológico acumulado durante siglos, pues la ciencia puede describir únicamente los hechos u objetos que existen en la realidad del presente, es decir, no puede predecir las consecuencias del uso de la tecnología en el futuro.

## I. La comprensión científica de la crisis ecológica

La crisis ecológica puede ser entendida y explicada por la ciencia. En efecto, la ciencia biológica constituye el conocimiento adecuado que tiene el ser humano en la actualidad para entender racionalmente los procesos vitales de la naturaleza. Ciertamente, la biología, en cuanto tal, nos puede dar una explicación de los seres vivos para “ver” la realidad, pero ella adolece de una comprensión integral de la naturaleza, dado que el objeto de estudio está claramente delimitado por una metodología científica. De ahí que en el momento de “juzgar” la crisis ecológica sea necesaria más bien una visión integral establecida por medio del “diálogo” con la ciencia. En tal sentido, la Encíclica *Laudato si'* ofrece una visión y juicio adecuado para contribuir a solucionar la crisis ecológica.

---

<sup>2</sup> Hans JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995/2004, p. 40; Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 36.

### **1. La contribución de la ciencia y el daño de la tecnología**

El fenómeno de la “rapidación” para lograr el progreso anhelado nos impone una serie de cambios que alteran el ritmo natural de la “evolución biológica” del ser humano y de los seres vivos causando un deterioro de la naturaleza (LS 18). Además, la contaminación producida no solamente por “los millones de toneladas de basura” “no biodegradable”, sino por los “combustibles”, el “humo de la industria”, “depósitos de sustancias” (“fertilizantes”, “insecticidas”, “fungicidas”, “agrotóxicos”) para la producción, afectan directamente al ser humano y a la naturaleza. Por eso, la Encíclica afirma que: “La tecnología que, ligada a las finanzas, pretende ser la única solución a los problemas, de hecho suele ser incapaz de ver el misterio de las múltiples relaciones que existen entre las cosas, y por eso a veces resuelve un problema creando otros” (LS 20). En cierta manera, la tecnología, que pretende ser la solución al problema de la crisis ecológica, ha sido la causa desde el momento en que ella está aliada a las finanzas. Aunque la tecnología en sí misma no es la causa de la crisis ecológica, sino el uso que el ser humano ha hecho de ella para la producción desproporcionada, hay que afirmar que su manera de operar está orientada por el mecanicismo. En realidad, la tecnología es incapaz de reconocer el valor de la vida, ella solo opera automáticamente según la programación hecha por ser humano, esto es, un reduccionismo de la vida, sobre todo si es vista como el medio y fin del progreso. En efecto, la tecnología es incapaz de predecir las consecuencias del uso de químicos en la naturaleza, por ejemplo, la “bioacumulación” de “tóxicos” en los “organismos” que afecta posteriormente a la “salud de las personas” (LS 21).

En tal sentido, el imperativo categórico-existencial de la bioética de la responsabilidad jonasiana advierte en considerar las consecuencias del actuar del ser humano por medio de la tecnología, en el futuro, en la temporalidad. Sin embargo, hay que reconocer que el poder de la racionalidad científica y tecnológica es incapaz de predecir las consecuencias del actuar humano en el futuro, pues la “evolución biológica” y el funcionamiento mecánico son desiguales:

Nos cuesta reconocer que el funcionamiento de los ecosistemas naturales es ejemplar: las plantas sintetizan nutrientes que alimentan a los herbívoros; estos a su vez alimentan a los seres carnívoros, que proporcionan importantes cantidades de residuos orgánicos, los cuales dan lugar a una nueva generación de vegetales. En cambio, el sistema industrial, al final del ciclo de producción y de consumo, no ha desarrollado la capacidad de absorber y reutilizar residuos y desechos. Todavía no se ha logrado adoptar un modelo circular de producción que asegure recursos para todos y para las generaciones futuras, y que supone limitar al máximo el uso de los recursos no renovables, moderar el consumo, maximizar la eficiencia del aprovechamiento, reutilizar y reciclar (LS 22).

Mientras la naturaleza tiene un funcionamiento orgánico armónico, la tecnología desarrollada en la industria no ha logrado sino crear un desequilibrio en el ambiente que afecta los recursos naturales y las generaciones futuras. La Encíclica es prudente cuando utiliza las teorías para explicar la problemática del cambio climático, la consecuencia de la contaminación y explotación industrial de la naturaleza durante siglos. Por un lado, afirma: “Hay consenso científico muy consistente que indica que nos encontramos ante un preocupante calentamiento del sistema climático” (LS 23). El hecho de que haya un cambio climático es innegable científicamente, pero las explicaciones de las causas son varias. Por otro lado, afirma que otras teorías científicas indican que hay causas o factores físicos y naturales “(como el vulcanismo, las variaciones de la órbita y del eje de la Tierra o del ciclo solar), pero numerosos estudios científicos señalan que la mayor parte del calentamiento global de las últimas décadas se debe a la gran concentración de efecto invernadero (...) emitidos sobre todo a causa de la actividad humana” (LS 23). Ciertamente, el problema del cambio climático se debe a causas físicas y naturales en alguna medida, pero sobre todo a la poderosa capacidad del actuar humano con la tecnología.

Otro problema actual detectado por varios estudios científicos es la “cuestión del agua”. Entre las causas de la contaminación del agua de los ríos y del agua potable se encuentra el uso inadecuado de la tecnología en la industria para la producción:

Las aguas subterráneas en muchos lugares están amenazadas por la contaminación que producen algunas actividades extractivas, agrícolas e industriales, sobre todo en países donde no hay una reglamentación y controles suficientes. No pensemos solamente en los vertidos de las fábricas. Los detergentes y productos químicos que utiliza la población en muchos lugares del mundo siguen derramándose en ríos, lagos y mares (LS 29).

La contaminación del agua no es tan solo un problema de la tecnología industrial que vierte químicos sumamente contaminantes en las aguas de los ríos y mares, sino un problema que depende de la población en general, pues se vierten productos químicos en ríos y mares. En realidad, el agua parece no tener ningún valor para la vida del planeta, sino únicamente la producción. Los estudios científicos demuestran la contaminación del agua y las consecuencias sobre los seres vivos (plantas y animales). En efecto, las consecuencias del cambio climático y de la contaminación del agua se manifiestan posteriormente en la pérdida de biodiversidad de especies de flora y fauna. Hay una cadena de causas y efectos que termina por perjudicar no solo a la naturaleza, sino directamente al ser humano:

Suele crearse un círculo vicioso donde la intervención del ser humano para resolver una dificultad muchas veces agrava más la situación. Por ejemplo, muchos pájaros e insectos que desaparecen a causa de los agrotóxicos creados por la tecnología

son útiles a la misma agricultura, y su desaparición deberá ser sustituida con otra intervención tecnológica, que posiblemente traerá nuevos efectos nocivos (LS 34).

En tal caso, la tecnología no solo produce el problema ecológico, sino que puede crear nuevas alteraciones, pues introduce un desequilibrio ambiental constante cuando intenta reparar el daño efectuado anteriormente. Se trata efectivamente de un círculo vicioso cuyos daños pueden explicarse por medio de causas y efectos, pero que no pueden repararse fácilmente por medio de la misma tecnología. Las consecuencias del desequilibrio ecológico las sufre finalmente el ser humano, pues se produce un “deterioro de la calidad de vida humana y degradación social” (LS 43-47). La tecnología ha permitido también una degradación de la sociedad humana porque en muchas ocasiones “la comunicación está mediada por internet”, se suelen crear “emociones artificiales” que producen “insatisfacción en las relaciones personales, o un dañino aislamiento” (LS 47). El ser humano no puede vivir sin la naturaleza, a la cual pertenece, pero la naturaleza sí puede vivir sin el ser humano.

Una excesiva confianza en que el poder tecnológico tiene la capacidad de resolver los problemas de la vida ha provocado que la política se someta a la coalición entre la tecnología y las finanzas, pero esto ha causado fracasos a nivel internacional cuando se trata de resolver los problemas que atañen al medioambiente. En efecto, Francisco denuncia que: “El sometimiento de la política ante la tecnología y las finanzas se muestra en el fracaso de las Cumbres mundiales sobre el medio ambiente” (LS 54). Evidentemente, la Encíclica no está opuesta a la tecnología y a las finanzas en cuanto tales, sino a la alianza entrambas que no permite comprender el sentido de la vida sino en términos meramente comerciales: “La alianza entre economía y tecnología termina dejando afuera lo que no forme parte de sus intereses inmediatos” (LS 54). Así, pues, en la alianza entre economía y tecnología, la naturaleza parece no tener ninguna función vital, sino solamente en términos comerciales para producir ganancias.

En un escenario todavía más trágico, la tecnología puede ser utilizada con fines bélicos, para matar a seres humanos, como sucedió durante el siglo XX a nivel mundial. La tecnología entonces no solamente ha estado aliada a la economía, tradicionalmente, sino a las guerras. La lógica financiera que busca producir ganancias utilizando los bienes de la naturaleza, sin considerar su valor para la vida, puede agravar los problemas humanos ya habidos, pues cuando aquellos medios no sean suficientes para producir ganancias, el ser humano puede utilizar el mismo poder tecnológico para combatir a quienes tienen el monopolio de los bienes naturales, por ejemplo, el agua, sobre todo cuando estos empiezan a disminuir:

Es previsible que, ante el agotamiento de algunos recursos, se vaya creando un escenario favorable para nuevas guerras, disfrazadas detrás de nobles reivindicaciones. La guerra siempre produce daños graves al medio ambiente y a la

riqueza cultural de las poblaciones, y los riesgos se agigantan cuando se piensa en las armas nucleares y en las armas biológicas (LS 57).

La guerra producida por la nueva tecnología puede causar daños irreparables al medioambiente y a la dignidad humana, sobre todo cuando se utilizan armas nucleares y armas biológicas, como ya ha sucediendo. En el siglo XX, basta recordar el lanzamiento de las bombas atómicas con un “gran despliegue tecnológico” (LS 104).

## **2. “El paradigma tecnocrático” (LS 101)**

La tecnología no solamente posee una creatividad ilimitada para producir nuevos artefactos cada vez más sofisticados, sino que tiene un poder inédito en la historia de la humanidad que pone al hombre en una encrucijada frente al “poderío tecnológico” (LS 102, 104). La Encíclica hace una larga nominación de creaciones tecnológicas, desde hace dos siglos y hasta la actualidad; a saber: “el motor a vapor, el ferrocarril, el telégrafo, la electricidad, el automóvil, el avión, las industrias químicas, la medicina moderna, la informática y, más recientemente, la revolución digital, la robótica, las biotecnologías y las nanotecnologías” (LS 102). Este “poderío tecnológico” se ha incrementado en la actualidad con “la energía nuclear, la biotecnología, la informática, el conocimiento de nuestro ADN y otras capacidades que hemos adquirido nos dan un tremendo poder (...). Nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien” (LS 104). La cuestión ética que plantea el “poderío tecnológico” es cómo hacer una buena utilización del “tremendo poder”, dado que la tecnología puede ser utilizada por ideologías políticas, como sucedió con la bomba atómica en el siglo XX.

Sin embargo, la valoración del poder tecnológico de la Encíclica no es estrictamente negativa, pues se reconoce que “la tecnología ha remediado innumerables males que dañaban y limitaban al ser humano. No podemos dejar de valorar y de agradecer el progreso técnico, especialmente en la medicina, la ingeniería y las comunicaciones” (LS 102). En efecto, “la tecnociencia” ha logrado mejorar “la calidad de vida del ser humano” (LS 103). Pero, el poder tecnológico requiere necesariamente de una ética (LS 105).

La ética del sujeto constituye un elemento necesario porque la humanidad ha asumido la tecnología *“junto con un paradigma homogéneo y unidimensional”*, en el cual él mismo puede ser manipulado. Se trata, pues, de la “globalización del paradigma tecnocrático” (LS 106). Esto es un “paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad (...). Hay que reconocer que los objetos producto de la técnica no son neutros, porque crean un entramado que termina condicionando los estilos de vida” (LS 107). El “paradigma tecnocrático” crea un condicionamiento de las personas y de la manera de vivir del ser humano. Esto quiere decir que la “tecnocracia” se ha convertido en un “paradigma dominante” (LS 108) que nos somete en todos

los ámbitos de la vida privada y social, una vez que entramos en su lógica. “El paradigma tecnocrático también tiende a ejercer su dominio sobre la economía y la política” (LS 109). La “globalización del paradigma tecnocrático” supone en sí mismo un reduccionismo tecnológico de la vida: “La especialización propia de la tecnología implica una gran dificultad para mirar el conjunto”, porque él pierde “el sentido de la totalidad, de las relaciones que existen entre las cosas, del horizonte amplio” (LS 110). De ahí que sea necesario hacer un buen uso de la técnica mediante la libertad: “la libertad humana es capaz de limitar la técnica, orientarla y colocarla al servicio de otro tipo de progreso más sano, más humano, más social, más integral”. Por ejemplo, “cuando la técnica se orienta prioritariamente a resolver problemas concretos de los demás con la pasión de ayudar a otros a vivir con más dignidad y menos sufrimiento” (LS 112).

No obstante, frente al “paradigma tecnocrático”, no siempre hay una aceptación total de la ciencia y la tecnología, pues hay algunas personas que experimentan un cierto rechazo porque piensan que la felicidad no se encuentra en el avance tecnocientífico:

Por otra parte, la gente ya no parece creer en un mundo feliz, no confía ciegamente en un mañana mejor a partir de las condiciones técnicas. Toma conciencia de que el avance de la ciencia y de la técnica no equivale al avance de la humanidad y de la historia, y vislumbra que son otros caminos fundamentales para un futuro feliz. No obstante, tampoco se imagina renunciando a las posibilidades que ofrece la tecnología (LS 113).

La Encíclica tiene así una apreciación clara de la realidad humana, pues efectivamente cada vez hay más personas que comienzan a tomar distancia de los grandes descubrimientos científicos y tecnológicos. La finalidad de obtener la felicidad, piensan ellos, no se encuentra en el avance tecnocientífico. Dicho de otra manera, el “paradigma tecnocrático” no permite necesariamente el desarrollo de la humanidad y de la historia porque no conduce a la felicidad. Esto no significa empero un rechazo total de la tecnociencia, sino la independencia de una utilización innecesaria de la ciencia y la tecnología; estas son como instrumentos que ayudan al ser humano, pero no son la fuente de la felicidad. En realidad, la ciencia y la tecnología no deberían dirigir los destinos de la vida humana, sino que el ser humano puede, gracias a su libertad, darles una buena utilización para el bienestar de la humanidad: “La ciencia y la tecnología no son neutrales, sino que pueden implicar desde el comienzo hasta el final de un proceso diversas intenciones o posibilidades, y pueden configurarse desde distintas maneras” (LS 114).

### **3. Antropocentrismo moderno y biocentrismo postmoderno**

En la discusión sobre los problemas ecológicos que enfrenta la humanidad en la actualidad, la Encíclica aborda con pertinencia un tema especial para la bioética:

el antropocentrismo y el biocentrismo. Normalmente estas dos perspectivas son contrapuestas desvinculando al ser humano de la naturaleza y la naturaleza del ser humano, respectivamente. La Encíclica aboga por una “comunidad universal” (LS 89-92) entrambas; esto es, una comprensión armoniosa del ser humano y del ser vivo en la naturaleza, pero no es fácil clasificarla entre las corrientes bioéticas contemporáneas (fisiocentrismo, patocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo, holismo, especiecismo)<sup>3</sup>, porque la Encíclica critica estas grandes corrientes. El ser humano tiene algo en particular, él es un ser ético capaz de responsabilidad:

Esto no significa igualar a todos los seres vivos y quitarle al ser humano ese valor peculiar que implica al mismo tiempo una tremenda responsabilidad. Tampoco supone una divinización de la tierra que nos privaría del llamado a colaborar con ella y a proteger la fragilidad. Estas concepciones terminarían creando nuevos desequilibrios por escapar de la realidad que nos interpela. A veces se advierte una obsesión por negar toda preeminencia a la persona humana, y se lleva adelante una lucha por otras especies que no desarrollamos para defender al igual dignidad entre los seres humanos (LS 90).

El ser humano tiene un valor particular en la creación de Dios y él es, al mismo tiempo, un ser responsable de la tierra. El ser humano está llamado a “proteger la fragilidad” de la vida. La tierra en sí misma no puede ser divinizada, pues el ser humano perdería su puesto en la tierra y, en consecuencia, él perdería su orientación a cuidar de la naturaleza. En este sentido, la Encíclica parece optar por un antropocentrismo mitigado en la medida en que sostiene una “preeminencia a la persona humana” sobre las especies. Este acento en la “persona humana” quizás se trata de una crítica al “especiecismo” (“speciesism”), según el cual “todos los animales son iguales”<sup>4</sup>. La contradicción de este tipo de argumentaciones consiste en que, llevadas al extremo, protegerían más a las especies animales, sin defender la dignidad humana, o, en el peor de los casos, contra la dignidad humana. Por eso, la Encíclica declara que:

No puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión, preocupación por los seres humanos. Es evidente la incoherencia de quien lucha contra el tráfico de animales en riesgo de extinción, pero permanece completamente indiferente ante la trata de personas, se desentiende de los pobres o se empeña en destruir a otro ser humano que le desagrada. Esto pone en riesgo el sentido de la lucha por el ambiente (LS 91).

---

<sup>3</sup> Ulrich H. J. KÖRTNER, „Bioethik nichtmenschlicher Lebensformen“, in Wolfgang HUBER, Torsten MEIREIS und Hans-Richard REUTER (Hrsg.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München, C.H. Beck, 2015, p. 596-601; Otfried HÖFFE, *Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert. Annäherungen an eine zeitgemäße Ethik*, C.H. Beck, München, 2014, p. 38-63.

<sup>4</sup> Peter SINGER, “All Animals Are Equal”, in Helga KUHSE, Udo SCHÜKLENK and Peter SINGER, *Bioethics. An Anthology*, [Third Edition], Oxford, Wiley Blackwell, 2016, p. 530-539; Peter SINGER, “All Animals Are Equal”, *Philosophic Exchange*, Volume 1, Number 5, Summer 1974, p. 103-116.



En realidad, en la Encíclica no hay una oposición al cuidado tierno de los animales, pues el documento aboga por el cuidado de la naturaleza. Pero considera contradictorio que se tenga ternura para con los seres de la naturaleza y no se tenga ternura y compasión para con los seres humanos. Por un lado, no se puede luchar contra el maltrato animal y, por otro lado, ser “indiferente ante la trata de personas” o ante los “pobres”. La oposición entre el ser humano y los seres de la naturaleza pone en riesgo la lucha por el ambiente.

La Encíclica *Laudato si'* parece optar por un “personalismo” frente al “especiesismo”, en la medida en que insiste en la “persona humana” y la “dignidad humana”. Este parece ser un antropocentrismo mitigado que permite empero el cuidado de los seres de la naturaleza, sobre todo si se considera el excesivo énfasis que pone la antropología cristiana en el “hombre”. Sin embargo, la Encíclica opta claramente por una comprensión no tradicional de la antropología teológica; a saber, la teología de la creación franciscana. En efecto, la “comunidad universal” es comprendida como “fraternidad”:

Por otra parte, cuando el corazón está auténticamente abierto a una comunidad universal, nada ni nadie está excluido de esa fraternidad. Por consiguiente, también es verdad que la indiferencia o la crueldad ante las demás criaturas de este mundo siempre terminan trasladándose de algún modo al trato que damos a otros seres humanos (LS 92).

La “fraternidad” permite la común unión del ser humano con la creación, según el *Canticum Creaturarum* de San Francisco de Asís y la teología de la creación franciscana<sup>5</sup>. Esta perspectiva de la Encíclica *Laudato si'* coincide con la bioética global del teólogo alemán Fritz Jahr, quien fuera el verdadero fundador de la Bio-Ethik con el llamado “imperativo bioético” (“bioethische Imperativ”), según el cual “Después de todo esto surge como un principio guía para nuestras acciones el imperativo bioético: ‘Respetar todos los seres vivos, básicamente, como un fin en sí mismo y trátalos de ser posible como tales!’”<sup>6</sup>. El “imperativo bioético” de Jahr demanda un respeto particular para “todos” los seres vivos, no solamente los animales, sino también las plantas. Además, Jahr considera que los seres vivos son fines y deben ser tratados como fines; esto es, respetar la finalidad que es la vida intrínseca a ellos y no simplemente utilizarlos como medios para la subsistencia humana. Este “imperativo bioético”, formulado al estilo kantiano, critica así la visión utilitarista y pragmática de los seres vivos para el bienestar humano.

---

<sup>5</sup> Bernard FORTHOMME, *La pensée franciscaine. Un seuil de la modernité*, Les Belles Lettres, Paris, 2015, p. 233-234.

<sup>6</sup> „Nach alldem ergibt sich als Richtschnur für unser Handeln der *bio-ethischen Imperativ*: ‚Achte jedes Lebewesen grundsätzlich als einen Selbstzweck und behandle es nach Möglichkeit als sochen!‘“ - Fritz JAHR, *Aufsätze zur Bioethik 1924-1948. Werkausgabe*, [„Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre“ (1926)], Berlin, Lit Verlag, 2013, p. 23, 20.



Fritz Jahr fundó el término “bioética” (“Bio-Ethik”) en relación con la figura de San Francisco de Asís:

De hecho, la bio-ética no es absolutamente un descubrimiento de la actualidad. Como particular atractivo ejemplo del pasado lo constituye la figura de San Francisco de Asís (1182-1226) con su gran amor incluso por los animales, en la memoria enaltecido, con su cálida simpatía por todos los seres vivos, anticipando por siglos el romanticismo rousseauiano por la totalidad de la naturaleza<sup>7</sup>.

Según Jahr, la bioética había sido descubierta por San Francisco “con su amor incluso por los animales” y “simpatía por los seres vivos”. El aspecto subjetivo, el amor y la simpatía, constituye un elemento fundamental en la “bioética global” intuida por el teólogo en la vida del santo de Asís<sup>8</sup>. La Encíclica considera también el aspecto subjetivo del ser humano (“sentimiento”, “ternura”, “compasión”, “corazón”) para el cuidado de la naturaleza. El aspecto subjetivo del actuar humano es importante a considerar en la bioética contemporánea porque la moral teológica ha estado tradicionalmente centrada en la objetividad y racionalidad del acto moral del “hombre”. En cuanto a la crisis ecológica, no se trata únicamente de buscar los criterios científicos objetivos que permitan cuidar de la naturaleza, sino de la capacidad de la subjetividad humana para poder establecer una relación fraterna con la naturaleza.

La ruptura entre el ser humano y la naturaleza puede explicarse históricamente a partir de los tiempos modernos por medio del antropocentrismo. En efecto: “El antropocentrismo moderno, paradójicamente, ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad” (LS 115). Francisco explica inmediatamente por qué la “razón técnica” se ha situado sobre la “realidad”, citando al teólogo y filósofo ítalo-germano Romano Guardini (1855-1968). El ser humano, dice Guardini, “ni siente la naturaleza como norma válida, ni menos aún como refugio viviente. La ve sin hacer hipótesis, prácticamente, como lugar y objeto de una tarea en la que se encierra todo, siéndole indiferente lo que con ella suceda”<sup>9</sup>. La Encíclica explica que la realidad es comprendida ahora bajo la óptica de la “razón técnica” y que

---

<sup>7</sup> „Sachlich ist die Bio-Ethik durchaus nicht erst eine Entdeckung der Gegenwart. Als in besonders anziehendes Beispiel aus der Vergangenheit dürfte uns gerade jetzt die Gestalt des hl. Franz von Assisi (1182-1226) mit seiner großen Liebe auch zu den Tieren in der Erinnerung aufsteigen, der in seiner warmen Sympathie für alle Lebewesen der Rousseauschen Schwärmerei für die ganze Natur um Jahrhunderte vorsaueilte“ - Fritz JAHR, *Aufsätze zur Bioethik 1924-1948. Werkausgabe*, I, „Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze“ (1927)], p. 26.

<sup>8</sup> Ivana ZAGORAC, “Saint Francis of Assisi: Bioethics in European Middle Ages”, in Amir MUZUR and Hans-Martin SASS (Eds.), *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics. The Future of Integrative Bioethics*, Berlin/Zürich, Lit Verlag, 2012, p. 71-79.

<sup>9</sup> Romano GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna. Un intento de orientación*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1958/1963, p. 83; Romano GUARDINI, *Europa: Realidad y tarea. El ocaso de la Edad Moderna. El poder. La esencia de la obra de arte*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, p. 74; Romano GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Würzburg, Werkbund Verlag, 1965, p. 63.

esta se situó como instrumento para actuar en la naturaleza. Por consiguiente, la naturaleza es percibida como un objeto sin valor y un lugar de trabajo únicamente, pero no como un “refugio viviente”. Es decir, desde los tiempos modernos, la naturaleza fue despojada de su valor intrínseco a causa de la “razón técnica”.

En el marco de la crítica al “antropocentrismo moderno” y del biocentrismo postmoderno, hay que mantener una armonía y equilibrio entre persona y naturaleza para que el ser humano no se erija a sí mismo como un ser “autónomo” y “dominador absoluto” de la naturaleza. En la relación del ser humano con la naturaleza hay que reconocer el justo valor del ser humano en todas las dimensiones de la vida, especialmente en sus etapas de fragilidad, para poder descubrir el valor intrínseco de la naturaleza. “Cuando no se reconoce en la realidad misma el valor de un pobre, de un embrión humano, de una persona con discapacidad – por poner sólo algunos ejemplos –, difícilmente se escucharán los gritos de la misma naturaleza. Todo está conectado” (LS 117).

Sin una conexión con las dimensiones de la vida, no es posible tener una sensibilidad por la naturaleza y reconocer la fragilidad de una persona pobre, de un embrión humano o de una persona con discapacidad física. La expresión “todo está conectado”, mencionada por Francisco en la Encíclica varias veces (LS 16, 91, 117, 138, 240), no puede entenderse ni como holismo ni como biocéntrico, sino en el marco de la “ecología humana” y la “ley moral”: “La ecología humana implica también algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno” (LS 155).

La “exaltación de la tecnocracia” hace que se pierda el valor propio de los seres vivos porque se perciben como objetos de estudio o de trabajo y, por ende, se despoja de valor al ser humano. Por eso, la Encíclica afirma claramente que: “No hay ecología sin una adecuada antropología” (LS 118). En efecto, para no caer en el “biocentrismo”, se debe comprender correctamente la humanidad. El problema antropológico detectado en la teoría ecológica consiste en el “antropocentrismo desviado” (LS 118, 119, 122). El ser humano tiene unas relaciones básicas con Dios, ser humano mismo y la naturaleza, que deben ser consideradas para fortalecer una adecuada antropología (LS 119). Por eso, la Encíclica hace una crítica al “biocentrismo” de “algunos movimientos ecologistas”:

Es preocupante que cuando algunos movimientos ecologistas defienden la integridad del ambiente, y con razón reclaman ciertos límites a la investigación científica, a veces no aplican estos mismos principios a la vida humana. Se suele justificar que se traspasen todos los límites cuando se experimenta con embriones humanos vivos (...). De este modo cuando la técnica desconoce los grandes principios éticos, termina considerando legítima cualquier práctica (LS 136).

Desde la antropología teológica esbozada precedentemente, la Encíclica percibe como contradictorio que “algunos movimientos ecologistas” defiendan la “integridad del ambiente” contra los excesos de la “investigación científica”, pero no se considera al ser humano como parte de la naturaleza, pues no hay una defensa de los “embriones humanos vivos” utilizados para la experimentación científica, puesto que la “técnica desconoce los grandes principios éticos”. En otras palabras, los embriones humanos no son considerados como seres vivos en medio de la crisis ecológica.

#### **4. Bioética de la experimentación e investigación científica: la biología**

La “persona humana” no debe ser simplemente excluida de la naturaleza, porque la racionalidad científica y tecnológica con la que ella actúa en la naturaleza constituye un medio de la relación con el medioambiente.

En cuanto a la intervención en vegetales y animales, la Encíclica afirma: “No obstante, si bien el ser humano puede intervenir en vegetales y animales, el *Catecismo* enseña que las experimentaciones con animales sólo son legítimas” (LS 130) en algunos casos; a saber:

- “si se mantienen en límites razonables y contribuyen a cuidar o salvar vidas humanas” (CEC 2417).
- “es contrario a la dignidad humana hacer sufrir inútilmente a los animales y sacrificar sin necesidad sus vidas” (CEC 2418).
- La experimentación “exige un respeto religioso de la integridad de la creación” (CEC 2415).

En un momento dado parece que la Encíclica no es clara en qué tipo de intervención puede hacer el ser humano sobre la naturaleza (“vegetales y animales”), pero las referencias al *Catecismo de la Iglesia Católica* permiten hacer una intervención bajo condiciones: para salvar vidas humanas, no provocar sufrimiento innecesario y el respeto de la creación. Aunque el *Catecismo* y la Encíclica abordan el sufrimiento animal, un tema de actualidad en la bioética, dado la excesiva producción de animales por y para el ser humano, la doctrina acepta en alguna medida el sufrimiento y el sacrificio a condición de que sea para el buen uso del ser humano. Se trata de un sufrimiento y sacrificio útil de los animales para el bienestar de la humanidad, pero la Encíclica no aborda aquí el tema de la producción masiva de animales por el ser humano: “Massentierhaltung”<sup>10</sup>. Más bien, parece que la aprueba dado que “el ser humano puede intervenir en vegetales y animales”. Aunque la valoración de la Encíclica es positiva por parte de quienes se oponen al maltrato animal, tal permisión fue criticada<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Ulrich H. J. KÖRTNER, „Bioethik nichtmenschlicher Lebensformen“, in Wolfgang HUBER, Torsten MEIREIS und Hans-Richard REUTER (Hrsg.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, p. 617-620.

<sup>11</sup> Peter SINGER, *El dominio del hombre*, El País, Tribuna, Opinión, 20 de agosto de 2015.

En general, la Encíclica *Laudato si'* tiene una valoración positiva y optimista de la ciencia y la tecnología porque ofrece beneficios para el ser humano. Pero alude a dos argumentos de Juan Pablo II:

- “manifiestan cuán noble es la vocación del hombre a participar responsablemente en la acción creadora de Dios”
- “toda intervención en un área del ecosistema debe considerar sus consecuencias en otras áreas”<sup>12</sup>.

Estos dos argumentos tienen relación con la bioética de la responsabilidad de Hans Jonas, porque se acepta la utilización de la tecnología con responsabilidad a condición de que se consideren las consecuencias en el futuro a fin de garantizar el bienestar para las futuras generaciones, tal como exige el imperativo categórico-existencial jonasiano. Sin embargo, si la aprobación de la Encíclica de la intervención tecnocientífico en vegetales y animales por parte del ser humano sería para la alimentación de la humanidad, habría que cuestionarse entonces, en términos ecológicos, si el problema no es más bien el excesivo crecimiento demográfico. En tal caso, habría que cuestionarse cómo detener el crecimiento de la población humana en el mundo, para no causar más dolor y sufrimiento de los animales y los seres humanos. ¿Sería el control de la natalidad una solución al problema ecológico en lugar de la intervención en vegetales y animales? En realidad, la Encíclica no especifica directamente la finalidad de la intervención en vegetales y animales, pero dado que sería, en general, para el uso humano, habría que pensar que se trata de la alimentación humana.

En concreto, la Encíclica se muestra permisiva de la aplicación de la biología molecular y de la tecnología en la agricultura. Igualmente, la Encíclica alude a los argumentos de Juan Pablo II:

- La Iglesia considera la aportación “del estudio y las aplicaciones de la biología molecular, completada con otras disciplinas, como la genética, y su aplicaciones tecnológica en la agricultura y en la industria”<sup>13</sup>.
- Pero esto no debe dar paso a una “indiscriminada manipulación genética”<sup>14</sup>.

En consecuencia, la intervención en “vegetales y animales” es permitida así como la “manipulación genética” para la “agricultura y la industria”. La finalidad

---

<sup>12</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, 1º de enero de 1990, p. 6.

<sup>13</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 3 de octubre de 1981, p. 3.

<sup>14</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, 1º de enero de 1990, p. 7.

aquí es el bienestar humano: la alimentación y la producción. El problema bioético que plantea la Encíclica es que no establecen delimitaciones a las aplicaciones de la “biología molecular” y la “manipulación genética”. Por el contrario, parece dejar abierto toda posibilidad de continuar la investigación e intervención sin criterios éticos sólidos, pues parece que todo queda a la voluntad humana:

- “No es posible frenar la creatividad humana”
- “Al mismo tiempo, no pueden dejar de replantearse los objetivos, los efectos, el contexto y los límites éticos de esa actividad humana que es una forma de poder con altos riesgos” (LS 131).

Cierto, la Encíclica considera que los efectos de la biología molecular y la manipulación genética producen “altos riesgos”, pero dado que no sería posible constatarlos sino hasta después de que se hayan cometido, los criterios éticos son débiles. La Encíclica indica que hay “efectos”, pero no indica cuáles son los “altos riesgos” y los “efectos”. Además, el problema que presenta la doctrina de Juan Pablo II con respecto a la biología molecular y la manipulación genética es que esta está desactualizada en relación con los nuevos descubrimientos científicos y tecnológicos. Por ejemplo, el genoma humano y la nanotecnología. En efecto, la ciencia y la tecnología actuales no solamente pueden poner en alto riesgo la naturaleza (animales y plantas), sino la “naturaleza humana”<sup>15</sup>.

De hecho, la Encíclica considera como normal que la intervención genética puede producir mutaciones genéticas en los vegetales y animales intervenidos por la biotecnología, y no hace la diferencia con respecto a las mutaciones que normalmente se realizan en la naturaleza en el proceso de evolución por medio de la selección natural: “En este marco debería situarse cualquier reflexión acerca de la intervención humana sobre los vegetales y animales, que hoy implica mutaciones genéticas generadas por la biotecnología, en orden a aprovechar las posibilidades presentes en la realidad material” (LS 132). En realidad, la Encíclica se muestra sumisa de la autoridad de la “ciencia biológica” porque ella puede enseñar sobre las mutaciones. En fin, el documento papal considera como legítima la intervención en la naturaleza si se ajusta a la creación “querida por Dios”. El problema teológico ahora es saber cuál es la creación querida por Dios: ¿Cómo saber, por ejemplo, si Dios estaría de acuerdo con la Fecundación in Vitro?

La Encíclica *Laudato si'* se muestra liberal en cuanto a la intervención en vegetales y animales y en la utilización de la tecnociencia en la “agricultura y la

---

15 Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001; Jürgen HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.

industria". En cuanto a las consecuencias, la Encíclica no considera que la intervención en vegetales y animales por medio de la manipulación genética puede también causar un desequilibrio en el ambiente, y por consiguiente, este puede ser un factor para incrementar la crisis ecológica en términos de evolución de la naturaleza<sup>16</sup>. En cuanto a los "organismos genéticamente modificados" (OMG), la Encíclica prefiere no hacer una consideración específica dada la variedad de casos, advierte solo que hay riesgos de la "aplicación inadecuada o "excesiva" y que la "técnica" en sí misma no presenta riesgos:

Es difícil emitir un juicio general sobre el desarrollo de organismos genéticamente modificados (OMG), vegetales o animales, médicos o agropecuarios, ya que pueden ser muy diversos entre sí y requerir distintas consideraciones. Por otra parte, los riesgos no siempre se atribuyen a la técnica misma sino a su aplicación inadecuada o excesiva. En realidad, las mutaciones genéticas muchas veces fueron y son producidas por la misma naturaleza. Ni siquiera aquellas provocadas por la intervención humana son un fenómeno moderno. La domesticación de animales, el cruzamiento de especies y otras prácticas antiguas y universalmente aceptadas pueden incluirse en estas consideraciones. Cabe recordar que el inicio de los desarrollos científicos de cereales transgénicos estuvo en la observación de una bacteria que natural y espontáneamente producía una modificación en el genoma de un vegetal. Pero en la naturaleza estos procesos tienen un ritmo lento, que no se compara con la velocidad que imponen los avances tecnológicos actuales, aun cuando estos avances tengan detrás un desarrollo científico de varios siglos (LS 133).

El criterio que utiliza la Encíclica para considerar aceptable los organismos genéticamente modificados es que las "mutaciones genéticas" son producidas por la naturaleza. Ciertamente, desde la perspectiva científica de la biología, la mutación genética constituye un hecho innegable en el proceso de la evolución por selección natural<sup>17</sup>, pero la mutación genética producida a causa del ser humano por medio de la ciencia y la tecnología constituye un "fenómeno moderno" inédito en la historia de la humanidad. La Encíclica considera que las mutaciones producidas por la "intervención humana" no son un "fenómeno moderno", pues el ser humano ha intervenido en la evolución natural, por ejemplo, seleccionando los animales para la reproducción. Sin embargo, las técnicas que el ser humano utilizó primitivamente no son comparables con el poder de la intervención que el ser humano hace en la actualidad por medio de la ciencia y tecnología. En tal sentido, la Encíclica parece ser ingenua en pensar que la intervención tecnocientífica del ser humano en la actualidad es semejante a la intervención que

---

<sup>16</sup> Ernst MAYR, *This is Biology. The Science of the Living World*, Cambridge, Massachusetts/London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 1997, p. 207-226.

<sup>17</sup> Francisco J. AYALA, *Evolution. The Big Questions*, London, Querus, 2012, p. 31, 32, 37, 42, 50, 51, 51, 65, 66, 153, 154.

él hacía en el pasado de manera primitiva. Por eso, *Laudato si'* parece ser contradictoria porque inmediatamente después afirma con respecto a la modificación del genoma vegetal que “en la naturaleza estos procesos tienen un ritmo lento, que no se compara con la velocidad que imponen los avances tecnológicos actuales” (LS 133).

Aunque no haya evidencia científica de que el consumo de los “cereales transgénicos” cause daños a la salud de los seres humanos, la utilización de “granos estériles” para la producción de grandes cantidades de suministros produce un impacto en el ambiente. Contrariamente a los riesgos que este tipo de producción plantea, surgió como alternativa la agroecología, una técnica que no causa daño en el ambiente. La agroecología, por el contrario, contribuye a reducir los efectos de la crisis ecológica<sup>18</sup>. Lamentablemente, la Encíclica guarda silencio sobre los aspectos positivos que produce la agroecología para el ser humano y la naturaleza, tampoco hace mención, sobre todo, en los beneficios económicos que produciría a campesinos y agricultores. En este sentido, la Encíclica se muestra demasiado liberal y consciente con el mercado de los alimentos. En todo caso, el documento llama a una “discusión científica y social que sea responsable” (LS 135).

### **5. La nueva relación entre fe y razón: la fe y la ciencia**

La Encíclica *Laudato si'* tiene una valoración positiva de la ciencia para la comprensión y solución de la crisis ecológica. Pero la ciencia, en sí misma, sería incapaz de ofrecer una visión integral de la vida que se manifiesta en los seres vivientes. Por eso, la Encíclica considera que la religión, lejos de ser irracional, junto con la ciencia “aportan diferentes aproximaciones a la realidad, pueden entrar en un diálogo intenso y productivo para ambas” (LS 62). No se trata de un eclecticismo en el que la ciencia y la religión se funden epistemológicamente para comprender la realidad, sino que, cada una desde su perspectiva contribuye a la comprensión de la realidad por medio del diálogo. Sin embargo, a nuestro entender, el diálogo no es interdisciplinario, pues la religión no goza de un estatuto epistemológico al nivel de la ciencia, sino de una espiritualidad y sabiduría. Se trata, pues, de un diálogo entre la racionalidad científica y la sabiduría religiosa a fin de atender a un problema que aflige a la humanidad: la crisis ecológica.

En el diálogo entre ciencia y religión, “la Iglesia Católica está abierta al diálogo con el pensamiento filosófico” y tiene la capacidad de hacer una síntesis entre “la fe y la razón” gracias a la filosofía. El diálogo no se establece desde la filosofía, sino desde la racionalidad científica y la “sabiduría de los relatos bíblicos” (LS 65-75). La filosofía constituye una mediación que ayuda a comprender las diferencias

---

<sup>18</sup> John P. REGANOLD and Jonathan M. WACHTER, *Organic Agriculture in the Twenty-first Century*, Nature Plants, Volume 2, February 2016, p. 1-8.



entre los lenguajes científico y teológico. De esta manera, la religión puede verse enriquecida por el conocimiento científico, según Francisco. En realidad, la “fe” ofrece una “luz” a la “complejidad de la crisis ecológica y sus múltiples causas” (LS 63). Por eso, Francisco desde el inicio de la Encíclica estaba abierto humildemente al diálogo (LS 3, 64), separándose entonces de una visión “superior” de la fe sobre la ciencia<sup>19</sup>.

La Encíclica *Laudato si'* tiene una concepción diferente del diálogo entre fe y razón, tal como se había gestado y desarrollado desde la escolástica medieval por medio de la teología y la filosofía, según Tomas de Aquino. En efecto, en mi opinión, después de la polémica entre la teoría de la evolución y creacionismo suscitada por el “Intelligence Design” en los Estados Unidos, Benedicto XVI redescubrió una manera diferente de entender las relaciones entre la fe y la razón por medio de la teoría de la iluminación agustiniana, la cual no establece una contraposición entr ambas, como sucedió en los tiempos modernos (Ilustración), durante los cuales la fe estuvo opuesta radicalmente a la razón filosófica y científica<sup>20</sup>. Ante esta disyunción del conocimiento, Benedicto XVI hizo una interpretación de la teoría de la evolución por selección natural para establecer una nueva manera de comprender las relaciones entre la fe y razón, diferente a la relación entre teología y filosofía concebida por Tomás de Aquino en la Escolástica. En efecto, la teoría de la evolución por selección natural, en cuanto teoría científica, permite refundar la razón de otra manera porque ella abrió nuevas dimensiones a la razón y al conocimiento por medio de un cuestionamiento razonable, dando lugar a las cuestiones perennes de la filosofía. A pesar de que estas sean las mismas cuestiones fundamentales de la filosofía, la ciencia en general y la teoría de la evolución en particular introdujeron nuevas cuestiones al pensamiento y al conocimiento: la materia y el proceso tiene una racionalidad (“Rationalität”). La cuestión filosófica para la ciencia es de dónde se originó esta racionalidad y si hay un reflejo de ese origen en la materia y en el proceso<sup>21</sup>. Pero, dado que la ciencia por medio de su método no puede responder a estas cuestiones, ella necesitará siempre la ayuda de la filosofía. Las preguntas de Benedicto XVI tienen un sentido buenaventuriano porque él busca, como sugiere el ejemplarismo, el origen en la materia y en el proceso. En tal sentido, las relaciones entre ciencia y fe pueden ser comprendidas

---

<sup>19</sup> JUAN PABLO II, “La Biblia ofrece una luz superior que ilumina los estudios sobre el origen del Hombre”, Mensaje de Juan Pablo II a los miembros a la Academia Pontificia de Ciencias reunidos en asamblea plenaria, 22 de octubre 1996.

<sup>20</sup> Christoph Kardinal SCHÖNBORN, „Fides, Ratio, Scientia. Zur Evolutionismusdebatte“, in Stephan-Otto HORN und Siegfried WIEDENHOFER (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI in Castel Gandolfo*, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2007, p. 79-98.

<sup>21</sup> „Woher stammt diese Rationalität? Gibt es eine ursprungebende Rationalität, die sich in diesen beiden Zonen und Dimensionen von Rationalität spiegelt?“ - BENEDIKT XVI, „Diskussion“ [2. September, Nachmittag], in Stephan-Otto HORN und Siegfried WIEDENHOFER (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI in Castel Gandolfo*, p. 149-154.



a partir de la filosofía de Buenaventura. Posteriormente a la racionalidad teológica de Benedicto XVI puede llamársele justamente λόγος, palabra<sup>22</sup>. La teología puede finalmente iluminar las cuestiones puestas por la ciencia y la filosofía, pero es necesario establecer un diálogo entre la racionalidad de la ciencia y la racionalidad de fe.

Aunque la ciencia tenga un conocimiento profundo de un objeto específico de estudio gracias a una metodología precisa, ella no puede dar una visión completa o integral de la vida. “No se puede suponer que las ciencias empíricas explican completamente la vida, el entramado de todas las criaturas y el conjunto de la realidad” (LS 199). Indubitablemente, las ciencias empíricas tienen una delimitación concreta del objeto de estudio en la realidad. Pero la especificidad del conocimiento científico es tal que puede perder fácilmente la comprensión de la vida manifestada en los seres vivos. Ciertamente, la especialidad científica de un objeto de estudio es normal, debido a “sus confines metodológicos limitados” (LS 199), pero esto puede converger en un reduccionismo de la vida que elimina la “finalidad”.

Por eso, la religión puede aportar a la ciencia una visión más amplia del fenómeno de la vida, por medio del “diálogo”. Sin embargo, para que el diálogo sea posible, se requiere de la humildad de la ciencia y de la pérdida de la presunción de que “La Biblia ofrece una luz superior que ilumina” al conocimiento científico. Nótese que Juan Pablo II usaba el término “luz superior”. En la Encíclica *Laudato si'*, Francisco cita la Encíclica *Lumen fidei*, la cual fue escrita conjuntamente con su predecesor Benedicto XVI. El texto citado (LS 199) sirve para comprender de otra manera el “diálogo” entre fe y razón; a saber:

Ilumina incluso la materia, confía en su ordenamiento, sabe que en ella se abre un camino de armonía y de comprensión cada vez más amplio. La mirada de la ciencia se beneficia así de la fe: esta invita al científico a estar abierto a la realidad, en toda su riqueza inagotable. La fe despierta en sentido crítico, en cuanto que no permite que la investigación se conforme con sus fórmulas y le ayuda a darse cuenta de que la naturaleza no se reduce a ellas. Invitando a maravillarse ante el misterio de la creación, la fe ensancha los horizontes de la razón para iluminar mejor el mundo que se presenta a los estudios de la ciencia (LF 34)<sup>23</sup>.

Este párrafo de la Encíclica *Lumen fidei* está contextualizado en la “filosofía de la luz” de Agustín; sin duda fue escrito por Benedicto XVI. La fe, según él, ofrece

---

<sup>22</sup> Christoph SCHÖNBORN, “Pope Benedict XVI on ‘Creation and Evolution’”, in Pontificia Academia Scientiarum: Werner ARBER, Nicola CABIBBO, Marcelo SÁNCHEZ-SORONDO, (Eds.), *Scientific Insights into the Evolution of Universe and of Life*, Acta 20: The Proceedings of Plenary Session, 31 October - 4 November 2008, Vatican City, Rome, 2009, p. 12-21.

<sup>23</sup> FRANCISCO, *Carta Encíclica Lumen Fidei. Sobre la fe*, Roma, Editrice Vaticana, 29 de junio de 2013, p. 45.

una comprensión más amplia de la vida que la ciencia; la fe “invita” al científico a abrirse a la realidad y a despertar el “sentido crítico” para que él no se cierre en las teorías científicas y no reduzca la vida a fórmulas. En fin, se trata de una *invitación* a comprender el mundo como creación de Dios, más allá de las teorías científicas, a que no se rechace simplemente la fe, sino que el científico se deje interrogar por la fe. No obstante, el párrafo no expresa claramente cómo se puede beneficiar la fe a partir de la ciencia, recíprocamente, sino que se presupone que la fe precede el conocimiento. A pesar de un cierto fideísmo agustiniano, se presupone que el conocimiento puede ayudar a desarrollar la creencia, la fe.

En la Encíclica *Laudato si'*, Francisco considera que los textos sagrados de las religiones ayudan a dar una visión más completa de la vida para fundamentar la ética:

En realidad, es ingenuo pensar que los principios éticos puedan presentarse de un modo puramente abstracto, desligados de todo contexto, y el hecho de que aparezcan con un lenguaje religioso no les quita valor alguno en el debate público. Los principios éticos que la razón es capaz de percibir pueden reaparecer siempre bajo distintos ropajes y expresados con lenguajes diversos, incluso religiosos (LS 199).

Nuevamente, el diálogo aquí es fundamental para que los textos de las religiones puedan ser comprendidos en el ámbito público como una fuente de donde emana “principios éticos”. Pero se requiere que el “lenguaje religioso” de alguna manera sea vertido en lenguaje accesible a todos, y que el lenguaje científico sea accesible a todos: “Es imperioso también un diálogo entre las ciencias mismas, porque cada una suele encerrarse en los límites de su propio lenguaje, y la especialización tiende a convertirse en aislamiento y en absolutización de los problemas del medioambiente” (LS 201).

Las encíclicas sociales tradicionalmente han sido escritas desde la perspectiva de la filosofía social de Tomás de Aquino (1225-1274), desde la *Rerum Novarum* (1891) del papa León XIII hasta la *Centesimus Annus* (1991) del papa Juan Pablo II. Sin embargo, esta tradición del magisterio social sufrió una ruptura con la filosofía social tomista, dado que la Encíclica *Laudato si'* ha optado por la espiritualidad franciscana, según la perspectiva de Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274): “Cristo como fundamento de la ciencia”<sup>24</sup>. Mientras para Tomás la teología es ciencia de la fe, para Buenaventura la teología es sabiduría. Aunque *Laudato si'* cita la *Summa Theologiae* del Aquinate, en varias ocasiones y varios párrafos pueden ser interpretados con la filosofía tomista, las referencias a San Francisco y

---

<sup>24</sup> Laure SOLIGNAC, *La voie de la ressemblance. Itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure*, Paris, Hermann, 2014, p. 415-434.

a Buenaventura, este como intérprete de aquel, dan un sentido teológico y espiritual a la Encíclica como nunca antes se había leído en una encíclica social. A decir verdad, la crisis ecológica no podrá resolverse únicamente con la ayuda de la ciencia y la tecnología, sino por medio de la espiritualidad, pues la destrucción de la naturaleza constituye un síntoma de una enfermedad de la humanidad.

## II. Una interpretación crítica de la Encíclica *Laudato si'*

En el mismo espíritu de “diálogo” que solicita la Encíclica, a fin de dar una contribución a la solución de la crisis ecológica, hacemos ahora una relectura crítica sobre la utilización de la ciencia y la tecnología desde la bioética de la responsabilidad de Hans Jonas, pues esta ofrece una orientación filosófica fundamental para la acción humana a partir del imperativo categórico-existencial.

Al inicio de su libro *El principio de responsabilidad*, Jonas formuló este imperativo ético a fin de garantizar íntegramente la existencia del ser humano en la Tierra. No se trata de una simple formulación ética (formalismo), pues Jonas se dedicó a explicarlo a partir de una fundamentación ontología del ser viviente. Es decir, el ser humano no puede separarse de la naturaleza para existir en la Tierra, él necesita de los seres vivos para vivir, no simplemente para utilizarlos a su conveniencia, sino porque en el conjunto de la naturaleza ellos ofrecen un ambiente adecuado para desarrollar la vida, en general, y la vida humana, en particular.

El imperativo categórico-existencial jonasiano debe comprenderse en el contexto de la civilización tecnológica, porque el poder tecnológico desarrollado por el ser humano desde el Renacimiento ha provocado una explotación desmesurada de la naturaleza para la producción y el progreso, sin considerar el daño hecho en la naturaleza y las consecuencias para el ser humano. La *finalidad* de este imperativo, frente a los riesgos que impone la tecnología, es “que haya una humanidad” (PR, p. 87; DPV, 90).

Antes de explicar el imperativo categórico-existencial hay que recordar que Jonas desarrolló una fenomenología hermenéutica del ser viviente en el libro titulado *El principio vida. Hacia una biología filosófica* (1966/1973) utilizando algunas teorías biológicas de su época para entender el fenómeno de la vida manifestado en el ser viviente. En este libro se encuentran los fundamentos de la ontología del ser viviente que Jonas desarrollará posteriormente en *El principio de responsabilidad*, particularmente la categoría ontológica llamada *organismo-metabolismo*. De esta forma, hay que comprender el *principio de responsabilidad*, que es finalmente el mismo imperativo categórico-existencial, en relación con el *principio vida*.

## 1. El ser humano en el fenómeno de la vida

El ser humano no puede comprenderse si no es como un ser vivo en relación con los otros seres vivientes. Es decir, él forma parte de la naturaleza a pesar de que se diferencie de aquellos por su capacidad de crear imágenes en la mente: "Homo pictor". En efecto, en el inicio del libro *El principio vida*, Jonas declaraba: "Una filosofía de la vida tiene por objeto la filosofía del organismo y la filosofía del espíritu"<sup>25</sup>. La edición original en lengua inglesa utiliza la expresión "philosophy of mind"<sup>26</sup>, mientras que la edición alemana, de la cual fue traducido el *Principio vida*, utiliza la expresión "Philosophie des Geistes"<sup>27</sup>.

La filosofía de la vida atraviesa el fenómeno de la vida desde los organismos más simples, como la ameba, hasta el ser humano con su capacidad de crear imágenes e ideas en la mente. Aunque Jonas utiliza algunas teorías de la "biología científica", él hace un estudio desde el fenómeno de la vida manifestado desde el interior del ser viviente: "La biología científica, atada por sus propias reglas a los hechos físicos externos, se ve obligada a pasar por alto la dimensión de interioridad propia de la vida" (PV, p. 9; PL, p. 9). En otras palabras, Jonas hace una fenomenología hermenéutica del ser viviente desde la interioridad sin desvincularla de la manifestación externa en el cuerpo, para constituir una categoría ontológica; a saber: *organismo-metabolismo*.

El ser viviente no puede comprenderse únicamente desde la materialidad o manifestación externa en el cuerpo, como si fuera una simple cosa de la realidad, sino que hay que incorporar el aspecto orgánico que se da en la interioridad de lo somático, pues esta permite la existencia del ser vivo en el amplio fenómeno del ser. Esta doble e inseparable conexión entre lo externo (cuerpo) y lo interno (orgánico) permite comprender ontológicamente al ser viviente como un *organismo-metabolismo*. "Y afirmamos de hecho que ya el *metabolismo*, el estrato básico de toda existencia orgánica, delata libertad, incluso que es la primera forma de libertad" (PV, p. 15; PL, p. 17).

De acuerdo con Jonas, el "*metabolismo*" constituye la forma básica de "libertad" de todo ser viviente, porque este permite el desarrollo de la existencia en el ser. Los procesos bioquímicos de los seres vivientes no se realizan automáticamente en el *organismo-metabolismo*, sino que tienen una *finalidad*: la existencia del ser. La libertad es una característica común a todos los seres vivientes, plantas, animales y el ser humano.

---

<sup>25</sup> Hans JONAS, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000, p. 13. En adelante utilizamos la abreviación: PV.

<sup>26</sup> Hans JONAS, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York, Harper & Row, 1966, p. 1. En adelante utilizamos la abreviación: PhL.

<sup>27</sup> Hans JONAS, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973/2011, p. 15. En adelante utilizamos la abreviación: PL.

Libertad' debe designar así un modo de ser objetivamente distinguible, es decir, un modo de existir que corresponda *per se* a lo orgánico y por tanto sea compartido por todos los elementos del conjunto 'organismo', pero solo por ellos: un concepto descriptivo ontológicamente, que para empezar puede estar referido incluso a fenómenos meramente corporales (PV, p. 15-16; PL, p. 18).

Cierto, la libertad permite explicar, desde la fenomenología hermenéutica, las semejanzas y diferencias entre los seres vivos, esto es, la percepción, la motilidad y la acción. Pero, esta libertad muestra también las necesidades básicas que experimentan los seres vivos en la naturaleza para mantenerse en la existencia. En efecto, los seres vivos experimentan una tensión entre el "ser" y el "no-ser", entre la existencia y la nada:

Cerniéndose así entre el ser y el no ser, el organismo posee su ser de modo condicional y siempre sujeto a una posible revocación. Con este doble aspecto del metabolismo – sus posibilidades y sus múltiples necesidades – el no ser entró en el mundo como una alternativa contenida en el ser mismo. Y es por ello por lo que el hecho de 'ser' adquiere un sentido determinado: caracterizado intimísimamente por la amenaza de su negación, el ser tiene que afirmarse, y para un ser que tiene que afirmarse la existencia toma el carácter de un interés o de un propósito" (PV, p. 17; PL, p. 19).

El *organismo-metabolismo* ofrece las "posibilidades" para mantenerse en la existencia, pues él está constituido orgánicamente para existir, pero, al mismo tiempo, las "necesidades" que padece en el mundo, lo sitúan en una "antítesis" entre el ser y el no ser, entre "la libertad y la necesidad". El ser constituye el estado propio de la vida, la existencia, pero la posibilidad de no ser en el mundo, traza un sentido para autoafirmarse. La afirmación de la existencia es precisamente la finalidad del ser: la vida. Paradójicamente, la mortalidad aparece constantemente como una de las condiciones inseparables de la vida: "Qué la vida sea mortal es su contradicción fundamental, pero pertenece inseparablemente a su esencia y no puede separarse de ella ni siquiera con el pensamiento. La vida es mortal no aunque, sino porque es vida; es mortal en su más originaria constitución..." (PV, P 18; PL, p. 20). La muerte forma para de la vida.

Ahora bien, el ser humano, como ser vivo, forma parte de este fenómeno de vida y muerte con una conciencia particular de la mortalidad. Sin embargo, el *organismo-metabolismo* del ser humano está capacitado con una libertad particular para hacer frente a las necesidades: la capacidad de producir imágenes en la mente. A pesar de poseer la capacidad orgánica de percepción por medio de los sentidos, de movilizarse y controlar los movimientos, así como de proyectarse en el espacio y tiempo gracias a las imágenes, él no puede escaparse de la condición de mortalidad.

En el epílogo titulado “Naturaleza y ética”, Jonas descubre que la filosofía del organismo y del espíritu, con la que había iniciado su libro *El principio vida*, solicitaba una ética:

Este libro comenzaba con la afirmación de que la filosofía de la vida comprende la filosofía del organismo y la filosofía del espíritu. Al final del mismo, y a la luz de lo que hemos aprendido, podemos añadir otra afirmación que está contenida en la primera, pero que plantea una nueva tarea: la filosofía del espíritu incluye en su seno a la ética, de modo que, a través de la continuidad del espíritu con el organismo y del organismo con la naturaleza, la ética se convierte en una parte de la filosofía de la naturaleza (PV, p. 325; PL, p. 401).

Después de desarrollar la filosofía del organismo y la filosofía del espíritu, desde los seres unicelulares hasta el ser humano, Jonas descubre que la capacidad del ser humano de producir imágenes a partir de la realidad solicita una ética, porque aquella capacidad le permite percibir, movilizarse y actuar en el mundo (naturaleza) para sobrevivir. Además, la capacidad de producir imágenes en la mente permite que el ser humano tome consciencia de la vulnerabilidad de la existencia (mortalidad) y haga una imagen de sí mismo: la imagen del hombre. Entonces, de la libertad orgánica que el ser humano posee para movilizarse y actuar en el mundo surge una la obligación para con la naturaleza y para consigo mismo.

Según Jonas, el valor de la vida no debería ser dado por el hombre, como sostienen los dogmas de la filosofía moderna, sino que debe surgir del ser en cuanto tal. Por eso, es necesario elaborar una ontología “del ser del hombre en el contexto global del mundo”. A partir de la ontología del ser viviente deberían desprenderse los principios para una ética: “La respuesta que la ontología acabase dando todavía podría volver a llevar el fundamento del deber desde el yo del hombre, a donde se le había relegado, a la naturaleza del ser en su conjunto” (PV, p. 326; PL, p. 402). Desde la naturaleza misma puede surgir un deber para el hombre, no desde el hombre mismo, como sucede con el formalismo del deber kantiano. Dicho de otra forma, la ontología del ser viviente puede dar un fundamento para la “obligación”. La ontología era el fundamento de la ética en los orígenes de la filosofía, pero el pensamiento moderno se encargó de separar ambos elementos a causa de la racionalidad antropocéntrica. No se trata simplemente de volver a la ontología de los orígenes de la filosofía, sino de fundar objetivamente una ontología del ser viviente desde las teorías científicas modernas a fin de derivar los principios para una ética:

Solo una ética que esté fundada en la amplitud del ser, y no únicamente en la singularidad o peculiaridad del hombre, puede tener relevancia en el universo de las cosas. La tendrá si el hombre la tiene, y si este la tiene o no, es algo que tenemos que aprender de una interpretación de

la realidad en su conjunto. Pero incluso aunque no se pretenda que el comportamiento humano posea esa relevancia extrahumana, sigue en pie el hecho de que una ética que ya no se base en la autoridad divina debe hacerlo en un principio que se pueda descubrir en la naturaleza de las cosas, si es que no se desea que sea víctima del subjetivismo o de otras formas de relativismo. Así, por mucho que la investigación ontológica nos haya obligado a adentrarnos, más allá del hombre, en la teoría del ser y de la vida, en realidad no nos ha alejado de la ética, sino que estaba buscando una fundamentación posible (PV, p. 327; PL, p. 403).

La ética debe fundamentarse en la ontología del ser viviente, sin que el ser humano se desvincule de esta, pues él forma parte de la naturaleza igualmente. Si el hombre se desvincula y no se reconoce como parte de la naturaleza, no podrá descubrir verdaderamente el valor intrínseco en los seres vivientes y en sí mismo para derivar posteriormente la objetividad de la ética. No se trata de descubrir el valor del ser humano a partir de sí mismo, sino en el conjunto de los seres vivos, en la naturaleza, por medio de una interpretación de toda la realidad; esto es, una fenomenología hermenéutica del ser viviente mediante una filosofía de la mente.

Por eso, Jonas pensaba que la ética no puede basarse en una “autoridad divina”, sino en un principio que pueda descubrirse desde el ser viviente en cuanto tal, esto es, una fundamentación ontológica para la ética. En tal sentido, Jonas no rechaza a Dios en su filosofía, sino pensaba simplemente que la ética no puede fundarse en una “autoridad divina” que obligue a obedecer una ley para crear un comportamiento desde el exterior. Sin embargo, la fundamentación ontológica de la ética desde el ser viviente puede ser válida para la religión (cristiana) cuando se reconoce que estos seres fueron creados por Dios. Este criterio teológico motivará desde la subjetividad humana a apreciar los seres vivientes en cuanto Creación de Dios.

Por tanto, desde la fundamentación ontológica de la ética jonasiana puede afirmarse que a la Encíclica *Laudato si'* le faltó demostrar el valor de los seres vivientes en sí mismos, no solo porque son creación de Dios, sino porque tienen un valor intrínseco que les pertenece en la existencia. Ahora bien, Jonas no negó la creación divina, sino que consideró que después de esta Dios se retiró del mundo para permitir que los seres vivientes evolucionaran libremente. Mientras Jonas consideraba que Dios “¡No es un Dios omnipotente!”<sup>28</sup>, la Encíclica afirma claramente que: “No podemos sostener una espiritualidad que olvide al Dios todopoderoso y creador. De ese modo, terminaríamos adorando otros poderes

---

<sup>28</sup> Hans JONAS, “El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía”, in Hans JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, p. 205; 195-212; Hans JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine Jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, p. 33.



del mundo, o nos colocaríamos en el lugar del Señor, hasta pretender pisotear la realidad creada por él sin conocer límites" (LS 75). Sin embargo, lejos de este criterio teológico, Jonas pensaba que la "teología especulativa" tiene una espiritualidad para ayudar a Dios, porque él es un Dios sufriente que está en devenir y preocupado por la creación.

## 2. La capacidad ética del ser humano: ser y deber

De acuerdo con Jonas, la vulnerabilidad es la característica del ser viviente (naturaleza) frente al poder tecnológico del hombre moderno: "La tremenda *vulnerabilidad* de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados (...). La naturaleza, en cuanto responsabilidad humana, es sin duda un *novum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar" (PR, p. 32, 33; DPV, p. 26). Dado el constante daño provocado por el ser humano a la naturaleza, desde los orígenes de la ciencia y la tecnología moderna, la ética debe cambiar los rasgos tradicionales de pensar el actuar humano en la Tierra. La ética estaba fundada únicamente en el "hombre" ("antropocentrismo") y nunca se consideraron los efectos que el actuar humano podía provocar en la naturaleza. En la actualidad, la naturaleza debe ser objeto de responsabilidad para el ser humano, pero es necesario ante todo reconocer el valor ontológico del ser viviente. La cuestión filosófica será, para Jonas, cómo descubrir el valor intrínseco al ser viviente.

En efecto, en el libro *El principio de responsabilidad*, Jonas dedicó varias reflexiones al ser y al deber para demostrar filosóficamente que del *ser* se puede derivar un *deber* u obligación para el ser humano: "Sein und Sollen". A fin de desarrollar el argumento, Jonas tomó la cuestión leibniziana de "¿Por qué es algo y no más bien nada?", la cual atraviesa toda la historia de la metafísica, desde Parménides hasta Heidegger. Para Jonas, la pregunta fundamental leibniziana no debería responderse simplemente recurriendo a la teoría de la creación divina para encontrar un origen causal, sino que debería ser resuelta desde el "porqué debe haber algo con preferencia a nada" (PR, p. 95; DPV, p. 99). La cuestión para Jonas radica en el sentido del "debe", en el "valor" o "bien" de la existencia en lugar de la nada. La existencia del ser en sí misma constituye un valor fundamental que deviene un deber contra el no ser, la nada. No obstante, el "valor" no puede descubrirse como una cosa añadida en el ser, sino que es constitutiva de la existencia del ser mismo. Este no es un valor añadido desde la subjetividad humana, sino que es constitutivo de la existencia, en la objetividad del ser:

Así, pues, cuando se trata de la ética y del deber resulta necesario aventurarse en la teoría de los valores o, mejor aún, en la teoría del valor; solo de su objetividad será deducible un deber-ser objetivo y con él, una *vinculante obligación* de preservar el ser, una responsabilidad para con el ser (PR, p. 97; DPV, p. 102).



Se trata de descubrir el valor inherente al ser para preservarlo. Pero hay que dar un paso de la ontología a la teoría del valor, por medio de la metafísica, porque la filosofía moderna se encargó de desvincular indirectamente el ser y el deber mediante el positivismo y la lógica. “Fundar el ‘bien’ o el ‘deber’ en el ser significa trazar un puente sobre el supuesto abismo entre deber y ser” (PR, p. 145; DPV, p. 153).

El hecho de que los seres vivientes manifiesten una finalidad en sí mismos, como es el caso del ser humano, pone en evidencia que hay un “bien-en-sí” y un deber para con él en tanto que bien: “En la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es instintivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser” (PR, p. 146; DPV, p. 154). De ahí que Jonas establezca un “*axioma ontológico*”, según el cual “la superioridad del fin en sí sobre la ausencia de fin” (PR, p. 147; DPV, p. 155). La finalidad, según Jonas, es “la autoafirmación del ser en el fin” para mantenerse en la existencia: “En todo fin el ser se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada (...). Esto significa que el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, en el primer ‘sí’” (PR, p. 147; DPV, p. 155).

La autoafirmación del ser constituye un “sí” de la vida contra el no-ser, la muerte. “Y precisamente aquí, mediante la oposición de la vida a la muerte, la autoafirmación del ser se vuelve enfática. La vida es la confrontación explícita del ser con el no-ser” (PR, p. 148; DPV, p. 157). A fin de mantenerse en la existencia, el ser viviente tiene una serie de necesidades orgánicas surgidas del normal funcionamiento del *organismo-metabolismo* que lo pone en acción: “Su modo de ser es la conservación mediante el obrar” (PR, p. 148; DPV, p. 157). El *organismo-metabolismo* tiene que ponerse en acción para sobrevivir frente al no-ser, la muerte.

La autoafirmación del ser viviente en la vida tiene una significación importante para el ser humano, no solamente porque él mismo es un ser vivo, sino porque el “sí” impone una obligatoriedad para permitir el desarrollo de la vida en los otros seres vivos que están en la misma condición existencial en el mundo. Sin embargo, el ser humano en la búsqueda del cumplimiento de su finalidad puede ser el destructor de la naturaleza:

Ese ‘sí’ que se repercute ciegamente a sí mismo adquiere fuerza obligatoria en la libertad del hombre, una libertad que ve y que, en cuanto resultado supremo de la labor teleológica de la naturaleza, no es ya simplemente su ulterior ejecutor, sino que, con el poder sacado del saber, puede también ser su destructor. El hombre ha de asumir en su querer ese sí e imponer a su poder el no al no-ser (PV, p. 149; DPV, p. 157).

El gran poder dado por el saber (conocimiento) – según la fórmula baconiana “saber es poder” – para lograr una finalidad, a diferencia de los otros seres vivientes,

permite que el ser humano actúe de manera desproporcionada frente a la naturaleza. Por eso, en la civilización tecnológica contemporánea, la libertad humana debe de estar ponderada por el valor ontológico del ser viviente que se manifiesta en la finalidad: el "sí" a la vida. En tal sentido, la ética no puede ni ser una imposición externa (heteronomía) ni una regulación racional interna (autonomía), sino que debe de estar fundamentada en la ontología del ser viviente y el ser humano debe de actuar con responsabilidad para preservar la naturaleza y la existencia humana en el mundo. Esto es la bioética de la responsabilidad de Hans Jonas.

Aunque la Encíclica *Laudato si'* no sea un texto de ética filosófica, conviene preguntarse desde cuál perspectiva ética podrían comprenderse las propuestas de acción para cuidar la naturaleza: ¿Asume la Encíclica una perspectiva de ética heterónoma? ¿Asume la Encíclica una perspectiva de ética autónoma? ¿Asume la Encíclica una nueva forma de concebir la ética a partir de la crisis ecológica?

### 3. El imperativo categórico-existencial jonasiano

A pesar de que la bioética de la responsabilidad no puede clasificarse en el marco de ética tradicional como heterónoma u autónoma, la novedad que esta presenta para la civilización tecnológica puede expresarse por medio de un imperativo categórico-existencial de la siguiente manera:

1. «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; o, expresado negativamente:
2. «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»; o, simplemente:
3. «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o, formulado una vez más positivamente:
4. «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre»<sup>29</sup>.

La enumeración entre paréntesis es nuestra, precisamente para poner en evidencia la articulación del imperativo categórico-existencial de diferentes maneras. En términos generales, este se presenta como un deber para el actuar humano a fin de mantener inalterable la naturaleza humana, no como si fuera inmutable en la temporalidad, sino de mantener la esencia de la humanidad frente a los riesgos a los cuales se expone por la utilización de la ciencia y la tecnología. En tal caso, se trata de proteger al ser humano, paradójicamente, de él mismo.

---

<sup>29</sup> Hans JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, p. 40; Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, p. 36. En adelante abreviamos los libros respectivamente: PR y DPV.

Las cuatro formulaciones suponen la libertad y la responsabilidad humana, de manera que la una no puede entenderse sin la otra. Aunque la palabra libertad y responsabilidad no aparezcan en el imperativo categórico-existencial jonasiano, estas están implícitamente en el deber del ser humano para con la humanidad. Las formulaciones 1 y 4 están presentadas de manera positiva y las formulaciones 2 y 3 de manera negativa. Pero todas las formulaciones insisten, en todo caso, en la preservación de la humanidad frente a las consecuencias para la vida del poder tecnológico del hombre.

La primera formulación solicita una “permanencia” “auténtica” de la humanidad en la tierra, bajo la suposición de que el actuar humano mismo puede hacer perder la humanidad. La compatibilidad entre el actuar y la permanencia de la vida humana auténtica solicita una correspondencia entre libertad y responsabilidad. La cuarta formulación insiste sobre todo en la libertad y en la voluntad de cada uno para conservar la “integridad” del hombre en el futuro. Entre la primera y la cuarta formulación hay una insistencia en la autenticidad y la integridad.

En la segunda formulación se enfatiza la libertad del actuar personal para evitar efectos negativos que comprometan la posibilidad de la vida humana en el futuro. Esta formulación tiene un sentido negativo porque contempla la posibilidad de afectar perjudicialmente la vida en el presente y en el futuro. Por eso, esta formulación apela a la responsabilidad de la libertad. La tercera formulación solicita directamente no poner en riesgo la posibilidad de la vida humana en la tierra dado la fragilidad de las condiciones de la vida. El desconocimiento de los efectos del actuar humano provoca una llamada de atención para que el actuar del hombre sea responsable. Estas formulaciones negativas están en el centro del imperativo categórico-existencial jonasiano para recordar que los efectos del actuar humano pueden perjudicar la existencia futura del ser humano.

De acuerdo con las distintas formulaciones del imperativo categórico-existencial jonasiano es posible cuestionar si en la Encíclica *Laudato si'* hay nueva propuesta ética para contribuir a la solución de la crisis ecológica, no solamente para los cristianos, sino para toda la humanidad. ¿Ofrece la propuesta al diálogo de Francisco algunas pautas para la constitución de un principio ético que exija el cuidado de la naturaleza (creación)? ¿Puede elaborarse una formulación de un imperativo categórico a partir de la Encíclica *Laudato si'* para toda la humanidad?

#### **4. La preservación de la imagen del hombre**

El imperativo categórico-existencial jonasiano parece enfatizar únicamente la auténtica vida humana o la integridad del hombre. Sin embargo, la insistencia en la vida del ser humano no constituye un antropocentrismo porque Jonas remarcaba en aquel que se trata de vida humana “en la tierra”. En el libro *El principio*

*responsabilidad*, después de exponer el imperativo categórico-existencial, Jonas desarrolló la demostración del valor ontológico de los seres vivos y precisó este principio en relación con la preservación de la imagen del hombre, de manera que el ser humano debe comprenderse en relación con la naturaleza.

El imperativo categórico-existencial jonasiano hace una universalización de la idea de la humanidad a partir de la ontología de la imagen del hombre. No se trata de una generalización de la humanidad a partir de una idea desarraigada de la realidad, sino de una idea surgida del mismo ser humano: la idea “consistente en la existencia de su contenido, de unos posibles agentes en general, y que por tanto es una idea ontológica, es decir, una idea del *ser*” (PR, p. 89; DPV, p. 92). A partir de esta idea ontológica, basada en el “*ser*” del ser humano, es posible derivar una obligatoriedad como un deber para el ser humano.

El imperativo categórico-existencial jonasiano tiene una antropología subyacente que es necesario explicitar a partir de la imagen o idea del hombre. La finalidad de cada formulación del imperativo categórico-existencial solicita la preservación de la humanidad como un deber que obliga a actuar con responsabilidad para con las futuras generaciones. No obstante, el imperativo categórico-existencial no significa una restricción de la libertad del hombre, sino tomar seriamente la libertad de actuar en el mundo con una responsabilidad que tenga como finalidad la humanidad pasada, presente y futura. Hay que considerar lo que la humanidad fue en el pasado, lo que es en presente a fin de garantizar la esencia de la humanidad para las generaciones futuras. Es decir, la finalidad del imperativo categórico-existencial es que haya una humanidad en el futuro, en la temporalidad: “el primer imperativo: que haya una humanidad” (PR, p. 87; DPV, p. 90).

La responsabilidad humana tiene una dimensión futura, la cual hay que considerar en cada una de las formulaciones del imperativo categórico-existencial. La responsabilidad no puede limitarse únicamente al presente del actuar humano y en circunstancias particulares, según las categorías del espacio y el tiempo kantiano, sino que debe de considerar las consecuencias de la acción en el futuro dado que el ser humano tiene un poder tecnológico ilimitado. No se trata de preservar la esencia de la humanidad del presente, pues el ser humano está en un proceso constante de evolución:

No obstante, no podemos dejar de lado la cuestión de la responsabilidad para con la existencia de una humanidad futura y volvernos simplemente hacia los deberes para con la humanidad que se está formando, esto es, hacia el cuidado de su esencia humana (PR, p. 87; DPV, p. 90).

Cierto, hay una responsabilidad para con la humanidad presente, pero el actuar humano no puede limitarse únicamente a un momento y a un lugar. Por el

contrario, hay que considerar cuáles podrían ser las consecuencias que afectan a la naturaleza y a la humanidad en el futuro. El referente de la humanidad para las futuras generaciones se encuentra en la imagen del hombre que existe actualmente en la realidad, pero esta no debe comprometerse en el futuro desde un presente que no considere el valor de la humanidad:

La primera regla es que no es admisible ninguna esencia humana de los futuros descendientes de la especie humana que sea contraria al fundamento que exige la existencia de una responsabilidad. Así, pues, el imperativo de que haya una humanidad es el primero, en tanto que se trate solamente de los hombres (PR, p. 88; DPV, 90-91).

El imperativo categórico-existencial jonasiano está formulado en la temporalidad para que haya prioritariamente una humanidad en el futuro, desde el presente. Por eso, desde el momento actual hay una “responsabilidad ontológica por la idea del hombre” (PR, p. 88; DPV, p. 91). Se trata de la preservación de la imagen del hombre:

Este imperativo no nos hace en absoluto responsables de los hombres futuros, sino de la *idea* del hombre, idea tal que exige la presencia de su materialización en el mundo. Es, en otras palabras, una idea *ontológica*, pero cuya esencia de ningún modo garantiza su existencia – como supuestamente sucedía con el concepto de Dios en el argumento ontológico –, sino que dice que tal presencia debe darse – es decir, que debe ser custodiada – y que por ello es un deber de nosotros, que podamos hacerla peligrar. Este imperativo ontológico, surgido de la idea del hombre, es el que se halla tras la prohibición – antes presentada sin fundamentar – del juego del ‘todo o nada’ con la humanidad. Sólo la idea de hombre, por cuanto nos dice *por qué* debe haber hombres, nos dice también *cómo* deben ser (PR, p. 88; DPV, p. 91).

El imperativo categórico-existencial jonasiano no funciona como un deber para con los “hombres futuros”, pues evidentemente estos no existen en la realidad, sino que se trata de ser responsables con la “*idea* del hombre” tal como lo concebimos hoy en la realidad, esto es, la “*idea ontológica*” del hombre actual, porque el hecho de que el ser humano pueda imaginar (“Homo pictor”) otro “hombre” con sus capacidades científicas y tecnológicas, puede poner en riesgo desde el momento presente la existencia de la humanidad en el futuro. La imagen del hombre actual constituye el fundamento ontológico, a partir de la cual debemos pensar y actuar, frente al poder científico y tecnológico.

De acuerdo con la antropología filosófica jonasiana esbozada aquí en la categoría ontológica imagen del hombre, podemos preguntarnos acerca de la antropología subyacente en la Encíclica *Laudato si'*, particularmente en los relatos

genesíacos de la creación: ¿Expone la Encíclica una nueva teología de la creación?  
¿Cuál es la imagen del ser humano (antropología) que presenta la Encíclica?

### 5. La ciencia y la tecnología en la bioética de la responsabilidad

La bioética de la responsabilidad no trata de oponerse a la ciencia y a la tecnología ciegamente, como si estas no fueran fundamentales para la preservación de la imagen del hombre, sino de considerar los riesgos que tiene la humanidad, dado que la ética no constituye un elemento que está incluido en la epistemología de las disciplinas científicas y tecnológicas. El problema radica en que el optimismo de la producción científica y tecnológica hace que el ser humano olvide los efectos que estas pueden causar en la humanidad a largo plazo, en el futuro. La manipulación genética, por ejemplo, constituye un riesgo para la humanidad si el ser humano no utiliza la ciencia y la tecnología con responsabilidad: “Esto tiene aún mayor vigencia en que se refiere al último objeto de la tecnología aplicada al hombre: el control genético de los hombres futuros” (PR, p. 53-54; DPV, p. 52-53). De alguna manera la tecnociencia pondría en riesgos la esencia de la humanidad en el futuro si se introduce desde el presente alguna transformación en la constitución genética del ser humano, la cual determinaría en adelante la existencia humana.

En el artículo titulado “Por qué la técnica moderna es objeto de la filosofía” (1979-1981), Jonas toma en consideración los grandes retos éticos planteados por los descubrimientos más importantes de la ciencia y la tecnología durante el siglo XX, particularmente la biotecnología:

Con la aparición de la biología molecular y su comprensión de la programación genética, esto [la manipulación que tiene al hombre mismo por objeto] se ha convertido en una posibilidad *teórica*... y en una posibilidad *moral*, mediante la neutralización metafísica del ser humano (...). Dado que la misma teoría de la evolución de la que la genética es una piedra fundamental nos ha privado de una imagen válida del ser humano (...), las técnicas fácticas, una vez estén listas, nos encontrarán extrañamente carentes de preparación para su uso responsable<sup>30</sup>.

El surgimiento de la biología molecular permite, en primer lugar, comprender la constitución de la genética humana y, en segundo lugar, permite la manipulación genética del ser humano, aunque sea solamente como una “posibilidad *teórica*” y una “posibilidad *moral*”. Es decir, la posibilidad de que el ser humano sea manipulado genéticamente depende de la concepción moral de la humanidad. Pero, dado que la teoría de la evolución por selección natural ha relativizado la

---

<sup>30</sup> Hans JONAS, *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 30; Hans JONAS, *Technik, Medizin und Ethik, Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p. 39. En adelante utilizamos respectivamente la abreviación: TME.

imagen del ser humano en la temporalidad, en la medida en que el “homo” ha pasado por distintas etapas de evolución en la historia, no existe una idea estable o fija de lo que significa el ser humano en la actualidad. De ahí que manipular la genética del ser humano sea una posibilidad *teórica y moral*, a pesar de las prohibiciones de las declaraciones internacionales.

En realidad, el riesgo será siempre una posibilidad que afectaría a las futuras generaciones. En efecto, en el artículo titulado “Hagamos un hombre clónico: De la eugenesia a la tecnología genética” (1982), Jonas vuelve sobre la temática de la manipulación genética después de un decenio de reflexión:

La circunstancia de que la manipulación biológica se moverá predominantemente en el plano *genético* condiciona otra diferencia de la tecnología normal (...). En la técnica biogenética el camino hacia los objetivos es indirecto, a través de la inyección del nuevo factor causal en la serie hereditaria, que sólo manifestará sus efectos en la sucesión de las generaciones (...). El inminente control del hombre sobre la propia naturaleza de su especie aparece como el triunfo que corona este poder [tecnológico] (TME, p. 112-113; TME, p. 167-168).

Estas líneas citadas constituyen un texto fundamental en la actual discusión sobre el transhumanismo y la naturaleza humana<sup>31</sup>. En cuanto se refiere a la manipulación genética, la ciencia y la tecnología se funden en la tecnociencia para lograr este objetivo, aunque la aplicación de la tecnología depende sobre todo de los criterios biológicos. No se trata de una simple aplicación de la tecnología a un objeto externo al ser humano, sino de una aplicación que involucra a la humanidad en un proceso de transformación de la constitución genética del ser humano mismo. Por eso, el resultado no puede ser fácilmente predicho como podría suceder con la comprensión mecánica de una máquina, sino que las consecuencias pueden afectar a las generaciones futuras porque supone una transformación de la esencia humana. Es decir, el ser humano toma un control poderoso sobre el destino de la humanidad futura que, a pesar del triunfante poder sobre él mismo, puede causar cambios radicales en la naturaleza humana. En tal sentido el imperativo categórico-existencial de la bioética de la responsabilidad jonasiana supone que en caso de duda haya que actuar siempre con responsabilidad: “in dubio pro vita quia semper pro responsabilitate”.

En fin, la Encíclica *Laudato si'* discute algunos aspectos importantes de la bioética conservando los argumentos tradicionales sobre el respeto de la vida

---

31 Jürgen HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 68-69; Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, p. 84-86.



humana del embrión. Sin embargo, en cuanto a la manipulación genética de otras especies mantiene una postura liberal: ¿Cuál es la diferencia entre el ser humano y otras especies? ¿Cuál es el valor del ser humano en relación con los otros seres vivos? ¿Asume la Encíclica un antropocentrismo en los temas relacionados con la bioética? ¿Asume la Encíclica una perspectiva crítica ante la aplicación de la tecnología para la manipulación de algunas especies?

### **Conclusión: “Homo Oecologicus?”**

El ser humano se encuentra en la actualidad ante una encrucijada inédita en la historia de la humanidad: devenir un “Homo Technologicus” o ser un “Homo Oecologicus”<sup>32</sup>. No se trata de oponer simplemente ambas dimensiones, una artificial y otra natural, sino de hacer una opción humana por la vida sin negar la utilidad de la tecnología para el cuidado de la naturaleza, sino ponerla al servicio de la ecología. Esto significa, en primer lugar, que el “paradigma tecnocrático” de la explotación y producción de los bienes de la naturaleza debe cambiar por el de la producción de tecnología al servicio de la vida, reconociendo que la tecnología no es la única solución a los problemas ecológicos, sino la responsabilidad del ser humano. Y, en segundo lugar, esto significa que el ser humano debe independizarse, vivir su libertad orgánica en la naturaleza sin someterse a la tecnología; la encíclica propone el camino de la espiritualidad franciscana: “Recordemos el modelo de San Francisco de Asís, para proponer una sana relación con lo creado como una dimensión de la conversión íntegra de la persona” (LS 218).

Desde la perspectiva filosófica, la bioética de la responsabilidad de Hans Jonas constituye un modelo actual de ética ecológica porque el principio de responsabilidad permite prevenir un apocalipsis para la humanidad<sup>33</sup>. Este principio de responsabilidad significa sobre todo precaución y prevención de todo aquello que el ser humano puede hacer y que tiene consecuencias en la naturaleza y en el ser humano mismo. El ser humano, entonces, debe ser responsable, no solo de los seres vivos en el mundo, sino sobre todo de la humanidad, dado el poder tecnológico que él ha acumulado en sus manos durante siglos, contra la naturaleza. Se trata de ser responsable de la naturaleza considerando el actuar humano, la libertad, para conservar la existencia del ser humano en el futuro. La

---

<sup>32</sup> Eckhard MEINBERG, *Homo Oecologicus. Das neue Menschenbild im Zeichen der ökologischen Krise*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

<sup>33</sup> „Das Modell greift auch, rückgeführt auf Hans Jonas, das Prinzip Verantwortung auf, das als Chance gesehen wird, eine „endgültige Apokalypse“ aufhalten bzw. verhindern zu können, das Prinzip der „Seinsverantwortung“, nach dem ein Subjekt die Verantwortung für jemanden oder eine Sache gegenüber einer Instanz trägt. Diese Verantwortung wird in Korrelation zur Macht gesetzt, die der Mensch ausübt: Somit wird die Verantwortung gegenüber der Natur (und damit auch dem Tier) zu einem wichtigen Schritt innerhalb der Konstitution des Homo oecologicus“ - Clemens WUSTMANS, *Tierethik als Ethik des Artenschutzes. Chancen und Grenzen*, Stuttgart, Kohlhammer, 2015, p. 168.



bioética de la responsabilidad jonasiana no constituye ni un antropocentrismo ni un biocentrismo, porque guarda un equilibrio entre los seres vivos y el ser viviente en el fundamento ontológico de la naturaleza. Por eso, la bioética de la responsabilidad constituye una filosofía que es compatible generalmente con las propuestas teológicas de la Carta Encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco.

El imperativo categórico-existencial jonasiano solicita preservación de la autenticidad y la integridad de la humanidad en la Tierra, frente a los riesgos que el actuar del hombre tecnológico presenta cuando la tecnología significa una intervención sobre la naturaleza, en general, y la naturaleza humana, en particular. El imperativo categórico-existencial no se trata de una prohibición a la libertad humana para no utilizar la tecnología, sino de saberla usar con libertad y responsabilidad considerando los efectos de los actos en el futuro de la humanidad y de la naturaleza. Esto solicita al hombre tecnológico de no actuar según el modelo mecánico de la tecnología moderna que reduce los seres vivientes a máquinas, sino tener en cuenta la vida que se manifiesta libremente en la naturaleza.

Sin embargo, en la explicación del imperativo categórico-existencial del libro *El principio de responsabilidad*, Jonas no presenta una excesiva afirmación del ser humano en detrimento de los seres vivientes, sino que le da un puesto en la naturaleza: la responsabilidad. En otras palabras, la bioética de la responsabilidad jonasiana coincide con la Encíclica *Laudato si'* en no “igualar a todos los seres vivientes y quitarle al ser humano ese valor peculiar que implica al mismo tiempo una tremenda responsabilidad” (LS 90). De hecho, Hans Jonas insiste, en *El principio de responsabilidad*, en la “preservación de la imagen del hombre”, a pesar de la fundamentación filosófica jonasiana, esta puede interpretarse desde los criterios teológicos judíos y cristianos (Gn 1, 26).

A pesar de que la religión no puede fundamentar la ética, sino únicamente la ontología, según Hans Jonas, esta ofrece un aporte para garantizar la vida de los seres vivientes cuando se reconoce que estos fueron creados por Dios. El judaísmo y el cristianismo fueron los únicos que desarrollaron una ética de la administración: “A excepción de la religión, ninguna ética anterior nos ha preparado para tal papel de fiduciarios” (PR, p. 35; DPV, p. 29). En algunas ocasiones esta función ha sido entendida como dominación sobre la naturaleza.

El imperativo categórico-existencial jonasiano tiene una fuerte carga de obligatoriedad para el actuar humano a fin de preservar la imagen del hombre en la tierra que puede ser apoyado por la religión. Después de presentar este nuevo imperativo, inédito en la historia de la ética, Jonas afirmaba que para garantizar una vida auténticamente humana para las futuras generaciones como una obligación, la religión puede contribuir, ya que “eso no es algo fácil de justificar

teóricamente y quizás imposible de justificar sin la religión. Nuestro imperativo lo toma por el momento, sin justificarlo, como un axioma" (PR, p. 40; DPV, p. 36). Sin embargo, Jonas afirma que es claro que la religión no puede atenuar la función de la ética para el cuidado de la naturaleza después del surgimiento de la ilustración científica:

Pero una religión que no está ahí no puede aliviarle la tarea a la ética; y mientras de la religión cabe decir que existe o no existe en cuanto hecho determinante para los hombres, de la ética hay que decir que tiene que existir. Y tiene que existir porque los hombre actúan, y la ética está para ordenar las acciones y regular su poder (PR, p. 59; DPV, p. 58).

De esta forma, la ética tiene un estatuto particular porque esta se encarga de analizar el comportamiento humano objetivamente. La religión no puede desempeñar la función racional de la ética, sino que su ámbito concierne el ser humano y lo sagrado. La ética tiene que orientar de manera racional la acción humana en el mundo por medio de la metafísica:

(Por ejemplo: del 'orden de la creación' puede deducirse que, según la voluntad de Dios, debe haber hombres a su imagen y semejanza y que ese orden debe conservarse en su inviolabilidad.) 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 (PR, p. 91; DPV, p. 94).

Así, pues, Jonas no prescinde totalmente ni de la religión ni de la fe. Pero ante la ausencia de estas en la vida humana, conviene fundar la ética en el carácter racional que puede ofrecer la metafísica. Evidentemente, no se trata de una metafísica fundada en la divinidad o desarraigada de la realidad humana, sino de una metafísica que considera aquello que la ciencia afirma sobre el ser viviente (biología) y la realidad (física), sin reducir la comprensión de la vida a simples datos positivos, empíricos o a fórmulas matemáticas que ofrecen únicamente una visión mecánica de la complejidad de la vida.

En tal sentido, la bioética de la responsabilidad no excluye la religión judía y cristiana para motivar los principios ontológicos de la ética. La Carta Encíclica *Laudato sí* también se encuentra abierta al diálogo en lo referente al problema de la crisis ecológica, a tal punto que acepta iluminar por medio de su sabiduría a la ciencia y a la tecnología para aportar acciones concretas. Finalmente, la espiritualidad ofrece una motivación y apoyo a todas las iniciativas científicas y tecnológicas para atenuar los daños ambientales que padece también toda la humanidad.

## Bibliografía

- Alfred Jules AYER, *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, 1952.
- Amir MUZUR and Hans-Martin SASS (Eds.), *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics. The Future of Integrative Bioethics*, Berlin/Zürich, Lit Verlag, 2012.
- Bernard FORTHOMME, *La pensée franciscaine. Un seuil de la modernité*, Les Belles Lettres, Paris, 2015.
- Christoph Kard inal SCHÖNBORN, „Fides, Ratio, Scientia. Zur Evolutionismusedebatte“, in Stephan-Otto HORN und Siegfried WIEDENHOFER (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI in Castel Gandolfo*, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2007, p. 79-98.
- Clemens WUSTMANS, *Tierethik als Ethik des Artenschutzes. Chancen und Grenzen*, Stuttgart, Kohlhammer, 2015.
- Eberhard SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen. Zweite, aktualisierte Auflage*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2013.
- Ernst MAYR, *This is Biology. The Science of the Living World*, Cambridge, Massachusetts/London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 1997.
- Francisco J. AYALA, *Evolution. The Big Questions*, London, Querus, 2012.
- Francisco QUESADA RODRÍGUEZ, *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad*, Madrid, Editorial Mounier, [Colección Persona], 2015.
- FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común*, Roma, Editrice Vaticana, 2015.
- FRANCISCO, *Carta Encíclica Lumen Fidei. Sobre la fe*, Roma, Editrice Vaticana, 2013.
- Fritz JAHR, *Aufsätze zur Bioethik 1924-1948. Werkausgabe*, Berlin, Lit Verlag, 2013.
- Hans JONAS, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973/2011.
- Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- Hans JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine Jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

Hans JONAS, *El Principio de responsabilidad. Ensayo para una ética de la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995/2004.

Hans JONAS, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000.

Hans JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998.

Hans JONAS, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago /London, The University of Chicago Press, 1974.

Hans JONAS, *Technik, Medizin und Ethik, Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

Hans JONAS, *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

Hans JONAS, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York, Harper & Row, 1966.

Helga KUHSE, Udo SCHÜKLENK and Peter SINGER, *Bioethics. An Anthology*, [Third Edition], Oxford, Willey Blackwell, 2016.

Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *L'éthique animale*, Paris, PUF, 2011.

Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001.

Jürgen HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.

Karl R. POPPER, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963.

Karl R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson of London, 1959.

Laure SOLIGNAC, *La voie de la ressemblance. Itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure*, Paris, Hermann, 2014.

Michael S. HOGUE, *The Tangled Bank. Toward an Ecotheological Ethics of Responsible Participation*, Oregon, Pickwick, 2008.

Otfried HÖFFE, *Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert. Annäherungen an eine zeitgemäße Ethik*, C.H. Beck, München, 2014.

Paul FEYERABEND, *Against Method. Introduction by Ian Hacking*, [New Edition, Forth Edition], London/New York, Verso, 2010.

Pontificia Academia Scientiarum: Werner ARBER, Nicola CABIBBO, Marcelo SÁNCHEZ-SORONDO, (Eds.), *Scientific Insights into the Evolution of Universe and of Life*, Acta 20: The Proceedings of Plenary Session, 31 October - 4 November 2008, Vatican City, Rome, 2009.

Reinhard Kardinal MARX, *Würdigung der neuen Enzyklika „Laudato si’ – Über die Sorge für das gemeinsame Haus“*. Durch den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, München, 18. Juni 2015.

Romano GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Würzburg, Werkbund Verlag, 1965.

Romano GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna. Un intento de orientación*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1958/1963.

Romano GUARDINI, *Europa: Realidad y tarea. El ocaso de la Edad Moderna. El poder. La esencia de la obra de arte*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981.

Theresa MORRIS, *Hans Jonas's Ethic of Responsibility. From Ontology to Ecology*, New York, State University of New York Press, 2013.

Thomas KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions. With an Introduction essay by Ian Hacking*, [50<sup>th</sup> Anniversary Edition, Fourth Edition], Chicago/London, The Chicago University Press, 2012.

Ulrich H. J. KÖRTNER, „Bioethik nichtmenschlicher Lebensformen“, in Wolfgang HUBER, Torsten MEIREIS und Hans-Richard REUTER (Hrsg.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München, C.H. Beck, 2015, p. 585-647.

Werner VEITH, *Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozioethischen Theoriebildung*, [«Metaphysik und „Das Prinzip Verantwortung“»], Stuttgart, Kohlhammer, 2006, p. 60-85.

Wolfgang HUBER, Torsten MEIREIS und Hans-Richard REUTER (Hrsg.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München, C.H. Beck, 2015.

## Lectio brevis: *Sapere Aude*. La lectura teológica de Joseph Ratzinger sobre la Ilustración

Manuel Valeriano

### Introducción

El nihilismo contemporáneo, como otras maneras de percibir la vida y la historia humana, se ha instaurado en algunos sectores sociales como herencia de la época moderna. Probablemente Nietzsche con la *muerte de Dios*<sup>1</sup> estableció y propagó hasta nuestros tiempos sus constitutivos fundantes<sup>2</sup>. En efecto, la muerte de Dios es la negación de su existencia y por ende la negación de su presencia providente en la historia del hombre. Si Dios no existe, no sólo todo está permitido de acuerdo a la tesis de Dostoievski, sino que cualquiera puede ocupar su lugar y entonces se disuelve la certeza primordial del hombre sobre Dios, sobre sí mismo y sobre el universo<sup>3</sup>.

Con base en este presupuesto Joseph Ratzinger sostiene que, aunque en los últimos años los temas en el campo teológico se han diversificado, reaparecen siempre e inevitablemente, en el primer plano de las cuestiones estructurales, las preguntas acerca de los principios sobre los que se construye el todo. La razón de ello es que la reflexión teológica no puede ni debe constituir una mera teoría o una mera especulación. No basta con la seguridad de la mejor hipótesis, continúa el teólogo alemán, cuando en realidad está en juego la vida, única e irrepetible.

---

<sup>1</sup> Cfr., NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, sección 125.

<sup>2</sup> Cfr., LÓPEZ AZPITARTE, E., *La crisis de la moral*, 17.

<sup>3</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, 24.

En este marco, resulta problemático que el concepto *Dios* haya cambiado radicalmente en nuestros tiempos afirma Ratzinger. La cuestión de si se ha de pensar a Dios como persona o a personal no puede ser secundaria cuando está en juego la cimentación de la realidad<sup>4</sup>. Actualmente proliferan voces, incluso dentro del cristianismo, que daría lo mismo concebir a Dios como persona o no, porque lo importante es creer que existe Dios. Sin embargo, y desafortunadamente, asevera Ratzinger, “donde...se concibe a Dios de forma totalmente impersonal... ahí no existe ninguna relación positiva «de Dios » con el mundo”<sup>5</sup>.

Por lo tanto, una de las grandes cuestiones de nuestro tiempo es: ¿Qué significa la palabra Dios? ¿Qué realidad expresa? Teniendo como base dicha cuestión pretendemos desarrollar la tesis de Ratzinger sobre la Ilustración. Para el teólogo alemán si la ilustración es un movimiento acorde a lo que es racional, es evidente que no reduce a un siglo ni a un periodo histórico particular, más aún, la ilustración es un concepto implícitamente bíblico y reclama una lectura teológica.

### **1. En la antigüedad, con el cristianismo, la ilustración se convirtió en religión. El encuentro entre fe y razón, entre teología y filosofía**

Joseph Ratzinger afirma que, en el horizonte de la teología bíblica contemporánea, el análisis moderno “cada día coincide más en que existe sorprendente paralelismo, tanto temporal como ideológico, entre la crítica filosófica de los mitos en Grecia y la crítica profética de los dioses en Israel”<sup>6</sup>. Evidentemente, tanto el momento griego como el momento israelita parten, cada uno, de presupuestos distintos y con finalidades diferentes<sup>7</sup>. Pero la trascendencia de la crítica reside para Ratzinger en el hecho de que “...el movimiento del Logos frente al mito, tal como se plasmó en la ilustración filosófica del espíritu griego, y que provocó finalmente la caída de los dioses, tiene un profundo paralelismo en la ilustración de los profetas y de la literatura sapiencial en su desmitologización de las potencias divinas a favor del único Dios”<sup>8</sup>.

Con base en esta consideración, el teólogo alemán sustenta, a su vez, la tesis de que algo semejante aconteció en la génesis del cristianismo<sup>9</sup>. Como todos sabemos, el cristianismo surgió en el punto geográfico en que se tocan los

---

<sup>4</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*. Prólogo a la edición 2000, 26.

<sup>5</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*. Prólogo a la edición 2000, 27. Cfr., también *Fe, religión y cultura*, en *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 95.

<sup>6</sup> RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 118.

<sup>7</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Fe, religión y cultura*, en *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 75.

<sup>8</sup> RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 118. Cfr., también RATZINGER, J., *La unidad y la pluralidad de las religiones. El lugar de la fe cristiana en la historia de las religiones*, en *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 26-28; RATZINGER, J., *El cristianismo en la crisis de Europa*, 43-45.

<sup>9</sup> Las ideas que siguen se debe a RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 77-83.

continentes de Asia, África y Europa y se presentó en el mundo con la conciencia de un encargo universal (Mt 28,19s; Hch 1,8). Hacer posible el encargo no fue nunca un simple contacto geográfico, sino un contacto cultural e intelectual de los tres continentes, y ello se pone de manifiesto sobre todo cuando el espíritu griego confirma a la fe cristiana formas esenciales de pensamiento y de dicción. Esto constituye, desde la perspectiva de Ratzinger, una auténtica ilustración, porque la fe apela a la razón y se presenta con la exigencia de enunciar la verdad, de abrir para el hombre el genuino núcleo de la realidad. En efecto, el cristianismo se basa no en las imágenes y apreciaciones míticas de la realidad, sino en relación con aquello que el análisis racional de la realidad es capaz de percibir acerca de lo divino, y en este sentido, identifica el monoteísmo bíblico con las intuiciones filosóficas de los griegos. Esto quiere decir para la posteridad, dice el teólogo bávaro, que la fe cristiana no se basa ni en la poesía ni en la política, es decir, en aquellas dos grandes fuentes de las religiones antiguas, sino precisamente en el conocimiento, en la razón, en el sentido, en el logos.

Evidentemente el encuentro entre el pensamiento griego (filosofía) y la fe bíblica (teología) no tuerce la fe convirtiéndola en una teoría filosófica, sino que dan forma verbal a dos constantes esenciales de la fe bíblica: su realismo (no es una mera interpretación simbólica y mitológica) y su racionalidad. Justamente por eso los primeros cristianos acogieron su fe no en modo positivista o como una vía de escape de los deseos no satisfechos, es decir, no la acogieron ni en un racionalismo exacerbado ni en un arduo sentimentalismo, sino que la acogieron y la comprendieron como el desenvolvimiento de la niebla de la religión mitológica para dar lugar al descubrimiento de aquel Dios que es Razón<sup>10</sup> creadora. Para los primeros cristianos no bastaba hablar de Dios o de Cristo, y con ello de la Iglesia, sino que era necesario hacerlo en los términos adecuados, correctos y justos. En otras palabras, la fe cristiana optó por el Dios de los filósofos frente a los dioses de las religiones<sup>11</sup>.

La cuna de este movimiento ilustrado lo constituye la escuela de Alejandría. Allí se gestó y se sintetizó al mismo tiempo la armonía entre Dios y el mundo, entre Atenas y Jerusalén, entre filosofía y teología. El mismo San Agustín, en sintonía con los primeros teólogos, coloca el cristianismo en el ámbito de lo que Varrón había definido como “teología física”, es decir, en el espacio de la ilustración filosófica, en el horizonte de la racionalidad<sup>12</sup>. Resulta claro, en este sentido, que “no se comenzó por elaborar una especie de concepto de Dios al que, más tarde, se le dirigieron oraciones”<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 121.

<sup>11</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 121.

<sup>12</sup> Cfr., RATZINGER, J., *El cristianismo, ¿la verdadera religión?*, en *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 147-149.

<sup>13</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, 141.



Por eso, para la imagen cristiana de Dios es decisiva la palabra clave logos. Dicha noción es un punto cardinal de la fe cristiana, porque si Dios es Logos entonces Dios, por una parte, garantiza la racionalidad de la realidad, que implica la racionalidad del mundo y la racionalidad del ser del hombre, y por otra, avala la adecuación de nuestra razón a Él aun cuando su ser racional supere infinitamente a la nuestra y a menudo nos parezca oscura<sup>14</sup>.

En resumen, dado que el cristianismo optó por el Dios de los filósofos, el cristianismo se constituye en la síntesis realizada en Cristo entre la fe de Israel y el espíritu griego<sup>15</sup>. Esto significa que “en el cristianismo la ilustración se convirtió en religión, porque el cristianismo se entendía a sí mismo como victoria de la desmitologización, como victoria del conocimiento y, con él, como victoria de la verdad”. La ilustración es, pues, el triunfo del logos porque “...el interrogarse de la razón sobre Dios, así como sobre la verdadera naturaleza y el verdadero sentido del ser humano, no era para el cristianismo una forma problemática de falta de religiosidad, sino que era parte esencial de su modo de ser religiosos”<sup>16</sup>.

## **2.- En la modernidad, con Vico y Kant, la ilustración se convirtió en antagonista de la religión. Fe y razón: una relación lastimada**

Para Ratzinger, Giambattista Vico y Emmanuel Kant establecen una idea completamente nueva de la verdad, del conocimiento y de la ilustración. Dice Ratzinger que a la ecuación escolástica «verum est ens» (el ser es la verdad), Vico contrapone «verum quia factum», es decir, el ser ya no es la verdad, sino lo verdadero es aquello que se hace<sup>17</sup>.

Por lo tanto, lo único que podemos reconocer como verdadero, desde la perspectiva de Vico, es lo que nosotros mismos hemos hecho. Dice Ratzinger que a su juicio esta fórmula señala el final de la metafísica y el comienzo del auténtico y peculiar espíritu moderno<sup>18</sup>. La razón de ello es que si el saber real consiste en saber las causas de las cosas, entonces el hombre sólo puede conocer verdaderamente lo que él mismo ha producido. Así lo expresa:

Conozco una cosa si conozco su causa; si conozco el fundamento, conozco lo que en él se funda. Sin embargo, de estas cosas se saca y se formula una

<sup>14</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*. Prólogo a la edición 2000, 29.

<sup>15</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Europa: una herencia que obliga a los cristianos*, en *Iglesia, ecumenismo y política*, 252.

<sup>16</sup> Cfr., BENEDETTO XVI, *Il testo su Papato e Università che Benedetto XVI avrebbe letto all'Università "La Sapienza" di Roma*, 17 gennaio 2008 in IBXVI, IV/1, 2008.

<sup>17</sup> Sobre la inversión de Vico en: RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 55-58. Un análisis entre el concepto de verdad en San Agustín como movimiento de la mente y la noción de verdad en Giambattista Vico como movimiento de la voluntad, lo ofrece SIGNORE, M., *Dalla verità come appassionato movimento della mente (Agostino) alla verità nel "sentire" (Vico)*, en PAGLIACCI, D., *Filosofia e dialogo. L'eredità moderna di Agostino*, 147-166.

<sup>18</sup> De acuerdo con Ratzinger la demolición de la metafísica especulativa es realizada por Kant, Cfr., en RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 9.

conclusión nueva: si el conocer real implica el conocimiento de las causas, entonces sólo podemos conocer verdaderamente lo que nosotros mismos hemos hecho, y que sólo nosotros nos conocemos a nosotros mismos. La identidad entre la verdad y el ser queda suplantada por la identidad y la facticidad; puede conocerse solamente el «hecho», lo que nosotros mismos hemos hecho. La tarea y posibilidad del espíritu humano no es la de reflexionar sobre el ser, sino sobre el hecho, lo realizado, sobre el mundo exclusivo de los hombres, que es lo único que nosotros podemos comprender verdaderamente... Comienza el dominio del hecho, es decir, la radical conversión del hombre hacia su propia obra como lo único que puede conocer<sup>19</sup>.

En este horizonte, la modernidad constituye también una transformación de la racionalidad, en racionalidad instrumental. No es la razón que descubre la esencia de la naturaleza, sino la razón que impone a la naturaleza sus fines. Ratzinger afirma que un testigo tan insospechable como Adorno se ha referido inequívocamente a la dialéctica de la modernidad como la radicalización de ideas y conceptos que tienen en sí un límite interno. Dicha radicalización de nociones y conceptos, de manera particular *razón y libertad*, puede, por una parte, llevar a la desaparición de contenidos y, por otra, la extrema liberación puede transformarse en esclavitud<sup>20</sup>. La paradoja resulta evidente: los hombres, a pesar de que ya no toleran árboles prohibidos, experimentan que la esclavitud es aún mayor que antes<sup>21</sup>.

La radicalización debe sus inicios, según Ratzinger, a la famosa definición kantiana sobre la Ilustración. Para el filósofo prusiano la ilustración es la capacidad del hombre de salir de su minoría de edad, de tener el coraje y el valor de atreverse a pensar. Como se puede ver, en el núcleo del planteamiento ilustrado está la fundamentación del orden mundial en la razón emancipadora con la promesa de una madurez humana<sup>22</sup>.

Ciertamente que el coraje de servirse de la razón a la cual alude Kant, sostiene Ratzinger, no genera problema alguno, pues el hombre tiene necesidad de este coraje; el problema es que en dichas palabras se puede percibir ya el solipsismo de la razón particular. Se puede percibir la génesis de lo que el teólogo alemán denomina autodeterminación o autolimitación de la razón y que habría de convertirse en un peligro, porque la razón del individuo se desliga de los grandes contextos vitales que lo vinculan con el todo<sup>23</sup>. En efecto, la idea de ir a las fuentes

---

<sup>19</sup> RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 57.

<sup>20</sup> Cfr., RATZINGER, J., *La sacralidad de la vida humana*, en *La fe como camino*, 72.

<sup>21</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, 90.

<sup>22</sup> Cfr., LÓPEZ AZPITARTE, E., *La crisis de la moral*, 19.

<sup>23</sup> Cfr., RATZINGER, J., *La sacralidad de la vida humana*, en *La fe como camino*, 73.

de la época moderna no tenía otro significado que volver a lo puramente griego y no a lo greco-cristiano de la Edad Media. En este sentido, y de manera desafortunada, cometa Ratzinger, la modernidad comprendió la tradición sólo como vinculación del hombre al pasado. De esta concepción ha surgido un cambio de actitud respecto a la tradición, porque se le ve como impedimento al hombre en su orientación hacia el futuro<sup>24</sup>. Así, la razón se convierte en una instancia cerrada en sí misma que al final ya no encuentra el acceso a la verdad común<sup>25</sup>.

Resulta que cuanto más avanza la Ilustración en la historia, dice Ratzinger, tanto más el concepto de razón cae en una reducción porque, de acuerdo al planteamiento inicial, es racional solamente lo que es producible. Esto significa que “limitándose a sus criterios de seguridad, la razón renuncia al problema de la verdad y solamente pretende la fiabilidad”<sup>26</sup>.

Las consecuencias palpables de la autolimitación de la razón son al menos dos. En primer lugar, es lógico deducir, a decir del teólogo alemán, que una razón reduccionista no puede más que leer la realidad de la misma manera, por lo tanto, el concepto moderno de razón trae como consecuencia el hecho de religar la fe y el sentido religioso al plano de lo meramente subjetivo<sup>27</sup>. Fe y sentido religioso “no son susceptibles de ciencia, ni se sujetan a criterios de conocimiento común con validez general; pero existe esta realidad subjetiva en la que, en definitiva, decide sólo el gusto del individuo”<sup>28</sup>.

En segundo lugar, la tenuidad de la razón moderna trajo como consecuencia una razón excluyente<sup>29</sup>. Lo evidente se coloca en el plano de auténticamente racional. Dice textualmente Ratzinger:

La voluntad de emancipación, sobre todo en el sentido kantiano del *sapere aude*, atrévete a hacer uso de tu propia razón, es común a todo el iluminismo. Se trata de la evasión de la razón del individuo de los vínculos de la autoridad, los cuales deben ser, todos, críticamente examinados. Sólo debe valer lo que resulta evidente a la razón. Este programa filosófico es,

---

<sup>24</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, 106.

<sup>25</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Libertad y liberación. La visión antropológica de la Instrucción “Libertatis conscientia”*, en *Iglesia, ecumenismo y política*, 286-287.

<sup>26</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Teología y política de la Iglesia*, en *Iglesia, ecumenismo y política*, 171-172.

<sup>27</sup> La reducción al ámbito de lo subjetivo, ha sido uno de los peligros sobre los cuales con más insistencia afronta Ratzinger. Así, por ejemplo, la reducción al ámbito subjetivo de la sexualidad humana (cfr., *Introducción a la Carta sobre la atención pastoral de las personas homosexuales* en CDF, *Carta sobre la atención pastoral de las personas homosexuales*, N.3; *Introducción a la Declaración sobre algunas cuestiones de ética sexual*, en CDF, p. 11 )

<sup>28</sup> RATZINGER, J., *La tarea del obispo y del teólogo en relación con el problema de la moral en nuestro tiempo*, en *La fe como camino*, 41

<sup>29</sup> Cfr., RATZINGER, J., *La fe, entre la razón y el sentimiento*, en *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 138-139.

a la vez, por su propia esencia, un programa político: sólo la razón debe dominar; en definitiva, no debe existir otra autoridad que la razón. Sólo lo que es evidente tiene valor; lo que no es razonable, es decir, lo que no es evidente para la razón, no puede tampoco obligar<sup>30</sup>.

En resumen, el *sapere aude* kantiano, en la acepción que hemos señalado, dejó como herencia la convicción de que "...la historia ya no se asienta en una idea de Dios que la precede y le da forma; el Estado se considera en adelante en términos puramente seculares, fundado en la racionalidad y en la voluntad de los ciudadanos"<sup>31</sup>. Dice Ratzinger que por primera vez en la historia surge el Estado puramente secular y declara a Dios mismo como asunto privado, que no forma parte de la vida pública y de la formación común de la voluntad. Sobre este presupuesto el sentido religioso y la fe en Dios pertenecen al ámbito del sentimiento, no al de la razón. Dios y su voluntad dejan de ser relevantes en la vida pública<sup>32</sup>. Además, el concepto de revelación había sido abandonado y justamente por eso "el problema más grave y agudo al que hoy nos enfrentamos es exactamente la ceguera de la razón para la entera dimensión no material de la realidad"<sup>33</sup>.

### 3.- Hacia una ilustración contemporánea. El nuevo diálogo entre fe y razón

La ilustración por su naturaleza es transformante. Por lo tanto, el movimiento ilustrado antiguo y el movimiento ilustrado moderno no pueden ni deben tener una lectura unilateral. Esto quiere decir, por una parte, que el encuentro *fe y razón*, en los inicios del cristianismo, no fue un simple y llano encuentro, sino que implicó una evolución. La fe cristiana dio al Dios de los filósofos un significado nuevo, lo sacó del terreno puramente académico y lo transformó profundamente, es decir, este Dios de los filósofos, pura eternidad e inmutabilidad que excluye toda relación con lo mutable y contingente, es ahora para la fe, el hombre Dios, que no es sólo pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino potencia de amor creador<sup>34</sup>.

Por otra parte, quiere decir también que el análisis sobre la herencia de la Edad Moderna, sostiene Ratzinger, "...no debe llevarnos a renunciar a la Edad Moderna, tentación que se produjo en el romanticismo del siglo XIX, nostálgicos del Medioevo, y en los ambientes católicos entre las dos guerras mundiales"<sup>35</sup>. No

---

<sup>30</sup> RATZINGER, J., *Libertad y verdad*, en *La fe como camino*, 16; cfr., también *El significado de los valores religiosos y morales en la sociedad pluralista. Conferencia pronunciada en Bratislava el 21 de marzo de 1992*, en *El elogio de la conciencia*, 66.

<sup>31</sup> RATZINGER, J., *Reflexiones sobre Europa*, en *Europa, raíces, identidad y misión*, 19.

<sup>32</sup> Cfr., *Ibid.*

<sup>33</sup> Cfr., RATZINGER, J., *El significado de los valores religiosos y morales en la sociedad pluralista. Conferencia pronunciada en Bratislava el 21 de marzo de 1992*, en *El elogio de la conciencia*, 69.

<sup>34</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 122.

<sup>35</sup> RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, 253.

tenemos en absoluto necesidad de mandar al retiro la herencia del iluminismo como tal en su conjunto, afirma el teólogo alemán.

¿En qué consiste, pues, lo que hemos denominado ilustración contemporánea? Consiste en percibir una parte mayor de la realidad, en descubrir que la realidad “visible” está sostenida por algo más profundo. De lo contrario, la realidad empíricamente captable y la racionalidad que a ella se limita, conducen, a la postre, al reduccionismo teológico y antropológico. ¿Cómo alcanzarlo? Ratzinger apuesta por un nuevo diálogo entre fe y razón, por una ilustración transformante y evolutiva.

El Concilio Vaticano I, en el horizonte antes señalado, está convencido que el hombre mediante la razón puede llegar a Dios. Sin embargo, en un momento histórico tan decisivo como el nuestro, dice Ratzinger, es Dios quién debe salvar la razón, es decir, el hombre tiene necesidad de la fe como protección-salvación de la razón contra los intentos de reducirla simplemente a lo que puede ser verificado experimentalmente<sup>36</sup>. Ciertamente si bien la fe constituye lo “otro” como auxilio respecto a la razón, esto no significa minusvalorar la grandeza de la razón, porque ella tiene sus propios alcances, tiene una lógica adecuada y una constitución conveniente<sup>37</sup>.

Lo que está en juego es, más bien, el hecho de que el nuevo diálogo debe animar a descubrir que una verdad de fe debe ser al mismo tiempo una convicción de la razón. Por lo tanto, el núcleo de este diálogo radica en que la importancia de la verdad no exige de inmediato la fe, más aún, no basta decir sola *fides*, porque la fe exige la razón, si no sería irracional. Pero al mismo tiempo señala que no basta la razón, que la razón exige la fe, ya que la fe ilumina o auxilia la razón. Así, la fe cristiana tiene que ver con la razón; se puede transmitir mediante la razón, y no tiene que esconderse ante la razón, ni siquiera ante la de nuestro tiempo<sup>38</sup>. Precisamente porque la fe cristiana tiene que ver con la razón, ésta puede hablar de Dios, más aún, debe hablar de Dios si no quiere verse disminuida<sup>39</sup>.

Si se quiere salvar la razón, si el hombre quiere ser coherente con esta energía que lo define y no la quiere negar, entonces debe darse cuenta que su mismo dinamismo le obliga a afirmar que la respuesta total y concluyente está *más allá*

---

<sup>36</sup> Cfr., RATZINGER, J. et al, *Catolicismo y Cultura*, 111. En este sentido señala Benedicto XVI: “Per me rimane impressionante che il Vaticano I volesse proprio allacciare questo dialogo, capire con la ragione Dio – anche se nella situazione storica in cui ci troviamo abbiamo bisogno che Dio ci aiuti e purifichi la nostra ragione” BENEDETTO XVI, *L'incontro con i parroci ed il Clero della Diocesi di Roma all'inizio della Quaresima*, 7 febbraio 2008, in IBXVI, IV/1, 2008.

<sup>37</sup> Cfr., BLANCO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 167-168

<sup>38</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso a conclusione del terzo Incontro con i Presuli della Conferenza Episcopale Svizzera in visita “ad Limina”*, 9 novembre 2006, in IBXVI II/2, 2006.

<sup>39</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Prólogo a la edición 2000, 29-30.

del horizonte de su vida<sup>40</sup>. Para Ratzinger, dado que la razón humana no es absoluta, necesita, aunque parezca paradójico, de la revelación para proceder racionalmente, porque “a la luz de la Revelación vemos de nuevo lo que el hombre con la luz de su razón podría y debería, en verdad, ver: quiénes somos y por qué somos”<sup>41</sup>.

La fe salva y protege la razón de toda tentación de desconfianza en sus propias capacidades. Pero no sólo eso, sino que la estimula a abrirse a horizontes cada vez más amplios para que mantenga viva en ella la búsqueda de los fundamentos y, cuando la propia razón se aplica a la esfera sobrenatural de la relación entre Dios y el hombre, enriquece su trabajo<sup>42</sup>.

Sin embargo, para el mismo Ratzinger es preciso hacer notar que no solamente la fe auxilia la razón, sino que también la razón, con sus medios, puede hacer algo importante por la fe. De hecho, toda la historia de la teología consiste en un esfuerzo de la inteligencia que muestra la inteligibilidad de la fe, su articulación y armonía internas, su racionalidad y su capacidad de promover el bien del hombre<sup>43</sup>.

Ya san Pablo, dice Ratzinger, en medio de las filosofías de la época estaba convencido del servicio que la razón presta a la fe. Así lo describe Ratzinger:

...la fe del Apóstol, como lo subraya por ejemplo Rm 1 y 2, tiene una idea más alta de la razón. Él está convencido de que la razón es capaz de la verdad y de que la fe, por eso mismo, no se debe edificar fuera de la tradición de la razón, sino que encuentra su lenguaje en comunión con la razón de los pueblos, aceptando y rechazando. Esto significa que tanto el proceso de asimilación como el de negación y la crítica a partir de la decisión fundamental de la fe, debe proseguir y tiene en esta última sus puntos firmes de referencia<sup>44</sup>.

Es necesaria, pues, una nueva síntesis entre ciencia y sabiduría, en la que la pregunta por los aspectos particulares no sofoque la visión del todo, y el cuidado por el todo no disminuya la atención a los elementos singulares, señala con agudeza el teólogo alemán. En este marco, la debilidad intelectual señalada por Ratzinger ha llevado al hombre a no distinguir la fe del pensamiento mágico, porque desafortunadamente ya no se tiene el criterio racional para comprobar lo que es positivo en una religión, distinguiéndolo de lo que es negativo o fruto de la superstición o el engaño<sup>45</sup>.

---

<sup>40</sup> Cfr., GIUSSANI, L., *El sentido religioso. Curso básico de cristianismo*, 168.

<sup>41</sup> RATZINGER, J., *El esplendor de la verdad. La encíclica moral de Juan Pablo II*, en *La fe como camino* 63.

<sup>42</sup> Cfr., BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Deus Caritas est. Sobre el amor cristiano*, N° 28. AAS 98 [2006] 239.

<sup>43</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, *La catechesi dell'udienza generale*, 16 giugno 2010, in IBXVI, VI/1, 2010.

<sup>44</sup> RATZINGER, J., *Magisterio, fe y moral*, en *La fe como camino*, 37.

<sup>45</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Convocados en el camino de la fe. presentación de la declaración dominus iesus*, 219.

En síntesis, Ratzinger hacía hincapié en el hecho de que en la religión hay patologías altamente peligrosas que hacen necesario considerar la luz divina de la razón como una especie de órgano de control por el que la religión debe dejarse purificar y regular una y otra vez. Eso no quita que también existan, afirma Ratzinger, patologías de la razón, es decir, una arrogancia de la razón que no es menos peligrosa; más aún, considerando su efecto potencial es todavía más amenazadora. Por eso, el teólogo alemán está convencido, como se ha apuntado ya, que también a la razón se le debe exigir que reconozca sus límites y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad.

La trascendencia a subrayar, en este marco, es que Ratzinger no sólo coloca la fe como auxilio de la razón, sino la razón como auxilio de la fe. El hecho de colocar la religión bajo la tutela de la razón, es lo que ha permitido justificar, en un momento histórico como el nuestro, la pregunta sobre la naturaleza de Dios. Efectivamente, porque “la fe en Dios, la idea de Dios puede instrumentalizarse...<sup>46</sup>, es preciso colocar a la religión bajo la tutela de la razón<sup>47</sup>, pues en último término, “sólo una razón que esté abierta también a Dios, sólo una razón que no relegue la moral al ámbito de lo subjetivo o que la reduzca al mero cálculo, puede oponerse a instrumentalizar la idea de Dios y las patologías de la religión, y puede ofrecer curación”<sup>48</sup>.

## Conclusión

Dado que la profanación de la imagen de Dios es tan peligrosa como la negación de Dios que se desató en las ideologías del siglo XX, es tarea de los cristianos de hoy, sostiene Ratzinger, hacer que la noción de Dios no quede fuera del debate sobre el hombre. Más aún, el cristiano de hoy debe estar convencido que la pregunta sobre Dios no se puede excluir cuando se trata de conocer al hombre<sup>49</sup>. La misma Sagrada Escritura al hablar del hombre lo hará con referencia a Dios<sup>50</sup>.

Para Ratzinger, la noción cristiana de Dios que tiene dos características: Dios mismo es el *Logos*, el origen racional de toda la realidad, la razón creadora de la que ha nacido el mundo y que se refleja en el mundo. Pero es propio de la fe cristiana reconocer también que Dios –la Razón eterna– es Amor, es decir, no es un ser carente de relaciones, que gira en torno a sí mismo. En este sentido, el núcleo del ser mismo y su principio más profundo es Amor. Esta afirmación constituye el más decidido rechazo de cualquier ideología de la violencia y es la

---

<sup>46</sup> RATZINGER, J., *En busca de la paz, en Europa, Raíces, identidad y misión*, 96

<sup>47</sup> Cfr., RATZINGER, J.-HABERMAS, J., *Entre fe y religión. Dialéctica de la secularización*, 43.

<sup>48</sup> RATZINGER, J., *En busca de la paz, en Europa, Raíces, identidad y misión*, 97

<sup>49</sup> Cfr., RATZINGER, J., *Escatología y utopía, en Iglesia, ecumenismo y política*, 290.

<sup>50</sup> Cfr., GARCÍA ROJO, J., *Si Dios es amor, ¿qué es el hombre?*, en FLECHA, J.-R. (Coord.), *Dios es amor. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI Deus Caritas Est*, 143.

auténtica apología del hombre y de Dios. Como hemos señalado ya, porque hoy se conocen las patologías y las enfermedades mortales de la religión y de la razón, porque se hace palpable la deformación de la imagen de Dios a causa del odio y del fanatismo, es importante decir con claridad en qué Dios creemos y profesar con convicción este rostro humano de Dios<sup>51</sup>.

Ratzinger está convencido que Dios no nos ha puesto a los hombres en medio de tinieblas espantosas donde, andando a ciegas, deberíamos buscar desesperadamente un sentido último fundamental. No, Dios no nos ha abandonado en un desierto de la nada, sin sentido, donde, en definitiva, nos espera sólo la muerte<sup>52</sup>. La razón de ello es que el este Dios no es el Dios del más allá a expensas del más acá, a expensas del hombre de acuerdo al planteamiento de Feuerbach; no es el Dios de los explotadores, de la consolación y de la conciencia deformada como lo había concebido Marx; tampoco es un Dios producto del resentimiento, vértice de la deplorable moral del bien y del mal, propio de mozos de cuerda (Nietzsche); ni mucho menos un tiránico super-yo, imagen ideal de las ilusorias necesidades de la primera infancia, un Dios ritualizado por imperativos de un complejo de culpa asociado a un complejo paterno (Freud)<sup>53</sup>, sino más bien es el Dios de Jesucristo que mediante la fe y la razón da al hombre la oportunidad de buscarse en la brevedad de esta vida con la esperanza de encontrarse en la eternidad de la otra...

---

<sup>51</sup> .Cfr., BENEDETTO XVI, *Regensburg-La solenne Concelebrazione Eucaristica nell'“Islinger Feld”*, 12 settembre 2006, in IB XVI,II/2, 2006. AAS 98 [2006] 726.

<sup>52</sup> Cfr., BENEDETTO XVI, *Vienna-Ai monaci cistercensi raccolti nella Chiesa dell'Abbazia Heiligenkreuz*, 9 settembre 2007, in IBXVI III/2, 2007.

<sup>53</sup> Cfr., H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, 728.





## Vivre son temps : un regard philosophique sur le *Notre-Père*

Jean Jacques Bailly

Le propos de cet article est de méditer sur les formulations du *Notre-Père* selon la compréhension philosophique que je me fais du temps et de l'évènement temporel du monde à travers l'expérience et l'interprétation que le sujet peut en faire. Il ne s'agit donc pas d'une exégèse mais d'un point de vue inspiré par une philosophie du temps, de la nouveauté, de l'évènement créateur du monde et du sujet.

Des questions se posent : Qu'est-ce qui se passe lorsque le sujet se met à prier ? Que peut-il se passer, en particulier, lorsqu'il récite ou médite le *Notre-Père* ? Comment décrire cet évènement spécifique ? Il y a disproportion entre le sujet et l'infini, entre lui-même et son au-delà, entre l'apparence et l'extériorité qui la distingue dans la configuration du monde. Il y a en effet un évènement exorbitant dans l'évènement temporel : c'est la confrontation du sujet à de la transcendance, à l'au-delà de l'immédiat qui apparaît dans le fait que le temps se retire de lui-même en avançant. Le sujet est écartelé entre ce qu'il sait et l'inconnaissable, entre ce qu'il peut selon ses intentions et ses objectifs et la portée du désir qu'il exprime. D'où la question : invoquer 'Dieu', se tenir devant 'l'Eternel' : Qu'est-ce que cela veut dire ? Est-ce faisable ? Est-ce même concevable ?

Pour répondre à ces questions, nous allons nous interroger sur l'expérience temporelle et le rapport au temps. La proposition principale que nous développons concerne le temps du monde et du sujet.<sup>1</sup> On peut la formuler comme suit :

<sup>1</sup> Voir à ce sujet *Éros et Infini*, Tome I : *Le monde, le sujet, le sens* ; Tome II : *Le sens, le signe, l'éros du bien et du mal*, éditions L'Harmattan Paris 2013 ; Libro Anual, *Sens et expérience du monde. Un questionnement de l'ontothéologie à partir d'une herméneutique du langage, en particulier de l'hébreu*, Libro Anual n° 9 de l'ISEE (Instituto Superior de Estudios Ecclesiásticos), México, 2009.

- 1-Le temps est l'évènement créateur du monde qui a lieu présentement.
- 2-Le sujet fait partie du monde en prenant part à son évènement.

-Le monde réel est celui qui a lieu en ce moment même puisque le passé n'est plus et le futur n'est pas. Le temps en tant que tel est à *la fois* continuité et rupture. Le monde lui-même, en fait toute réalité par définition mouvante, est toujours déjà au-delà de lui-même au moment précis de sa production. Il en est de même du sujet dont l'identité est au-delà d'elle-même, non seulement dans son projet ou dans son apparence réelle mais aussi dans son être même au moment où il se produit ou apparaît. Ainsi, le monde n'est plus ce qu'il était le mois, la semaine, l'heure ou la seconde précédente, car tout a changé, même en deçà des limites apparemment stables pour un temps variable, selon les cas, extrêmement court ou dans d'autres, très long.

L'évènement du monde et la réalité accessible au sujet se présente comme un *retrait créatif*. Cela signifie que le monde n'a lieu qu'en se retirant de lui-même à l'intérieur de ses limites qui le constituent à différents niveaux à tous moments. Quelque chose fait place à autre chose et il y a du neuf. L'évènement du monde est temporel, il est fait d'un passé accompli déjà dépassé au moment dit présent et d'un futur inaccompli en train d'être, il est et n'est pas au moment où il a lieu. Ce qui s'appelle le *présent* se retire infiniment de lui-même : il est une ouverture infinie, insaisissable à l'intérieur des limites du monde, de toutes situations quelles qu'elles soient et quel que soit l'aspect sous lequel on puisse les considérer. L'évènement de retrait créatif que constitue la temporalité constitue d'emblée le monde, mais aussi le sujet, à l'au-delà de lui-même, comme transcendant par rapport à soi.

- Le sujet est en relation véritable à l'infini, mais à l'infini qui se retire – *en absence* – à l'intérieur des limites qui constituent le monde qui est créé et qui se crée. Le sujet assiste à l'évènement créateur du monde et il en fait partie dans sa temporalité propre. Il est en quelque sorte le fils de son âge, le fils des années qui l'ont constitué à travers un nombre innombrable de ruptures et de départs, il est fils de la temporalité qui prend cours avec lui et il devient sa temporalité à la fois de l'intérieur et de l'extérieur.<sup>2</sup> La relation au temps est spécifique à chacun et à chaque chose. Elle peut se penser comme l'expérience de ce qui se retire, d'un évènement créateur qui a lieu selon la reconnaissance que chacun peut éprouver et vérifier. La temporalité du sujet est une filiation par rapport au temps qui se vit à travers des limites constitutives, reçues ou créées, réputées réelles ou imaginaires selon l'interprétation qu'il pourra s'en faire.

---

<sup>2</sup> En hébreu, par exemple, pour demander l'âge de quelqu'un on lui demande, selon l'expression traduite littéralement : « De combien d'années es-tu le fils ? » (*bén kāmāh šānōth 'attāh* [התא תניש המכ בן]).

Dans ces conditions, comment comprendre un sujet qui s'adresse au « Père » ? Il s'agit d'une expérience de la temporalité qui se nomme de cette façon, parmi tant d'autres possibles. Il y a une raison profonde à cette appellation qui tient à la nature de la temporalité. Le sujet ne peut, en toute rigueur, s'adresser au « Père » comme à une identité centrale commune et uniforme, à un en-soi pensé sous le mode d'être substantiel, une causalité globale et générative de toutes choses.

Au seul niveau repérable où le sujet se situe, la relation au 'Père' peut trouver du sens comme relation personnelle au coeur de l'évènement créateur, unique et exceptionnel, d'une temporalité propre. Dans l'expression « Notre Père », le « notre » ne se justifie que par l'attestation que cette expérience irréductible de chacun est faite ou est faisable précisément et qu'elle est partageable dans les limites d'une communication possible entre sujets dont on pressent le fond insaisissable et irréductible, et donc incommunicable si ce n'est par un entretien infini. Par-delà la communication, la communion est la séparation infinitive dans laquelle s'inscrivent les sujets en vivant leur temporalité. On ne peut donc partir d'un être suprême assurant l'unité en raison du seul fait qu'il est ou serait l'origine. Ce modèle de pensée fut celui d'une l'ontothéologie causaliste et substantialiste. Une pensée de l'évènement temporel, et non de l'être, permet la compréhension de la paternité et de la filialité.

Comment le sujet peut-il désirer profondément vivre son temps comme le don reçu d'un « père » ? Notre compréhension du temps invite à faire la proposition suivante :

-L'expérience du rapport au père est l'éros d'une temporalité infinitive marquée par l'*ab-sence*.

Une première remarque s'impose. Il ne faut pas craindre d'utiliser le mot *éros* mais bien se délivrer d'une tradition culpabilisatrice et dépréciative. Encore faut-il définir de quoi on parle. L'*éros* c'est l'amour, la traduction grecque que je préfère à celle d'*agapè* pour traduire le mot hébreu *ahavâh*. Le mot *agapè* a été privilégié dans le *Nouveau Testament*. On peut considérer que le choix du grec *agapè* pour dire l'amour de Dieu et l'amour fraternel (la *caritas*) est justifié par la volonté des premières générations d'indiquer la découverte singulière qu'ils en ont pu faire. Mais il est vrai également que ce choix est principalement dû à la traduction grecque de la Bible hébraïque qui a servi de modèle à la rédaction du *Nouveau Testament*.<sup>3</sup> La *Septante* a été rédigée à Alexandrie en un milieu hellénistique

---

<sup>3</sup> Le mot *éros* n'apparaît que deux fois dans la *Septante* (*Proverbes* 7,18 et 24, 51) selon la concordance grecque de E. Hatch and H. Redpath (*A concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament, including the apocryphal books*).

culturellement et linguistiquement fort éloigné de la langue et de l'esprit sémitique dans lesquels s'est élaborée la pensée biblique. La première traduction de la Bible hébraïque en grec a été une étape enrichissante et incontournable, et elle le restera. Néanmoins, d'un point de vue théorique et méthodologique, redécouvrir la primauté de l'hébreu pour l'interprétation de la *Première Alliance* (expression peut-être préférable à celle d'*Ancien Testament*) et du substrat hébraïque pour celle de la *Nouvelle Alliance* (ou *Nouveau Testament*) offre de nouvelles perspectives que l'on n'envisagera pas dans le cadre de cet article.<sup>4</sup>

Le moment est venu de s'interroger sur l'éros aujourd'hui plus que jamais non seulement pour conjurer les dérives qui menacent la société moderne, mais aussi et surtout pour penser en cohérence les expériences et les réflexions acquises en diverses sciences humaines, et en tout premier lieu le vécu d'un chacun. On pourra avancer la proposition suivante :

*L'agapè est l'éros qui intègre la dimension infinitive du temps.*

Les réticences à l'égard de la notion d'éros proviennent de la compréhension étroitement sexuelle et négative que l'on s'en est fait. Tâchons de voir les choses autrement et largement. Il y eut un discours sur l'éros revendiqué par Socrate, inspiré par l'enseignement d'une femme, Diotime.<sup>5</sup> Platon parle d'« éros de l'intelligence ».<sup>6</sup> Il y a un éros de la relation et de la création du sens. L'éros présente diverses connotations, je veux dire, le bonheur, le désir, la joie, la jouissance du plaisir à tous les niveaux, les plus 'basiques' et les plus 'élevés'. Il y a l'éros amoureux, bien sûr, mais plus généralement l'éros de l'amour tout court, de tout amour y compris l'amour de Dieu et l'amour divin. Il s'agit certes de retrouver une conception unifiée du sujet, écartant le dualisme entre corps et âme, matière et esprit sans pour autant céder à une uniformisation moniste. Mais je m'interroge sur la question de savoir ce qu'il en est de l'éros, ce qui fait qu'il y a de l'éros et pourquoi il n'y en a pas davantage.

L'éros est au cœur de la temporalité, comme 'Dieu' lui-même, si l'on choisit d'appeler relation à Dieu l'interprétation que le sujet fait de son vécu temporel. Le temps qui vient, s'avance et se retire est, pourrait-on dire, *Dieu en personne*. Il reste à s'interroger sur le mot « personne » et l'expression « en personne ». Il s'agit de l'ouverture infinie du visage, dont parle Levinas. L'origine de l'éros est la

---

<sup>4</sup> Notons que E. Levinas n'hésite pas à utiliser le mot éros pour traduire en français le mot hébreu 'ahavâh (*Cantique* 8,6 : « L'éros fort comme la mort »). Au sujet du substrat hébreu de l'évangile, voir : J.M. Van Cangh et A. Toumpsin, *Une rétroversion hébraïque de l'Évangile de Marc*, édition Safran, Bruxelles, 2005.

<sup>5</sup> Dans le *Phèdre* de Platon ; dans le *Banquet*, l'éros est ce qui caractérise en définitive l'âme humaine.

<sup>6</sup> Le philosophe peut « rencontrer l'éros, l'éros de l'intelligence » ([ἡρώων τυχεῖν ἡρώων δε φρονήσεως] êrôn tuchein, êrôn de phronêseôs, Phédon 68a).

temporalité elle-même, le temps de l'évènement de la création du monde en cours, création de « l'univers visible et invisible » mais ici dans le sens que l'univers est à la fois visible et invisible. Comment comprendre le rapport entre la temporalité et l'éros ?

L'éros se rencontre et s'éprouve à l'ouverture infinie de la temporalité, l'évènement du monde, un retrait créatif par lequel se crée le monde. Il y a une différence entre ce qui est là, le 'là' et 'l'au-delà de là', entre ce qui est là (*dasein*) et l'au-delà de lui-même. En effet, le temps est continuité et discontinuité, « mort et résurrection ».<sup>7</sup> L'éros est l'ouverture du sujet à la transcendance du mode visible, de *l'il y a l'il n'y a pas*, de ce qui *advient en se retirant*. Ce que le sujet peut connaître est sa mise en relation au *visage infini qui se retire* du temps. En vivant au sein des limites qui le constituent, le sujet vit un rapport réel à l'infini en absence. La relation est réelle, en ce sens qu'elle a lieu, mais dans une séparation radicale. Il s'agit de l'abîme d'une relation face à autrui, face à l'Autre, l'autre en soi et hors de soi du sujet, mais aussi face aux différents visages du *monde qui se retire en se présentant* en ce moment même d'une temporalité ouvrante. Le moment dit présent s'absente et se retire infiniment de lui-même en raison de son ouverture. Il est la seule réalité rassemblant passé et futur dans l'ouverture infinitésimale faite d'accompli et d'inaccompli. L'évènement s'inscrit dans des limites qui sont déjà au-delà d'elles-mêmes au moment où elles ont lieu et sont comprises et interprétées dans les limites du langage, et ce sous la seule et entière responsabilité du sujet qui interprète ce qui lui arrive. L'absence est le 'se retirer' de l'évènement créateur. L'évènement temporel est de la sorte un mélange, une simultanéité infinitive d'être et de non-être (le non-être n'étant pas du pur néant). Le temps qui se retire en son visage qui affleure aux êtres à la fois visibles et invisibles est de soi une ouverture infinie, un retrait producteur imprévisible ; il se laisse entrevoir sans être vu, désirer sans être tangible. C'est précisément ce qui fait son caractère érotique. Il s'agit en fait de la jouissance et de l'expression d'un désir du sujet engagé dans la temporalité qui le constitue et qu'il interprète.

Le temps est ce qui touche l'homme et l'emporte dans le retrait d'infini : le temps vient à son secours à tout moment car le sujet le désire au-delà de son désir et il en répond malgré tout.

Il est remarquable que dans la *Bible* hébraïque le Tétragramme 'YHWH'<sup>8</sup>, ne soit pas prononcé mais lu *ʿadonây*, mot traduit dans toutes les langues par « Seigneur ». Le Nom écrit du Seigneur n'est pas dit mais effacé au profit d'un autre nom. Cette différence entre ce qui est dit et écrit indique le retrait silencieux comme mode de la révélation du Nom divin.

---

<sup>7</sup> Levinas, Phénoménologie de l'éros in *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye ; 1971, 261.

<sup>8</sup> [יהוה] YHWH, Yahvé, lu *ʿadonây* [יְדֹנָי], « Seigneur » (κύριος).

Le joug est doux et le fardeau léger, pourrait-on dire, dans la mesure où c'est celui du temps lui-même qui crée et porte le sujet à l'existence. Le temps maintient le sujet dans une temporalité qui lui est propre. Par rapport au temps, il est nécessaire d'avoir l'enfance du détachement, je veux dire le détachement propre à l'enfance vis-à-vis du temps. Autrement dit : il importe au sujet de considérer non seulement sa généalogie ou sa genèse socio-culturelle, mais sa filiation temporelle en tant que telle. Le sujet choisit et porte son désir sur l'ouverture infinie de l'évènement temporel.

Ce cadre conceptuel, sommairement présenté, constitue un changement cognitif et méthodologique considérable par rapport aux approches théologiques. Celles-ci demeurent tributaires et donc soumises à leur « servante », la philosophie,<sup>9</sup> agissant selon l'autonomie de la raison, et non l'inverse.<sup>10</sup> En revanche, la philosophie se réserve toute la liberté de questionner ou de se laisser questionner par les mythes, croyances, représentations, dogmes et traditions, toutes langues, toutes cultures et toutes configurations du monde, passées et présentes.

Nous pouvons dès à présent formuler la proposition suivante :

La compréhension de l'entièreté de toute révélation et de toute connaissance possible est livrée à la temporalité au sein de l'évènement du monde. Elle est par conséquent directement accessible au sujet humain qui interprète en toute liberté et responsabilité son expérience temporelle dans la vie quotidienne.

C'est à partir de cette proposition fondamentale que je me propose de commenter les énoncés du *Notre-Père*.<sup>11</sup>

## 1. Notre Père qui est aux cieux

Considérons tout d'abord la formule liturgique introductive : « Nous osons dire : 'Notre Père qui est aux cieux' ». Il s'agit de la démarche partagée d'un désir propre à chacun des sujets qui le profèrent. Oser, c'est entrer dans l'exception et le retrait des représentations, faire le vide, transgresser, aller de l'avant vers ce qui vient. C'est entrer dans la nouveauté de l'évènement de la création qui a lieu et auquel chaque sujet assiste à tout moment.

---

<sup>9</sup> L'expression qui qualifie la philosophie de « servante de la théologie », *ancilla theologiae*, n'indique pas dans mon esprit une dépendance préalable de la philosophie par rapport aux énoncés dogmatiques auxquels elle s'efforcerait de se montrer conforme ou concordante.

<sup>10</sup> C'est aussi un des sens de l'expression *fides quaerens intellectum* : la foi se met en quête de l'intelligence des choses.

<sup>11</sup> Les pages qui suivent développent ce qui a été amorcé dans *Eros et infini*, Tome II : *Le sens, le signe, l'éros du bien et du mal*, §5 (L'érotique du bien et du mal), 2 (L'éros de la temporalité), D (L'existence infinitive du sujet et l'infinition de l'éros, 167-171).

Où se trouve le « Père » ? Partout, dans un retrait productif du temps qui a lieu. Le temps est le lieu de l'être du sujet que chacun est et il est aussi le lieu de tout apprentissage. Le temps, rappelons-le, n'est pas une vue de l'esprit, une construction théorique mais la texture, le tissu constitutif de tout évènement, le moment même où il a lieu.

Les « cieux » sont un support symbolique des limites de la création du monde en cours et de son au-delà temporel infinitif. On peut considérer que *le Nom au-delà de tout nom*, distinct radicalement de tous les noms et termes qui l'appellent, est celui de la temporalité elle-même, l'évènement retrait créateur qu'il désigne.

« Notre Père » est « aux cieux », dans l'au-delà qui se crée : les cieux sont l'ouverture de la limite à l'au-delà d'elle-même. Dans le récit biblique, la première occurrence d'un mot tient lieu d'expérience herméneutique originaire, non dans le sens d'un fondement, mais en tant que la ressource sémantique et émotionnelle, gustative de l'avènement du sens ainsi que de son souvenir pour la subjectivité des lecteurs dans leur rapport au texte de la vie. La première apparition du mot « cieux », en *Genèse* 1, 1 se situe au début du récit du « commencement » de la « création ». Il s'agit d'un rapport à la transcendance que constitue le vide, puisque l'autre, ou l'« Autre, comme visage, comme le désiré d'un désir infini, parce qu'il est infini »<sup>12</sup> s'est déjà retiré au profit de l'intervention du sujet. Paradoxalement, il y a dans la dimension infinie du temps un passage nécessaire à du non-sens, à de l'athéisme pour qu'une réelle relation s'instaure dans la nouveauté de l'au-delà qui advient et que se constitue de nouveaux sens pour le sujet.

Dire : « Notre Père qui est aux cieux », c'est rechercher de tout son être désirant l'ouverture infinie du retrait créatif qui est en cours. C'est donc s'engager personnellement, se placer face au vide, se mettre à l'échelle infinie de la temporalité dans le silence et l'attente confiante et active, même sur fond de désespoir – l'un n'exclut pas l'autre – de ce qui advient. Le *Notre Père* est l'éros partageable du retrait créatif où l'absence se fait jouissance des limites. Il y a jouissance érotique parce que le sujet se place à l'ouverture des limites, il choisit dans sa méditation à la fois la limite et l'au-delà de la limite au cœur des limites. Par le fait même, le sujet se met en phase avec la mouvance des limites du monde et de l'existence. L'éros est partageable dans la mesure où le sujet se rend disponible à la temporalité d'une rencontre et de la découverte inventive et transgressive de nouveaux sens.

Le récit du *Notre Père* – je dis récit parce que la prière est une sorte de collier de perles qui raconte les péripéties 'divines', hyperboliques d'un chacun – est

---

<sup>12</sup> Ainsi que le décrit Sojcher J. à propos de Levinas, dans *Nietzsche, la question et le sens, suivi de Nietzsche et Levinas*, Ancre, Bruxelles, 2000, 201.



aussi celui de l'amour du sujet en soi hors de soi. Réciter ou méditer le « Notre Père » est une façon de donner du sens à la structure même de la temporalité conçue comme l'événement du monde qui se crée et de parler en contemporain du temps présent qui se produit, autrement dit : vivre son temps.

- 'Notre Père qui est aux cieux' : c'est l'infini (qu'on peut appeler « Père »)<sup>13</sup> dans les limites du monde (symboliquement représentées par « les cieux »).<sup>14</sup> Les cieux sont la réalité dans ce qu'elle a de plus sûr et de moins identifiable, faite simultanément de *visible- et- invisible*. Non pas qu'il y ait d'un côté du visible et d'un autre de l'invisible et qu'ils se mêlent ou se rejoignent pour former une synthèse englobante. Le *visible-invisible* est à comprendre autrement. Il signifie que le visible ne se visualise qu'à travers une part d'invisibilité et que l'invisible est la visibilité de ce qui se rend visible et de ce qui ne se manifeste que dans le mouvement temporel de son au-delà.

La temporalité devient celle du « Père » par le sujet (fils du temps) et parce que ce dernier est capable de tout ce qui est pensable et interprétable. Le « tout » est d'emblée dépassé par lui-même, n'étant pensable que par un au-delà de lui-même, autre et extérieur à lui-même, non identique à soi. C'est en ce sens que la temporalité assumée du sujet devient toute- puissante, mais elle est vécue par le sujet comme un moment d'impuissance radicale, proche de la mort puisqu'il se retire à l'intérieur des limites de l'évènement temporel. Le *Notre-Père* exprime la toute-puissance de la pauvreté du pauvre,<sup>15</sup> celle aussi du sujet, le noyau contradictoire du retrait créatif et en définitive de toute forme de vérité.

Chacun peut faire l'expérience d'une relation réelle à l'infini –mais en *absence* car toujours au-delà des limites – dans l'évènement du retrait qui se produit en toutes choses et en toutes réalités qui se produisent. L'essence de l'évènement est en effet une production contradictoire. Le retrait créateur, extrême pauvreté d'une

<sup>13</sup> L'infini se retire en créant : c'est l'évènement temporel du monde. Le sujet a une réelle expérience de l'infini en absence, il s'agit de l'évènement d'être, de la création en cours qui se retire en advenant, ou qui advient en se retirant. C'est le sens que je donne au mot *ab-sence* : le devenir de l'esse qui s'écarte ('*ab*') de ce qu'il est alors même qu'il s'établit dans des limites qui elles-mêmes annoncent de soi l'au-delà d'elle-même. L'étymologie latine de « *ab* » renvoie à son tour à l'hébreu *ʾav* [בא] ; une approche inter-linguistique des signifiants, bien que sans rapport entre eux, ouvre à de nouvelles interprétations. Le non-sens d'une limite arbitraire invite aussi à l'interprétation.

<sup>14</sup> « Aux cieux » : l'expression provient de l'hébreu *baššamayim* [בַּשָּׁמַיִם] ; grammaticalement, il s'agit d'une forme duelle. La vérité paradoxale des 'cieux' provient d'une unité séparée d'elle-même et d'une séparation unificatrice.

<sup>15</sup> L'expression hébraïque traditionnelle « Notre-Père », *ʾavinū* [אֲבִינוּ] renvoie à un mot équivalent dont elle est l'anagramme : *ʾeveyōn* [עֵוְיָוֶן], c'est –à-dire « pauvre ». Ces deux expressions ne diffèrent que par l'intervention des deux dernières lettres consonantiques et elles contiennent, de par les consonnes hébraïques qui les composent, trois éléments : - deux des quatre lettres du Nom- Tétragrame qui peuvent suffire à le désigner : *yôdh*, *y* [י] et *vâv*, *v* [ו], donc une symbolisation des dimensions de la temporalité ; -les lettres du mot « Père », *ʾav* [בא] ; -la lettre *nūn*, *n* [נ] ou [ן] selon sa graphie de consonne finale, qu'une lecture parmi bien d'autres pourrait rattacher à la figure du « Messie », Josué/Jésus, « fils de *Nūn* » et donc, dans la symbolique, également « Fils » provenant du « Père ».

puissance qui se retire pour laisser place à autre chose qu'elle-même, marque de la sorte l'avènement réel du monde qui se crée et toute relation du sujet à lui-même, aux autres et à toute chose autre que lui-même. Cette interprétation, comme toute interprétation n'est possible que parce qu'il y a pour chaque sujet l'expérience réelle et repérable du temps de toute chose et de tout événement en tant que retrait créatif. Mais la métaphore du « Notre-Père » est sans aucun doute l'expression la plus profonde de la temporalité innovatrice. Elle indique le fond des choses sans établir un fondement préalable, ni fondation de quoi que ce soit, si ce n'est dans l'interprétation antinomique d'événements. Celle-ci ne conduit pas à un « *Grund* » (fondement) mais à ce qui s'en écarte, l'abîme, (« *Abgrund* »).

Quelle est donc la nature de cette prière intitulée *Notre-Père* ? Il s'agit du dessaisissement du sujet au profit de l'événement qui le crée présentement, quelle que soit la situation. Il y a un certain rapport à la mort puisque le temps se transcende lui-même étant toujours au-delà de lui-même au moment où il a lieu : tout se passe comme si le temps mourait à lui-même pour durer, se succédant indéfiniment à lui-même mais en différences irréductibles.

Quelle valeur présente une formulation telle que « Notre-Père » ? Répétitive, elle ne sauve un sens possible, concrétisé par le sujet, qu'en réponse à l'élan d'un désir d'infini, qui n'a rien d'une puissance prévisible, au sein de l'enfouissement d'une limite actuelle.

« Aux cieux » : Il s'agit, selon mon interprétation, de l'idée d'une élévation et d'un regard le plus vaste possible. Le père est « aux cieux » mais « Dieu crée les cieux et la terre ». 'Dieu',<sup>16</sup> qui n'est qu'un nom du Nom,<sup>17</sup> symbolisé par le « Père », un *Non- Père*, qui est *Père- Nom*, est au cœur des limites du monde et de son événement qui a lieu, qui est en train d'être créé et de se créer, le *non- dit* de l'éros insaisissable si ce n'est par une interrogation du sens du plaisir des sens, ou de leur non-plaisir.

« Aux cieux » : c'est-à-dire « au cœur de la création », celle qui est en cours, celle du seul monde réel, dans la temporalité « présente », actuelle dans une ouverture infinie, en toutes directions possibles, prête à tous les changements

---

<sup>16</sup> Le mot « Dieu » (*Dios, God* etc.) dans toutes les langues de traduction, se réfère au grec *theós* [θεός] ; ce terme grec présente un hiatus insurmontable (sauf explications) entre ses référents linguistiques et sémantico-culturels et l'hébreu *'élohîm* [אֱלֹהִים] qu'il est réputé traduire. A l'avenir, il conviendrait mieux de transcrire plutôt que de traduire un nom intraduisible, tout en l'accompagnant de notes explicatives susceptibles de prévenir de l'enfermement de définitions identitaires en invitant à l'interprétation.

<sup>17</sup> « Dieu est amour/éros » (I *Jean* 4,8) : « amour » : *agapè* ou, plutôt, *'ahâvâh* [אהבה], « éros intégrant l'ouverture infinitive de la temporalité ». Le mot hébreu contient deux consonnes identiques (le *hê'* [ה]) dites féminines, du Nom divin YHWH [יהוה] imprononçable et les deux lettres du mot *'âv* [בא], « père », ce qui selon une manière rabbinique d'interpréter, qui fut probablement proche par certains côtés de celle de Jésus, associe à l'« éros » le Nom divin et la paternité.

possibles. Le présent est « l'au-delà de ce qui est là » pour chacun qui le dit et qui se trouve dans son désir de transcendance, désir retiré de lui-même car confronté à l'altérité du réel qui le fait exister à tout moment. Le sujet se découvre à lui-même l'au-delà qui vient à lui et dans lequel il existe en tant qu'il existe, sort de lui-même à l'au-delà de soi pour se saisir en soi, et y trouver son équilibre toujours instable dans le balancement entre le 'là' et 'l'au-delà du là'.

Les « cieux » sont l'immédiat de la transcendance du sujet qui s'enfouit à la recherche de l'infini entre le 'je' insondable et illimité et le 'moi' défini par les limites présentes, les siennes et celles du monde, qui se dépassent d'elles-mêmes au moment où elles ont lieu et se constituent. L'évènement créateur des « cieux » est d'emblée au-delà des cieux alors qu'il a lieu, étant accompli et inaccompli en ce moment où chacun se situe.

Dans l'expérience concrète, particulière et irréductible du temps par chaque sujet, il y a le temps en tant qu'au-delà de lui-même, retrait infinitif, infinition, en *ab-sence présence infinie qui se retire*. Cette compréhension des choses donne du sens à la formulation : « Qui me voit, voit le Père » (*Jean* 14, 9). Tout a été dit dans la première phrase, et même déjà dans l'expression : « Notre-Père ». Ce qui suit développe et approfondit. Il en provient de l'intérieur et le déborde. Le sujet en découvre toute l'ampleur par ses interprétations d'une temporalité qu'il fait sienne et l'engagement qui en découle.

## 2. « Que ton Nom soit sanctifié »

Le Nom dont il est question dans la prière enseignée par Jésus-Christ renvoie au Tétragramme hébreu (YHWH) mais aussi à la révélation du Nom, en particulier à celle du *Buisson ardent*. A la question de Moïse : « Quel est ton Nom ? », il n'est de réponse que l'indication d'un développement temporel : « Je serai qui je serai » (*Exode* 3, 14). Autrement dit, selon la compréhension grammaticale qu'induit l'hébreu biblique pré-exilique, *l'être en inaccomplissement* (sens de « Je serai », appelé improprement 'futur') est (« ce que ») *l'être en inaccomplissement* (« je serai »). En fait, selon cette sémantique, toute réalité, y compris celle de 'Dieu', est dans le même temps à la fois accomplie (faite) et inaccomplie (à faire), selon le point de vue envisagé sur le même évènement temporel. On peut donc voir dans cette expression le devenir temporel du sujet. N'est-ce point le temps interprété comme sujet ? N'est-ce point le Nom du temps, ou le temps nommé comme infinition, l'évènement infini qui est en cours, celui qui a lieu en ce moment où se révèle le Nom ? Il s'agit d'un devenir, l'infinition créatrice, non d'une substance infinie. Il s'agit de l'absenciation de l'esse (l'être- existence) dans le devenir être créatif. La création du monde et du sujet se révèle être une 'filiation' temporelle. L'évènement temporel se présente comme la trace d'un engendrement et d'un accompagnement à partir de ce qui se retire.

Il apparaît que le *Tétragramme*, bien qu'arbitraire d'écriture, relatif et contingent de facture en tant que signifiant linguistique d'une langue particulière, n'est pas pour autant anecdotique. On peut l'interpréter comme le paradigme qui exprime le rapport herméneutique du sujet à soi et au temps.<sup>18</sup> Le rapport du sujet herméneute à la lettre hébraïque du Nom l'établit dans une démarche où s'inscrit l'écart d'une contradiction entre dire et dédire qui est son lieu original et originel de liberté, de vitalité ou d'énergie de ce qui a du sens, c'est-à-dire, plus précisément, lieu de responsabilité herméneutique où le sujet répond de lui-même et du monde face à l'infinition du temps. Le rapport au signe s'impose toujours mais il est d'une contingence radicale, comme tout ce qu'un sujet peut en dire, par exemple en créant un récit sur base des lettres qui composent le nom lu en lieu et place du Nom et qui lui donne un sens de plus.<sup>19</sup> Ce faisant, le dire fait néanmoins partie d'un évènement d'être et n'est pas illusoire. Il accompagne le rapport ouvrant du sujet aux signes et aux délimitations du monde.

Concrètement, le Nom est ce par quoi ou ce pour qui le sujet crie et appelle pour exprimer ce qu'il recherche, pour s'engager immédiatement dans le désir qu'il formule et qui est constitutif du noyau de son existence. Il s'agit pour le sujet d'adhérer au temps de sa vie, ce qui signifie entrer dans son ouverture infinie insaisissable. Comment est-ce possible ?

Ce qui est indiqué par le Nom est d'abord l'indicible du dit qui a lieu, supporté par un désir qui veut dire, aspire à lui-même tout en recherchant un repère au sein des limites du sujet et du langage. Dans cette recherche apparaît une pointe érotique, un lieu de jouissance et de bonheur par quoi le sujet se comble de son vide élargi à l'infini de la distance<sup>20</sup> qui se creuse au passage du temps. Au cours

<sup>18</sup> Le nom du Nom, *ʾadhonây*, ou *ʿd.n.y* que l'on peut traduire par "mon Seigneur," ou « mon Monsieur » est le référent dont la lettre (*d*) figure la « porte » du « je » (*ʿn.y*). En effet, *ʿdny* [אֲדֹנָי], *ʾadhonây*, non vocalisé, contient la lettre *d* [ד], appelée *dālēth* [דָּלֶת], dont le nom renvoie au mot « porte », en hébreu *délēth* [דֶּלֶת], et les trois lettres restantes, *ʿn.y* peuvent être lues *ʾanī* [אֲנִי], mot qui signifie « je » ou « moi ». Ouaknin dit à ce sujet que « le Nom a un nom, la Parole engendre la parole – herméneutique – qui est le déploiement même du temps et l'accès au Je » M. A. Ouaknin, (*Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, Seuil, Paris, 1994, 24). Le sujet que désigne *ʾadhonây* est lui-même « porte » : « Je [suis] la porte » (*Jean 10, 7*), une porte à quatre dimensions (trois finies ; une infinie) : hauteur, longueur, largeur, temporalité d'un présent absolu, infiniment retiré. Le monde, en son essence de durée, est « durée de durée », succession, substitution indéfinie et illimitée de durée qui se retire : « *Saecula saeculorum* » ou *ʾolēmēy ʾolāmīm* [מְיָמֵי עוֹלָמִים].

<sup>19</sup> Comme le rappelle Ouaknin, le Tétragramme [יהוה] est présentable comme « le cœur même de l'existence » (*hawâyāh* [הוּיָה], « existence ») ; il est, précise-t-il, «... un mot constitué de quatre consonnes sans voyelles, pure image qui ne donne rien à voir, pur silence qui ne donne rien à entendre si ce n'est le silence au plus profond du langage, comme fondement du langage ». Le Tétragramme est bel et bien, selon lui, ce qui « nomme le temps », ce qu'a dû penser Levinas ; il ne s'agit cependant que d'« un mot parmi les autres mots de la langue » hébraïque, « avec cette particularité de ne pas pouvoir être prononcé, nom ineffable » mais qui « ne marque en rien son privilège de contenir l'énoncé du temps et de la temporalisation » (Marc Alain Ouaknin, *Mystères de la Kabbale*, édition Assouline, Paris, 395- 396).

<sup>20</sup> Faut-il s'étonner, voire s'offusquer de la jouissance ? Relisons Thérèse d'Avila qui, rappelant l'exigence de la vie carmélitaine rappelle que « non seulement cette vie est tolérable, mais elle peut se porter sans peine. De fait, les âmes qui n'aspirent qu'à jouir seul à seul de Jésus Christ leur Époux, ont là toute facilité de vivre avec lui dans ce repos continu. Jouir de lui et rester seules avec lui seul, c'est à cela qu'elles doivent toujours prétendre ! » (Thérèse d'Avila, *Livre de la vie*, Chapitre 36, 29, in *Œuvres complètes*, traduites par Mère Marie du Saint-Sacrement, carmélite déchaussée, Editions du Cerf, Paris, 1995).

du temps, le sujet se fixe de la sorte dans l'échelon des limites innombrables qui se succèdent laissant place à la nouvelle limite, la limite en cours qui devient autre. Le rapport au Nom, c'est-à-dire au temps lui-même, est la consécration des limites au sein desquelles le sujet est situé tout en désirant vivre et s'établir à l'échelle de l'infini.

La figuration du Nom indique l'extase de la temporalité. Le sujet s'adresse à l'innommable qu'il peut interpréter et nommer de différentes façons en fonction de son histoire personnelle, familiale, sociale et culturelle, de son expérience de vie et de la réflexion qu'il peut engager selon la religion ou l'idéologie dans laquelle il évolue. Bien qu'innommable, le Nom renvoie à la nature précise de l'évènement, c'est-à-dire à l'infinition, le fait du retrait créatif – lui-même changeant – au sein duquel le monde et le sujet évoluent.

« Que Ton Nom<sup>21</sup> (Tétragramme imprononçable), soit *sanctifié*, » c'est-à-dire 'mis à part',<sup>22</sup> reconnu dans sa séparation infinie, le vide béant du retrait qui permet de nommer ce vide et, par conséquent, de le franchir dans son dire indicible. Ton *Nom séparé* par l'indication interprétative du sujet rappelle le vide de l'infinition, c'est-à-dire ce qui se passe en ce moment dans la vie du sujet, du monde, de la création qui a lieu, assumant le passé et ouvrant la nouveauté imprévisible du futur qui se produit inconnaissable et absolument incertain.<sup>23</sup> Ce moment interprétatif du sujet le relie à soi et à l'autre, par l'au-delà de lui-même dans la séparation, c'est-à-dire dans l'objectivité de l'autre, son altérité concrète et effective.

La relation du sujet au temps élevé à la considération la plus haute se concrétise et se pense par le pronom de la deuxième personne. La séquence sémitique hébraïque sous-jacente, reproduite par la phrase grecque,<sup>24</sup> se formule littéralement en sens inverse : « Que soit sanctifié le Nom de Toi ». Il y a en premier lieu la distance infinie d'une séparation (la « sanctification ») ; ensuite la manifestation – l'évènement repérable – qui se retire dans l'au-delà du signe (le « Nom ») ; enfin le déploiement de l'indicible comme une mise en présence du sujet face à ce qui se présente dans son infinition comme seul un visage peut le révéler (« Toi ») à un sujet humain de façon parlante, dans l'évènement d'une rencontre, celle de l'évènement lui-même que le sujet se doit d'interpréter pour vivre.

<sup>21</sup> Il s'agit bien évidemment du « Nom du Seigneur », *šém 'adonāy* [יהוה שם] ; au « Seigneur » est donné « un Nom au-delà de tous les noms » (Ph. 2,9). L'au-delà de tous les noms est aussi le paradigme de l'au-delà du langage, de toute forme de langage linguistique ou non, et de toutes limites et configurations du monde.

<sup>22</sup> « Que soit sanctifié ton Nom » : l'expression liturgique hébraïque traditionnelle est « *yithqaddēš šemékhâ* [יִתְקַדְּשׁ שְׁמֵךְ] ». Il s'agit d'une forme verbale intensive répétitive et réciproque ou interactive. Le radical de la « sanctification » ou de la « Sainteté », (*qādhāš* [קִדְּשׁ]) indique la « mise à part », la « consécration » supposant la distance d'une « séparation ».

<sup>23</sup> Les prévisions, toujours possibles, sont des programmations abstraites coupées, en tant que telles, de la réalité temporelle de l'évènement.

<sup>24</sup> *Hagiasthētō to onoma sou* [αγιασθῆτω το ονομα σου], Mt 6, 9.

La prise en charge de la temporalité est l'apprentissage d'un dessaisissement du sujet puisque le temps et l'évènement temporel sont insaisissables, bien qu'ayant réellement lieu comme tout changement ou mouvement effectif. Elle doit se vivre, qu'on le veuille ou non, dans le choix et l'acceptation d'une séparation absolue entre le passé et le futur et par rapport à l'un et l'autre, ouvrant le moment présent à son au-delà infini. Le sujet qui vit avec ses limites n'est plus dans l'identité mais dans la séparation. Celle-ci n'est pas de soi ni même jamais entièrement désintéressée, mais elle autorise l'infinition car elle est la disponibilité et le seul lien possible du sujet à l'ouverture temporelle, faite simultanément – si l'on peut dire, *en même temps* sans que ce « même » soit une identité absolue – d'être et de non-être, d'identité et de non-identité.

En invoquant le « Nom du Père », le sujet confronte ses limites à leur altérité infinie. Le Nom se retire en même temps que le sujet qui passe par l'absence de sens. Le sujet est contraint à une remise en cause de toutes les croyances ainsi que de leur compréhension et formulations et donc aussi à une analyse fouillée de leurs motivations et justifications éthiques.

L'évocation du Nom concrétise dans la voie propre du sujet son désir d'absolu et d'infini mais dans les limites de la durée : il s'agit de prendre acte et de créer dans la vie réelle concrète l'ouverture des limites et permettre ainsi le déploiement temporel du maximum des possibilités et de la possibilité effectivement la meilleure puisqu'elle implique entièrement le sujet en son au-delà présent. La « sanctification » du 'Nom' contribue de cette façon à l'ouverture maximale du sujet au temps de son existence. Le sujet se sépare avec 'Lui' de lui-même et il peut s'établir d'une manière ou d'une autre dans la distance face à ses émotions et face à ses représentations.

### 3. Que ton règne vienne

« Que ton règne vienne » : le pronom « ton » indique l'altérité absolue et l'impossibilité de maîtriser la temporalité, l'écart infini d'une séparation et donc la relation au temps au-delà et à partir d'une limite. Le « règne » du Père envisagé est le retrait créatif, l'évènement où se repère l'infinition. C'est, littéralement selon le grec et selon l'hébreu sous-jacent, la demande du « règne de Toi », <sup>25</sup> une altérité infinie effective au sein des limites de l'existence. La limite pure, absolument identique à elle-même, ne peut l'être dans le temps. Elle se retire d'elle-même, de soi donc, ce qui permet la transgression qui instaure la relation entre le sujet « là » et son au-delà infinitif. Le règne que peut demander le sujet est la plénitude du temps, l'accomplissement de son dépassement au sein de ses limites (et non en dehors d'elles), source de joie, de bonheur, de la volupté de vivre.

---

25 « Ton règne », « règne de Toi », *basiléia sou* [βασίλεια σου], *malkhûthékhâ* [מלכותך].

Chercher le « royaume des cieux », c'est donc l'ouvrir et s'ouvrir à la plénitude infinie de la temporalité dans l'acceptation active et simultanée de l'absence, ce qui donne une chance à la nouveauté par un passage à vide. Cette structure d'absence-présence définit l'éros de la temporalité et correspond à l'attente permanente du sujet qui n'est qu'éros et désir d'éros et désir d'au-delà érotique, d'un éros dont les limites concrètes sont configurées par une ouverture.

La demande du « règne » de « Notre-Père » est exorbitante comme aussi le désir et la volonté qu'elle exprime. Elle aiguise la conscience et requiert par le fait même une interrogation toujours plus poussée qui n'est jamais terminée. Pour cette raison le sujet se pousse en avant toujours plus loin et plus haut dans une modestie forcée et consentie : l'attente se fait active sous la modalité d'une passivité radicale. Le sujet laisse se modifier, même infinitésimalement, apparemment de façon dérisoire mais réellement, les données de la configuration du monde, celles qui lui appartiennent et celles qui ne lui appartiennent pas.

La temporalité du sujet demeure unifiée à travers les discontinuités et les ruptures parce que les reprises successives le resituent au commencement des choses comme de lui-même. L'apparence des choses est anticipativement démontée en raison du choc en retour de l'engagement du sujet dans l'altérité infinie du temps où se côtoie, se sent et se pressent l'éros. Le « règne » du Nom est l'éveil d'un temps par définition nouveau. Il s'agit dans tous les cas d'un achèvement aveugle, que le sujet ne maîtrise pas, mais mobilisateur, profitant en premier lieu à l'édification intérieure du sujet qui se situe dans la rupture.

L'obéissance à l'évènement temporel dans toutes ses composantes repérables ou, si l'on veut, l'écoute ou la prise de conscience de l'infinition temporelle de l'évènement dans une prise en charge du sens que le sujet découvre dans son expérience du temps, consiste à demeurer attentif à l'ouverture et à tous les découpages où se crée le temps du sens, par l'interprétation de l'évènement, en restant détaché de toute identité fixe du vrai et attentif, précisément, à ce qui vient et se réalise.

L'avenir, en tant que plénitude, est insondable en dehors du moment présent. Le sujet ne peut rien promettre à ceux qui viennent après lui. Rien n'est absolument sûr en dehors du temps que le sujet franchit et de la façon dont il le traverse. L'ordre établi dans le principe du temps est celui du règne de « Dieu » mais il est démenti par l'injustice, l'ignorance, la bêtise ou la méchanceté, ou simplement les coups absurdes du sort. Il y a de toute façon une contradiction entre l'accomplissement et l'inaccomplissement temporel des choses. Cette contradiction est productive, elle établit le sujet dans l'ouverture infinitive. Par contre, la crispation identitaire ou égologique interdit la transgression salutaire et la jouissance qui l'accompagne. Elle empêche l'ouverture du sujet à l'infinition temporelle qui se produit précisément



dans l'éros de la différence entre accompli et inaccompli et dans leur simultanéité événementielle, infinitive car non-synthétique en tant qu'évènement.

L'enjeu de la question du rapport du sujet au temps n'est pas que formel et théorique ou spéculatif. Il y va des dimensions temporelles de l'existence et de la capacité des sujets de vivre avec bonheur et d'aborder avec l'énergie infinitive de l'éros l'épreuve du temps à la fois partagé et propre à chacun. La faiblesse originelle du sujet est l'ignorance de l'entre-deux constitutif du temps et de l'évènement du monde. Elle entraîne le refus de toute promesse alors que chaque jour, tout instant, en est une. Il en résulte l'absence de confirmation de l'éros temporel, donc la souffrance du rétrécissement de l'espace infini. L'accès à l'infini non déterminé, non qualifié, ne se produit que lors du retrait particulier de l'identité mais il est immédiatement remis en question puisqu'il s'agit d'un rapport à l'absence ouvrant sur du neuf. En ce sens, vivre ne peut pas se faire sans accepter de mourir et de mourir à la mort – à laquelle chacun s'attend – bien avant de mourir, pour vivre, c'est-à-dire pour accepter, comprendre, entreprendre l'infini de la nouveauté que le sujet rencontre dans le moment présent lorsqu'il en repère et choisit la dimension infinie.

#### **4. Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel**

La « volonté de Dieu » peut s'interpréter comme le sentiment du sujet face à l'aspiration au vide – c'est-à-dire face au dessaisissement que crée le retrait temporel – comme l'appel d'une intériorité qui se retire de tout ce qu'elle a pu connaître, faire, inventer face à la puissance de l'évènement. Mais fondamentalement, la « volonté » à laquelle le sujet s'adresse est la réalité toute entière, dans son extension maximale, infinie qu'il pourra, bien entendu, interpréter à partir de l'expérience qu'il en fait. La « volonté » est donnée à la volonté du sujet dans l'évènement de l'univers et dans ses composantes illimitées à peine saisissables si ce n'est au terme d'un cheminement interprétatif du sujet qui les assume.

« Sur la terre comme au ciel » peut signifier : « Qu'il en soit de toute détermination comme l'au-delà de la limite ». Le sujet radicalise son engagement temporel en remplaçant les limites de son monde, limites corporelles, psychologiques, mentales, personnelles et collectives, socio-culturelles dans une temporalité ouverte hyperboliquement à l'improbable pour autant que l'éros qui la traverse y trouve son compte. Et ce jusqu'à l'extrême : « La mort absout toutes les fautes si mourir est une rencontre qui renoue avec l'éros de l'entre-deux au sein du temps. L'espérance – toute puissante parce qu'elle accepte de désespérer à l'extrême dans et par le désintéressement quotidien, c'est-à-dire dans une forme pratique de retrait créatif permanent du sujet – reste alors ouverte à tous les possibles. »<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> *Eros et Infini*, T. II, *op.cit.*, p.170.



Le sujet découvre que la temporalité ne lui appartient pas puisque celle-ci se retire, avec le monde tout en se créant et recréant. Mais il appartient au sujet d'en répondre en osant en jouir dans une confiance établie en son infinité. C'est le sens de la proposition suivante :

« La vie de foi c'est-à-dire la confiance en la vie – l'évènement brut – est de l'ordre de l'éveil, de la veille et du sommeil. Elle est l'adhésion délibérée avec le maximum de hauteur du sujet à ce qui lui vient ».<sup>27</sup>

Ce que le sujet demande est que la volonté du « Père » soit faite : Par qui ? Par « Dieu » ou par les hommes, à commencer par celui qui demande ? L'évènement du retrait créatif laisse le sujet entièrement livré à lui-même mais elle le confronte à une altérité intrinsèque au temps qui se retire infiniment par rapport à lui-même. Le moment présent de la création en cours se passe dans l'identité de la subsistance des choses bien qu'il s'agisse de l'ouverture d'une *exception infinie*. L'expression : « Que ta Volonté soit faite » indique le dessaisissement choisi et désiré du sujet face à l'ouverture du vide, le lien de l'infinité. L'altérité infinie qui se *présente en absence* n'est pas d'un autre monde, elle est ce qui déborde les limites du sujet en ce monde qui se crée.

« Comme aux cieux » : c'est ce passage au point de vue infini d'un « ciel/cieux »<sup>28</sup> qui s'impose pour qu'il en soit de même « sur terre ». Non pas que ce « ciel » soit le modèle préalablement constitué de ce qui devrait se faire sur « terre » et que par le fait même la distance infinie serait franchie et que le vide se remplirait par du plein. En réalité l'infinité concerne en même temps et de la même façon ce que suggèrent le « ciel » et la « terre ». L'évènement est unique lorsqu'il a lieu et demeure imprévisible dans la nouveauté qui se produit. Il s'agit d'adopter et de rechercher le pont de vue de l'ouverture infinie, à la fois hors de ce monde et en ce monde, ce qui se dépasse infiniment comme la création qui s'accomplit. Le retrait créatif concerne autant l'infini que la finitude dans leur infinité.

« Ta volonté » : Il y a un vouloir ; prétendre qu'il y a volonté est une prise de position qui ne s'impose pas. Mais bien le vouloir temporel qui, lui, est indiscutable, mais sans y voir a priori une intention déterminée ou déterminable. Il va de soi que le sujet et son univers sont portés vers et au-delà d'eux-mêmes à tout moment sans que rien n'en subsiste si ce n'est le dépassement provisoire d'un état infiniment complexe et provisoire des limites du monde. Il y a certes présentement toutes les résurgences actuelles du passé mais celles-ci sont congédiées par la distance infinie de l'ouverture qui s'annonce. Le vouloir en question n'est pas

---

<sup>27</sup> *Eros et Infinité*, T. II, *op.cit.*, *ibidem*.

<sup>28</sup> Le ciel, ou plutôt les cieux, dans une expression duelle, indiquant grammaticalement une réalité qui n'est ni une, ni plurielle : *šāmāyīm* [שָׁמַיִם].

une finalité ni une cause préexistante. Il y a de l'éros, sans plus et le sujet se doit de l'interpréter. L'éros se cherche indéfiniment par toutes voies possibles. La volonté apparaît certes dans l'interprétation que l'on donne explicitement du sens de l'événement, mais aussi en premier lieu dans le souci de n'être rien face à l'immensité du temps qui s'avance. Vouloir « Ta volonté », c'est se confronter avec toute l'énergie disponible à l'altérité infinie qui se profile dans la réalité, c'est ouvrir de façon jouissive l'évènement du monde – le déclin d'identité – à sa dimension infinie et donc contribuer à le transformer.

« Sois faite » : on peut considérer qu'il s'agit du devenir pur, en retrait-durée, de l'évènement du monde.

« Sur la terre », c'est-à-dire au sein des limites de la création qui est en cours.

« Comme au ciel », là où l'infini se désigne par son retrait, ici-même.

« Sur la terre comme au ciel » : la terre est prise en charge par le sujet qui découvre l'infinie richesse des limites du monde lui-même (les cieux).

L'au-delà du visage des choses, son évènement, situe le sujet face à la transcendance de ce qui arrive. C'est un lieu de nouveauté absolument certaine mais inconnue et imprévisible. Même le pire lorsqu'il (se) produit son au-delà, fût-il improbable, se transforme en certitude et triomphe face à l'angoisse, l'ignorance, l'horreur ou le dénuement complet parce que le poids des choses meurt et se transfigure : le lieu repérable de la temporalité est le passage que constitue *l'il y a et l'il n'y a pas* quand cela arrive. De là vient le sens de la demande d'une délivrance du mal : elle concerne l'exigence de l'éros jusqu'au bout – à l'extrémité des choses – et sa dimension infinie structurellement liée à l'évènement temporel.

## **5. Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien**

La délimitation et la dotation du Nom au temps ouvre la temporalité des sujets à un règne et à une volonté hyperboliques. Est-ce pour autant une fuite dans l'irréalité ? La demande du « pain quotidien » replace le temps au cœur des nécessités de la temporalité du sujet. Pour le sujet l'éthique de la temporalité et la visée de son accomplissement s'inscrivent au niveau de l'altérité du monde.

Le pain représente la ressource indispensable de la subsistance. Il est « demandé », comme d'ailleurs toutes les demandes, à la deuxième personne : « Donne », ce qui sollicite directement – frontalement – les ressources de l'éros. Il s'agira pour le sujet qui la demande en premier lieu de recevoir sa part quotidienne de subsistance de la temporalité. Désirer vivre temporellement dans les limites du quotidien qui se succède et se substitue au précédent comme d'un toujours. Il s'agit des limites constituées par le temps du fait que le temps est

temps, non causalité, ni *Deus ex machina*, mais le monde en train de se créer par une succession substitutive de limites et une métaphorisation infinie du temps que le sujet se doit de prendre en charge d'une façon ou d'une autre. Il y a la présupposition et la certitude affichée que la demande est exaucée précisément si elle se produit à l'intérieur des limites du moment présent dont l'ampleur n'est qu'ouverture.

Selon la loi du temps, c'est-à-dire la façon dont il court, il n'y a pas de «destin» ni de fatalité puisque la nouveauté est au cœur de l'évènement temporel. Il n'y a pas de causalité ni de préscience. Si l'on parle de «Providence», c'est une interprétation de l'expérience du sujet. Il s'agit de la pré-science de celui ou de celle qui a l'esprit et le cœur ouvert infiniment à un moment donné et qui pressent d'une manière ou d'une autre dans l'évènement l'altérité qui le précède et s'en retire tout en présentant de nouveaux visages du sens autant que de nouvelles possibilités d'interventions.

Le sens et la création du sens sont la condition et la limite à partir de laquelle le pain quotidien et toutes les urgences de l'existence quotidienne trouvent réponse. Mais il n'est pas de sens sans l'évènement du retrait du sens car l'origine du sens est liée au non-sens avec qui elle coexiste dans un au-delà d'elle-même. Le sens est une façon de nommer l'évènement de l'infinition. Le sens éclate à l'infini et se lie à l'éros de la temporalité. Le sujet découvre que l'extase hyperbolique de la temporalité –son éros infinitif– c'est-à-dire la capacité du sujet de l'embrasser dans sa totalité et au-delà d'elle, lui ouvre l'intelligence théorique et pratique de divers niveaux de création du sens et d'interprétations. En un mot, un monde socio-culturellement insensé ou dépourvu de sens et d'éros temporalisé se révèle incapable de nourrir l'affamé, c'est-à-dire d'assurer la satisfaction des besoins d'un monde viable. C'est dans l'éros de la temporalité présente que l'attente et l'exigence du pain peuvent trouver une réponse.

## **6. Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés**

Le pardon est le fait même de la nouveauté de l'évènement et du renouvellement permanent –en rupture, c'est-à-dire infinitif– de toutes choses. Le pardon n'est pas lié à une condition déterminée, il est de soi inconditionnel : le sujet ne peut que l'accorder parce que son inconditionnalité provient de l'absolu du temps dont le retrait renouvelle toutes choses.

Face à la nouveauté de la création un jour est toujours neuf et constitue la miséricorde absolue. Pardonner à ce qui offense est d'entrer dans cette nouveauté en laissant tomber les fixations aux limites qui l'interdisent. Le pardon de l'offensé ne peut dépendre d'une demande de pardon provenant de l'offenseur.

Le pardon que donne ou reçoit le sujet procède d'un pardon incondicional qui crée le vide et l'ouverture, la disponibilité à l'amplitude de l'évènement. L'évènement est toujours dépassé par lui-même. Il est d'une ampleur extrême, et ce d'autant plus qu'il passe par la mort et par la destruction. La responsabilité du sujet est de l'ouvrir par ses interprétations. Autrement dit le pardon incondicional constitue l'ouverture de la nouveauté. Le pardon est donné d'emblée au sujet mais il n'est pas pour autant reçu ni recevable.

« Comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés » :

Cela peut signifier que le sujet ne doit pas seulement s'engager lui-même à la rémission du temps pour que celui-ci la lui remette car en fait, la rémission a déjà eu lieu avec le temps qui passe et efface ce qui lui précède. Mais pour qu'elle soit effective le sujet doit la recevoir dans le temps, comme le temps lui-même, entrer dans son au-delà, sa transcendance, dans sa nouveauté absolue, sans que le sujet ne l'empêche plus en aucune circonstance et à l'égard de qui que ce soit. L'éros des relations humaines et du rapport au monde concerne toutes les dimensions de l'existence dont le rapport à autrui.

La transcendance du sujet et l'éros de l'infini n'est pas divisible en secteurs isolés par rapport à d'autres. Le rapport au temps qu'entretient le sujet, bien que particulier, différent et changeant, détient l'ouverture infinitive en toutes circonstances et limites qui les caractérisent. La fermeture du sujet à qui que ce soit pour quelle que raison que ce soit restreint l'éros du rapport à soi et à autrui. Une souffrance ou la contrainte d'une règle – intenable sans le consentement du sujet – comme celle de « pardonner les offenses », rétablit, malgré le sujet et avec le temps, l'ouverture érotique et la distance infinitive à travers les différentes circonstances et relations.

## **7. Ne nous laisse pas tomber en tentation**

L'épreuve est le retrait de soi du sujet et de ses représentations. L'épreuve est la situation permanente du sujet qui est en rupture constante d'identité et qui, par conséquent, est mis en question. Il y a tentation parce qu'il y a une différence au sein de l'identique et parce que celle-ci sollicite en permanence, dans l'immédiat, l'éros du sujet à s'identifier aux sollicitations. Le devenir sujet et le devenir monde est le devenir des limites elles-mêmes qui les constituent. La tentation permanente est l'incapacité, le refus ou l'impossibilité de la distance du sujet par rapport à lui-même et par rapport à l'évènement dont il est au sein du retrait créateur. En ce sens, le pardon est un retrait de soi du sujet pour autrui et pour autre chose que soi. Le pardon de ce point de vue anticipe l'épreuve de la tentation et rétablit la confiance en l'évènement lui-même, quel qu'il soit.

La tentation est la fixation de l'identité dans la durée, en niant la réalité de l'épreuve du temps qui combat toute identité fermée sur soi. C'est l'épreuve de ce qui ne peut être qu'en se retirant de ce qu'il est. La tentation fixe l'éros dans la représentation et restreint la relation du sujet à sa temporalité jusqu'à ce qu'il parvienne à rompre avec ce qui l'identifie à l'objet de son désir.

Concrètement, de quelle tentation s'agit-il et comment la penser ? Il n'est rien de pensable en dehors des limites constitutives de la réalité présente. La limite est au-delà d'elle-même car il y a mouvement et changement, même au sein des identités qui ne sont jamais absolument identiques si ce n'est en apparence et pour un temps déterminé plus ou moins long.

Il y a tentation lorsque le sujet dérive, contourne, clôt, refoule l'extase de la réalité telle qu'elle se présente à lui, le vertige de l'infini, l'éros de l'au-delà dans ce qui vient. La tentation consiste à réduire, restreindre avec plus moins de force l'ouverture de la situation, elle est l'*intéressement* du sujet. Ou bien le sujet supporte les limites imposées le temps qu'il faut pour qu'une modification inévitable se fasse. Ou bien il envisage les variations ou alternatives possibles dans l'immédiat. Le désir s'érotise dans son retrait infini à l'infini, dans son insertion et dans son abandon, dans son adhésion à la durée qui le suspend et le tient à l'écart de lui-même, même sous contrainte, comme c'est le plus souvent le cas.

Que signifie la demande du sujet de « ne pas le laisser dans la tentation » ? C'est celle de ne pas être maintenu et de ne pas se maintenir dans l'identité réelle ou illusoire. Ou le fait qu'un sujet demande au « Père » de ne pas le laisser dans la tentation mais de l'en retirer justement : il s'agit de rétablir la relation à l'absence et à son ouverture absolue, le désintéressement de la temporalité. Le sujet recherche la distanciation par rapport à ce qui se présente. En effet, le « Père » est infiniment *absent* et retiré au sein de la temporalité infinitive de l'évènement temporel en cours. Le « Père » est ce qui se retire dans les dimensions sollicitieuses de la durée.

Le sujet ne peut se contenter de demander. Il va transgresser la temporalité en allant de l'avant dans la détermination et l'assurance reçue de l'expérience de la puissance effective du temps qui vient dans la complexité et la diversité de l'évènement. Le sujet ne se retire de l'oppression des limites qu'en faisant face à l'ouverture infinie de leur temporalité en répondant de ses interprétations et de son engagement, épousant les limites de leur temporalité.

## **8. Mais délivre-nous du mal**

Le « mal », qui n'est que ce qui n'est pas « bien », renvoie comme le « bien » à l'éros de l'interprétation et à la construction subjective du sens. La pensée du bien et du mal concerne l'accomplissement ou l'inaccomplissement l'éros, l'échec ou la réussite de son infinité. L'éros est par-delà et en-deçà du bien et du mal. Il

n'est de sens que pour un sujet irréductiblement livré à l'éros de l'interprétation. Il y a un éros de l'interprétation et l'éros est l'interprétation d'un événement incontestable. Il s'agit en premier lieu de celle du sujet par lui-même. On ne peut sortir de l'impossibilité de différencier éros, sujet et interprétation sans une analyse rigoureuse de l'évènement temporel.

Il y a dans la temporalité une exception infinie qui est son ouverture faite de rupture-retrait. On ne peut comprendre le sujet sans cette ouverture, pas plus que sa capacité d'interprétation qui semble coller avec lui-même comme autant de fibres de sa sensibilité physique et émotionnelle. Le sujet n'est qu'interprétation dans l'ouverture temporelle qui le constitue. Le sens et la validité de ses interprétations doivent se comprendre en rapport à l'éros de la temporalité. C'est par rapport à l'engagement du sujet dans l'éros de la temporalité que se définit la règle, subie ou choisie voire créée par le sujet, dont la fonction limitative assure, comme toute limite, la distance susceptible de l'établir dans l'infinition de son rapport au temps. La limite est l'autre qui résiste au sujet, l'éros de son au-delà.

La limite de l'évènement créateur est un passage étroit durant lequel la faillibilité se fait sentir douloureusement : douleur de l'imprévu et du changement, douleur de la suspension, de l'arrachement irrémédiable et violent. L'origine du mal, de son ressenti et de sa représentation est le maintien dans l'enfermement de la limite, le refus ou l'incapacité d'entrevoir l'au-delà qui ouvre la limite. Entrevoir l'au-delà ne requiert a priori aucune confession de quoi que ce soit si ce n'est le témoignage du sujet par lui-même. Se délivrer du mal est libérer l'éros entravé en entrant dans l'au-delà, s'ouvrir à l'infini qui vient et se retire dans l'absence temporaire créatrice du temps.

La « délivrance » du mal découle de la libération de la tentation. Elle est, en un certain sens, la maîtrise du sujet par rapport à ce qui tente. En réalité, le sujet ne maîtrise rien au départ, il reçoit la maîtrise dans l'engagement temporel qu'il assume par la décision de prendre la distance d'une séparation et de s'abandonner, *s'assujettir* à l'infinition, c'est-à-dire se faire infiniment sujet dans sa rupture. La délivrance est l'entrée du sujet dans l'exception infinie des ressources du réel qui survient.

La délivrance est celle du « mal », c'est-à-dire de l'enfermement des limites, de toutes sortes, non pas la limite elle-même mais l'ignorance ou la méconnaissance de l'au-delà inscrit au sein de la limite. La délivrance est acquise dès que le sujet s'y réfère et il ne doit même pas la demander mais la recevoir avec reconnaissance et détermination face à ce qui lui paraissait et paraît toujours improbable. Toutefois, la référence du sujet à ce qui délivre ne suffit pas : il lui faut la patience infinie du temps, je veux dire l'expérience et le sens de la temporalité. L'interprétation que fait le sujet de lui-même et du temps est ce qui le fait exister, c'est-à-dire *l'émeut*, le met en mouvement.

Le sujet se délivre des limites qu'en en prenant la plus grande distance possible pour les assumer, j'oserais dire, en compagnie du temps. La qualité du lien du sujet au temps est ce qui détermine la puissance de l'éros. Le choix de l'infini qui se retire dans l'instant est la manière la plus sûre d'assurer la distance du sujet par rapport à l'évènement qui l'occupe.

## **9. Car c'est à Toi qu'appartiennent le règne la puissance et la gloire pour les siècles des siècles**

« Car c'est à Toi » : La préposition qui introduit la phrase n'indique pas une induction logique mais l'affirmation d'une reconnaissance par le sujet de la 'Seigneurie du temps', le temps en personne en chacun et au-delà de chacun, l'exception des moments indiscernables de l'infinition du temps qui se fait temps de l'évènement créateur du monde en cours, absenciation de la présence dans le retrait créatif infinitif. Le 'Toi' renvoie à toutes les formes de l'altérité qui occupent ou sollicitent le sujet. Le « Toi' se fait le 'toi' de toutes rencontres et circonstances du sujet au cours des limites de l'existence.

L'expression « c'est à Toi/toi » dit la présence du temps comme la transcendance d'un visage, une réalité qui se présente d'emblée comme au-delà de ce qui vient, évènement infinitif qui interpelle le sujet et lui rappelle l'indéfectibilité de la durée par-delà toutes les ruptures.

Le « règne », c'est la maîtrise du temps par lui-même, c'est-à-dire non seulement son absence permanente, la création- destruction- renouvellement mais aussi et surtout la prise en charge par le sujet, malgré lui, de l'extase de la temporalité dans sa réalité entière c'est-à-dire son ouverture maximale.

La « puissance » est la force infinitive de l'éros, l'infinition de l'évènement qu'éprouve le sujet.

La « gloire » ou la « splendeur », c'est-à-dire la richesse – inimaginable en l'absence de recul analytique et interprétatif du sujet – de toute situation qui se présente, compte tenu de la diversité du réel. Mais c'est aussi le poids du réel, de l'histoire et des limites constamment évolutives du monde.

« Amen » signifie que l'on reconnaît ce dont on a l'expérience : « C'est bien comme cela que cela se passe, je le confirme ».<sup>29</sup> Il s'agit de confirmer le parcours du sujet qui est en cours dans son rapport au temps, non pas une représentation mais son déclin qui le relie à l'évènement qui a lieu, et par là le ressuscite.

---

<sup>29</sup> Tel est le sens de l'hébreu *ʾāmēn* [אמן], retranscrit phonétiquement dans toutes langues.

# Implicaciones éticas del cuidado del medio ambiente

*Mauricio Limón Aguirre*

El Papa Francisco, en la Encíclica *Laudato Si'*, sobre el Cuidado de la Casa Común, titula el capítulo primero como “Lo que le está pasando a nuestra Casa”. Quisiera empezar estas reflexiones éticas sobre el cuidado del medio ambiente exponiendo brevemente lo que está pasando a esta porción de la casa común llamada México; para ello, expondré brevemente lo que está pasando en materia de agua, de suelo, de biodiversidad, de residuos, de contaminación atmosférica y de salud ambiental.

a) En cuanto al agua. En México la disponibilidad anual de agua *per cápita* ha disminuido de manera considerable: en 1950 era de 17,742 m<sup>3</sup>, pasó a menos de la mitad en 1970 (8,000 m<sup>3</sup>) y a sólo 4,028 m<sup>3</sup> en 2012; para 2030 se proyecta que la disponibilidad de agua por habitante en el país sea de apenas 3,430 m<sup>3</sup> por año.

Respecto al grado de presión sobre los recursos hídricos, es decir, el porcentaje del agua renovable y disponible que es destinada a los usos consuntivos a nivel nacional, es de 17.5%, esto gracias a la alta disponibilidad de agua en el sur del país, en donde se extrae menos del 8% del agua disponible. En contraste, en el centro y norte del país, el grado de presión fueron superiores al 40% en 2012. Caso extremo es la región Aguas del Valle de México, que alcanzó una presión sobre el recurso de 136.1% en ese mismo año.

A partir de los años setenta, el número de acuíferos sobreexplotados se ha incrementado considerablemente en el país: en 1975 existían 32 acuíferos en esta categoría, cifra que se elevó a 106 en 2012 (16% de los 653 registrados en el



país). Además de la sobreexplotación, hay que considerar que algunos acuíferos también presentan condiciones de salinización.

Por lo que se refiere a cobertura de agua potable, en 2010, la cobertura en zonas urbanas fue de 95.6%, mientras que en las zonas rurales fue de 75.7%.

En materia de saneamiento, en 2010 la cobertura de alcantarillado alcanzó 87.7%, también con diferencias muy marcadas entre las zonas urbanas y rurales: las primeras alcanzaron una cobertura de 94.9% mientras que en las zonas rurales la cobertura abarcó al 63.6% de su población.

b) En materia de suelo. En México el 2.1% de nuestro suelo sufre una degradación, entre fuerte y extrema, y un 42.8%, entre ligera y moderada.

c) En materia de biodiversidad. En cuanto a especies en riesgo se estima en 2,620 con tasas en riesgo altas: mamíferos con una tasa del 60%; anfibios y reptiles con una tasa del 50%; y aves con una tasa de casi el 30%.

d) Residuos. Según INEGI, en 2012, 102 municipios en el país (4.1% del total de los municipios) no contaban con servicio de recolección, disposición final y tratamiento de RSU, la mayoría en el estado de Oaxaca (87 municipios). De los municipios que contaban con algún tipo de servicio, 2,231 (cerca del 91% del total) tenían recolección y disposición final, y tan solo 119 de ellos (menos del 5% del total) también enviaban sus residuos a plantas de tratamiento.

e) Contaminación atmosférica. Para finalizar este breve diagnóstico de la situación ambiental en México, si se analiza el número de días en los que por lo menos alguno de los contaminantes atmosféricos monitoreados excede su norma, la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM) es la que excede más frecuentemente los límites permitidos, con 178 días en 2010. Guadalajara, Mexicali, Toluca y Monterrey son las zonas metropolitanas que siguen en importancia por la frecuencia con la que exceden los límites permitidos. De estos, la condición de la calidad del aire se ha agravado en los últimos años en Toluca y Monterrey.

f) Salud ambiental. No perdamos de vista que también los factores ambientales están relacionados con los daños a la salud. Por ejemplo, la calidad del agua va asociada a enfermedades gastrointestinales, la calidad del aire es causante de enfermedades respiratorias, de piel, en ojos, etc. Los casos de morbilidad atribuible a las enfermedades de origen hídrico en el país, para el año 2012, fueron de 5,278 casos por cada 100 mil habitantes. La mortalidad por causa de las enfermedades infecciosas intestinales en menores de 5 años fue de 8.9 casos por cada 100 mil habitantes en 2010, llevándose el deshonroso primer lugar Chiapas con 28.4 casos, Oaxaca con 17.1 y Puebla con 13.6. Ahora bien, como dijo en

alguna ocasión Jordi Puig, profesor de la Universidad de Navarra (UNAV), en España:

Tal vez pensamos que los problemas ambiental no son un problema de primer orden y, sin embargo, el hecho de que se den con tanta frecuencia de la mano de una distribución injusta de los bienes de la tierra debería de hacernos reflexionar más acerca de su profundidad, porque es muy posible que los problemas ambientales expresen, en lenguaje territorial, el daño que nos causamos a nosotros mismo y el que causamos a los demás con nuestra conducta cotidiana<sup>1</sup>.

Pero, ¿qué debemos de entender por ambiente o medio ambiente? Podemos decir que no es el “resto del universo”, que no es el “espacio circundante” ni el “entorno”; que no es “ecología”, ni “calidad de vida”. El ambiente es el “conjunto de condiciones dadas por las interrelaciones entre los sistemas de los organismos vivos y sus sistemas de ambiente, que hacen posible la existencia y desarrollo de los seres humanos y demás organismos vivos”<sup>2</sup>.

Esa definición pone el acento en las interrelaciones entre sistemas. Una concepción sistémica del ambiente y de relación, nos parece no sólo fundamental sino rica en consecuencias jurídicas y éticas. Porque como dice el Papa Francisco:

Cuando se habla de «medio ambiente», se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados.<sup>3</sup>

Una visión así también nos ayuda a comprender que no solamente nos relacionamos con otras personas sino también con la naturaleza. Esa relación, nos modifica y la modifica, pero sólo nosotros y no la naturaleza, podemos hacer que esa relación nos ayude a construir una realidad mejor, una situación de bien común. De aquí nuestra convicción de que en el mundo todo está conectado. Y por tanto, toda acción humana en relación con el ambiente tiene una connotación ética.

Conviene recordar que la relación con el otro y con lo otro se dan en un mismo marco de situación, porque toda persona está necesariamente situada. La situación no es simplemente algo que influye en la vida, sino que es algo para lo que la vida, en su totalidad, está ordenada. Nuestra situación no es la misma que

---

<sup>1</sup> Véase <https://www.youtube.com/watch?v=MT1uO9-QS2Q>, video donde profesores explican el grado en ciencias ambientales de la Universidad de Navarra.

<sup>2</sup> *Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente*, artículo 3.

<sup>3</sup> Papa Francisco. Carta Encíclica *Laudato Si'*, 139.

la de nuestros padres, ni la misma que la de las personas que viven en Siria, ni las mismas que viven en Alaska; por ello, la situación es única e irrepetible, pero no fuera de la historia.

La persona no es un concepto, es un sujeto en situación, es un sujeto en la historia. La situación condiciona, pero no determina, porque es al mismo tiempo una invitación, un llamado a transformarla y plenificarla, a humanizarla. El ambiente nos condiciona y modifica, pero nosotros también podemos condicionarla y modificarla. Podemos plenificarla, humanizarla. Por ello, es inaceptable una ética de situación, porque no reconoce normas generales válidas y universales, porque encierra a la persona en su subjetividad, porque la desvincula de la realidad objetiva y vinculante. Dice el Papa Francisco al respecto en *Laudato si'*:

Los escenarios que nos rodean influyen en nuestro modo de ver la vida, de sentir y de actuar. A la vez, en nuestra habitación, en nuestra casa, en nuestro lugar de trabajo y en nuestro barrio, usamos el ambiente para expresar nuestra identidad. Nos esforzamos para adaptarnos al medio y, cuando un ambiente es desordenado, caótico o cargado de contaminación visual y acústica, el exceso de estímulos nos desafía a intentar configurar una identidad integrada y feliz<sup>4</sup>.

Este carácter situacional y relacional de la persona con el ambiente, nos hace recordar el rol central y unificador en la ética social del bien común, entendido éste como “el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección”<sup>5</sup>. O como lo define J. T. Delos, “El conjunto organizado de las condiciones sociales gracias a las cuales la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual”<sup>6</sup>.

Una noción así de bien común nos descubre, porque la esencia de lo social radica en los dominios de la ética, porque el acto social es un acto de naturaleza moral, porque el hombre es un ser social en cuanto ser inteligente y libre y, por último, porque la sociedad es una unión moral de personas.

El bien común es universal y el cambio climático es una prueba palpable de ello. La actual crisis ambiental no es consecuencia de la globalización, es consecuencia del alcance universal de nuestros actos, de que todo está conectado. La pérdida de biodiversidad, la acidificación de los océanos, la desertificación, la

---

<sup>4</sup> Ibídem, 147.

<sup>5</sup> Conc. Ecum. Vat. II, Const. Past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 26.

<sup>6</sup> J.T. Delos. *Los fines del Derecho*. p. 73.

contaminación atmosférica, el agotamiento de los recursos naturales, no son más que una prueba de que todo está conectado, de que nuestras acciones no son neutras y de que el clima es un bien común.

El Papa Francisco, en *Laudato si'*, nos propone algunas implicaciones éticas del cuidado del medio ambiente, por ejemplo, moderar todo tipo de consumo, maximizar la eficiencia del aprovechamiento, reutilizar y reciclar, utilizar el transporte público, "cuidar los lugares comunes, los marcos visuales y los hitos urbanos que acrecientan nuestro sentido de pertenencia, nuestra sensación de arraigo, nuestro sentimiento de «estar en casa» dentro de la ciudad que nos contiene y nos une"<sup>7</sup>, promover formas de ahorro de energía. "Pasar del consumo al sacrificio, de la avaricia a la generosidad, del desperdicio a la capacidad de compartir"<sup>8</sup>.

El bien común, al tiempo que es universal, no es una abstracción, es una realidad concreta, es un medio o un conjunto organizado de condiciones sociales. De ahí que una adecuada gobernanza ambiental es fundamental para el logro del bien común. Al respecto el Papa Francisco señala:

Para afrontar los problemas de fondo, que no pueden ser resueltos por acciones de países aislados, es indispensable un consenso mundial que lleve, por ejemplo, a programar una agricultura sostenible y diversificada, a desarrollar formas renovables y poco contaminantes de energía, a fomentar una mayor eficiencia energética, a promover una gestión más adecuada de los recursos forestales y marinos, a asegurar a todos el acceso al agua potable<sup>9</sup>.

...Los países pobres necesitan tener como prioridad la erradicación de la miseria y el desarrollo social de sus habitantes, aunque deban analizar el nivel escandaloso de consumo de algunos sectores privilegiados de su población y controlar mejor la corrupción. También es verdad que deben desarrollar formas menos contaminantes de producción de energía...<sup>10</sup>

En definitiva, necesitamos un acuerdo sobre los regímenes de gobernanza para toda la gama de los llamados «bienes comunes globales»<sup>11</sup>.

Otra característica del bien común, que nos sirve para ver el marco ético del cuidado del ambiente, es que es susceptible de progreso, porque el bien común

---

<sup>7</sup> Papa Francisco. Op. cit., 151.

<sup>8</sup> Ibídem, 9.

<sup>9</sup> Ibídem, 164.

<sup>10</sup> Ibídem, 172.

<sup>11</sup> Ibídem, 174.

jamás es agotado por formas históricas concretas. De aquí su carácter dinámico, porque el bien común se encuentra en permanente tensión entre la realización concreta y tensión hacia el porvenir, en cuanto que el bien completo de la persona es “siempre parcialmente realizado, jamás perfectamente alcanzado”<sup>12</sup>. Este carácter dinámico nos hace recordar aquel principio que menciona el Papa Francisco en la *Evangelii Gaudium* “el tiempo es superior al espacio”. El tiempo nos abre a la plenitud, es decir, hay un horizonte que se nos abre. El momento por el contrario nos impone límites, es decir, un espacio acotado. Hay entonces una discusión, atender la coyuntura del momento o generar procesos en el tiempo como un horizonte mayor. Se trata de no obsesionarse por resultados inmediatos, sino por el contrario, de privilegiar los tiempos de los procesos en lugar de los espacios de poder.

Se trata de “participar en la generación de historias y de procesos que construyan pueblo” y “no tratar de imponer resultados, ni preocuparse más por conquistar espacios de participación que en la participación misma”. Esto es un reto enorme respecto de la conservación y protección de nuestros recursos naturales. Pienso, por ejemplo, en aquellas especies amenazadas o en peligro de extinción por cierto tipo de pesca ribereña, en donde el riesgo de su extinción, durante el proceso de la construcción de consensos y mecanismos de participación ciudadana que valoren y cuiden la especie, pone en riesgo la existencia misma de la especie. Y lo mismo pasa con los espacios naturales. Nuestra historia respecto de la determinación de ciertas áreas naturales protegidas ha sido en ocasiones triste por la imposición de la misma a las comunidades con la consiguiente poca aceptación y poca conservación, a veces impuestas por el gobierno para “cumplir metas” o por presión de ciertos grupos ecologistas o vecinos para tratar de resolver conflictos políticos que en nada tienen que ver con la conservación. El bien común requiere de todos, todos necesitamos cooperar, bajo el principio de responsabilidades comunes, pero diferenciadas y según capacidad.

Este principio adquiere especial relevancia con el tema del cambio climático que representa el riesgo más grande que la humanidad haya enfrentado, y es un reflejo de las mayores crisis ambientales de la historia. El creciente incremento en el nivel del mar está haciendo desaparecer amplias regiones y zonas ricas en cultura, como lo son las pequeñas islas del pacífico (se me viene a la mente las islas Tuvalu, un archipiélago de la polinesia en el Pacífico Sur). Su desaparición está obligando a países insulares a negociar con países continentales, una porción de terreno para poder ahí cosechar y eventualmente trasladarse. Tuvalu ha empezado ya con un “plan de inmigración”, que consiste en evacuar a los 11,300 habitantes del archipiélago. Un funcionario de ese país hace poco dijo que han conseguido que Nueva Zelanda acepte acoger a 75 personas cada año.

---

<sup>12</sup> J.T. Delos. Op. cit., p.73.

Este es uno de los ejemplos más dramáticos de cómo los países pobres sufren las consecuencias de las emisiones de gases de efecto invernadero de los países desarrollados. Los pobres y excluidos, entre los que se encuentra la Tierra, son como siempre los que sufren las consecuencias del egoísmo y del endiosamiento del crecimiento y el desarrollo a costa de lo que sea; por ello el Papa señala:

Sigue siendo cierto que hay responsabilidades comunes pero diferenciadas, sencillamente porque, como han dicho los Obispos de Bolivia, «los países que se han beneficiado por un alto grado de industrialización, a costa de una enorme emisión de gases invernaderos, tienen mayor responsabilidad en aportar a la solución de los problemas que han causado»<sup>13</sup>.

Pero al mismo tiempo el bien común redistribuye, no según su participación en el logro del mismo, sino según el criterio de justicia distributiva. De aquí que entre las exigencias de bien común se encuentra la solidaridad, la opción preferencial por los más pobres y su consecuencia inmediata el destino común de los bienes.

El concepto de desarrollo sostenible, acuñado en el llamado Informe Brundtland (Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo de 1987 titulado “Nuestro futuro común”), reza de la siguiente manera: “El desarrollo duradero (sostenible) es el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades”<sup>14</sup>. Pero el mismo Informe aclara que este concepto “Encierra en sí dos conceptos fundamentales:

1. el concepto de “necesidades”, en particular las necesidades esenciales de los pobres, a las que se debería otorgar prioridad preponderante;
2. la idea de limitaciones impuestas por la capacidad del medio ambiente para satisfacer las necesidades presentes y futuras”<sup>15</sup>.

El desarrollo sostenible se basa entonces en dos principios: el principio de solidaridad, no sólo intergeneracional sino también intrageneracional y su consecuente opción preferencial por los pobres, y el del destino universal de los bienes.

La noción de bien común incorpora también a las generaciones futuras... Ya no puede hablarse de desarrollo sostenible sin una solidaridad intergeneracional. Cuando pensamos en la situación en que se deja el planeta a las generaciones futuras, entramos en otra lógica, la del don gratuito que recibimos y comunicamos. Si la tierra nos es donada,

---

<sup>13</sup> Papa Francisco, Op. cit., 170.

<sup>14</sup> “Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo”. Consejo de Administración del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Decisión 14/14, de 16 de junio de 1987, y aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas durante el 42º período de sesiones mediante Resolución A/RES/42/187 <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/42/427>, p. 59.

<sup>15</sup> Ídem.

ya no podemos pensar sólo desde un criterio utilitarista de eficiencia y productividad para el beneficio individual. No estamos hablando de una actitud opcional, sino de una cuestión básica de justicia, ya que la tierra que recibimos pertenece también a los que vendrán.<sup>16</sup>

Además, nuestra incapacidad para pensar seriamente en las futuras generaciones está ligada a nuestra incapacidad para ampliar los intereses actuales y pensar en quienes quedan excluidos del desarrollo. No imaginemos solamente a los pobres del futuro, basta que recordemos a los pobres de hoy, que tienen pocos años de vida en esta tierra y no pueden seguir esperando. Por eso, «además de la leal solidaridad intergeneracional, se ha de reiterar la urgente necesidad moral de una renovada solidaridad intrageneracional»<sup>17</sup>.

El clima, los océanos, la buena calidad atmosférica, los recursos naturales, sobre todo los no renovables, la vida silvestre, nos recuerdan su destino común. Los recursos naturales renovables no son ilimitados. Ya el Informe Brundtland lo advertía, el crecimiento sólo será sostenible si toma en cuenta siempre “la idea de limitaciones impuestas por la capacidad del medio ambiente”<sup>18</sup>.

El Papa con palabras duras nos lo dice de otra manera “...la idea de un crecimiento infinito o ilimitado, que ha entusiasmado tanto a economistas, financistas y tecnólogos... supone la mentira de la disponibilidad infinita de los bienes del planeta, que lleva a «estrujarlo» hasta el límite y más allá del límite”<sup>19</sup>.

La naturaleza impone sus propias limitaciones, montar un desarrollo económico y consumir sobre la mentira de la disponibilidad ilimitada de los recursos naturales trae como consecuencia la degradación del medio ambiente y el acaparamiento de los mismos.

La propiedad privada no es un derecho absoluto y se justifica en cuanto que sirva a la consecución del bien común y el libre desarrollo de la persona y su familia. Juan Pablo II decía que “sobre todo propiedad privada grava una hipoteca social”, hoy podemos afirmar que sobre toda propiedad privada grava una hipoteca ambiental, pues el ambiente impone sus límites según la gramática inscrita en ella por su creador.

La ciencia nos ha ayudado a ir conociendo y aceptando cada vez más esa gramática, sin embargo, cada vez más constatamos el desconocimiento y rechazo a la gramática inscrita en la naturaleza humana por el mismo creador.

---

<sup>16</sup> Ibídem, 159.

<sup>17</sup> Ibídem, 162.

<sup>18</sup> Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. Op. cit., p.59.

<sup>19</sup> Ibídem, 106.

La importancia de la ecología es hoy indiscutible. Debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza y responder a él coherentemente. Sin embargo, quisiera afrontar seriamente un punto que – me parece – se ha olvidado tanto hoy como ayer: hay también una ecología del hombre. También el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y sólo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana<sup>20</sup>.

Más adelante, en *Caritas in Veritate*, Benedicto XVI expresaba que:

El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales. Los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros. No se puede exigir el deber de respetar la naturaleza y conculcar los que le debemos a la persona. Es una grave antinomia de la mentalidad y de la praxis actual, que envilece a la persona, trastorna el ambiente y daña a la sociedad<sup>21</sup>.

Esta antinomia, que señala Benedicto XVI, tiene su reflejo en una antropología que podemos llamar biocéntrica y ecocéntrica. La primera supone la igualdad de la persona humana respecto de la de otros seres vivos; y la segunda, la de subordinación de la persona respecto del ecosistema. Estos modos de concebir a la persona:

- Eliminan la diferencia ontológica y axiológica entre la persona humana y los otros seres vivos, favoreciendo una visión igualitarista de la «dignidad» de todos los seres vivos.
- Abren paso a un nuevo panteísmo con acentos neopaganos, que hace derivar la salvación del hombre exclusivamente de la naturaleza, entendida en sentido puramente naturalista.
- Absolutiza la naturaleza y la considera más importante que la persona humana.

Por su parte, respecto de esta incoherencia se refiere el Papa Francisco:

---

<sup>20</sup> Discurso de SS. Benedicto XVI al Parlamento Federal Alemán, 22 de septiembre de 2011.

<sup>21</sup> Benedicto XVI. Carta Encíclica *Caritas in veritate*, 51.



90. Esto no significa igualar a todos los seres vivos y quitarle al ser humano ese valor peculiar que implica al mismo tiempo una tremenda responsabilidad. Tampoco supone una divinización de la tierra que nos privaría del llamado a colaborar con ella y a proteger su fragilidad. Estas concepciones terminarían creando nuevos desequilibrios por escapar de la realidad que nos interpela. A veces se advierte una obsesión por negar toda preeminencia a la persona humana...<sup>22</sup>

No puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos. Es evidente la incoherencia de quien lucha contra el tráfico de animales en riesgo de extinción, pero permanece completamente indiferente ante la trata de personas, se desentiende de los pobres o se empeña en destruir a otro ser humano que le desagrada<sup>23</sup>.

En efecto, hay grupos ambientalistas que están dispuestos, por ejemplo, a dar la vida por las ballenas o por los primates, pero no están dispuestos a dar la vida por su hermano, o incluso, promueven la destrucción de otro ser humano, como puede ser un embrión o un enfermo terminal.

Pero otra forma de antinomia o incoherencia, y quizá la más divulgada y aceptada por nuestra actual cultura, es la que el Papa Francisco llama “Antropocentrismo despótico”<sup>24</sup>, aquella que del mandato de dominar la tierra justificó un dominio absoluto sobre las demás criaturas, olvidando también que ese dominio es para labrar y custodiar; que no ve en los demás seres vivos un valor propio ante Dios, y una caricia de Dios al hombre; ve en los demás seres de la naturaleza a un “ser útil”. De ese dominio absoluto se ha llegado a:

- Absolutizar la técnica y el poder humano.
- Considerar a los recursos naturales como ilimitados.
- Suponer que todo está para ser aprovechado y explotado sin más límite que su propia capacidad.
- Promover un urbanismo y una calidad de vida basado en un concepto de ganancia a corto plazo.
- Consumir como si eso fuera lo que define a la persona.

Dice el Papa Francisco:

El corazón es uno solo, y la misma miseria que lleva a maltratar a un animal no tarda en manifestarse en la relación con las demás personas<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Papa Francisco, Op. cit. 90. Ver numeral 136 inicio.

<sup>23</sup> *Ibídem*, 91.

<sup>24</sup> *Ibídem*, 68.

<sup>25</sup> *Ibídem*, 92.

Mientras «labrar» significa cultivar, arar o trabajar, «cuidar» significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza<sup>26</sup>.

La naturaleza está para ser custodiada, pues “está llena de palabras de amor”<sup>27</sup> y tienen un valor propio ante Dios, pero también debe ser labrada, cultivada, trabajada, hacer que dé frutos. Un ejercicio responsable de ello supone entonces conocer y luego usar, y en ese orden. El conocimiento es para “reconocer el mensaje que la naturaleza lleva inscrito en sus mismas estructuras”<sup>28</sup>, “para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea, cuya presencia «no debe ser fabricada sino descubierta, develada»”<sup>29</sup>.

Por otro lado, nos recuerda el Papa Francisco lo que dice el Catecismo de la Iglesia Católica respecto de que es legítimo intervenir en vegetales y animales, incluso hacer uso de ellos “si se mantienen en límites razonables y contribuyen a cuidar o salvar vidas humanas”<sup>30</sup>, además, un uso sin conocimiento es una irresponsabilidad.

El racionalismo y el positivismo, basados en la razón instrumental, han llevado al individualismo, a justificar políticas públicas sobre la base de un progreso indefinido, a la competencia, al consumismo, y al mercado sin reglas.

El drama del inmediatismo político, sostenido también por poblaciones consumistas, provoca la necesidad de producir crecimiento a corto plazo. Respondiendo a intereses electorales, los gobiernos no se exponen fácilmente a irritar a la población con medidas que puedan afectar al nivel de consumo o poner en riesgo inversiones extranjeras<sup>31</sup>.

Finalmente, el Dios creador que ha inscrito su gramática de amor en todo cuanto hay en el cielo y en la tierra, el que nos creó a su imagen y semejanza, es el mismo que libera y salva, es el mismo Jesús resucitado que nos muestra el rostro misericordioso del Padre, es el mismo que compartimos en cada eucaristía hecha de pan y vino, frutos de la tierra y del trabajo de los hombres.

---

<sup>26</sup> Ibídem, 67.

<sup>27</sup> Ibídem, 225.

<sup>28</sup> Ibídem, 117.

<sup>29</sup> Ibídem, 225.

<sup>30</sup> Ibídem, 130.

<sup>31</sup> Ibídem, 178.



# Humanidades





## ***Cantus cum laude Dei*: las paradojas en el ciclo himnódico de don Guillén Lombardo de Guzmán**

Olivia Isidro Vázquez

La presente exposición se centra en el análisis de algunas paradojas que particularizan los diecisiete himnos del primer rey de México, el irlandés don Guillén Lombardo de Guzmán, los cuales se hallan en el *Regium psalterium*, obra latina manuscrita inédita del siglo XVII. Básicamente, partiré del concepto de ‘paradoja’ a partir de su significado etimológico, “contrario a la opinión común”<sup>1</sup>; además, tomo como base también la definición de Cicerón en *De finibus bonorum et malorum* IV, 74 que explicita que las paradojas son *admirabilia*, es decir, cosas que maravillan<sup>2</sup>; finalmente, fundamento el término en la definición de Helena Beristáin en su *Diccionario de Retórica y poética*:

Figura de pensamiento que altera la lógica de la expresión pues aproxima dos ideas opuestas y en apariencia irreconciliables, que manifestarían un absurdo si se tomaran al pie de la letra, pero que contienen una profunda y sorprendente coherencia en su sentido figurado. [...] la paradoja llama la atención por sus aspecto superficialmente ilógico y absurdo, aunque la contradicción es aparente porque se resuelve en un pensamiento más prolongado que el literalmente enunciado. [...] la paradoja afecta al contexto por lo que su interpretación exige apelar a otros datos que revelen su sentido, y pide una mayor reflexión<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Joan Corominas, *Diccionario Crítico etimológico castellano*, Madrid, Gredos, 1984, p. 510.

<sup>2</sup> Cic., *De fin.*, IV, 74.

<sup>3</sup> Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, p. 380.

El irlandés William Lampart, mejor conocido como don Guillén Lombardo de Guzmán o Guillén de Lampart, llegó a Nueva España en el año de 1640, fue detenido por la Santa Inquisición en 1642 después de decir que se levantaría en armas contra España, que era hijo de Felipe III y por utilizar sortilegios prohibidos como la astrología, el peyote y el pacto con el demonio. Al término de diecisiete años, lo condenaron por 228 delitos y sentenciaron a la hoguera en el auto de fe de 1659.

Aquí una parte de la sentencia que se halla en el estudio de Luis González Obregón, *D. Guillén de Lampart. La inquisición y la independencia en el siglo XVII*:

Por haber sido y ser hereje, apóstata, sectario de las sectas y herejías de los malditos herejes Calvino, Pelagio, Juan Hus, Viclefo y Lutero, y de los alumbrados y otros heresiarcas; dogmatista inventor de otras nuevas herejías, fautor y defensor de herejes, protervo y pertinaz, y por ello haber caído e incurrido en sentencia de excomunión mayor y estar de ella ligado, y en confiscación y perdimiento de todos sus bienes que en cualquier manera le puedan pertenecer, los cuales mandamos aplicar y aplicamos a la Cámara y Fisco Real de esta Inquisición<sup>4</sup>.

Cuatro años antes de la ejecución de Guillén, alrededor de 1655 el Santo Oficio encontró en la celda el *Regium psalterium* o *Regio Salterio*, obra que, escrita en sábanas, fue transcrita como prueba y calificación en el proceso inquisitorial. La obra ha llegado a nosotros a través de este proceso y consta de 900 salmos y 17 himnos cristiano-católicos compuestos en lengua latina.

Ahora bien, los diecisiete himnos o el ciclo himnódico de Guillén Lombardo se hallan entre los folios 393-396 del volumen 1497 del Archivo General de la Nación de México. El tema que abordan los diecisiete himnos es el misterio de Jesucristo; después de mi traducción, estudio y análisis, llegué a la conclusión de que, aunque no se puede saber si el autor determinó ese orden debido a las condiciones de transmisión del manuscrito, puesto que se trata de un apógrafo, se puede conjeturar que se hallan los textos dispuestos en un orden cíclico de acuerdo con los sucesos bíblicos. Además considero que se pueden dividir en seis fases:

1. En la primera fase, el ciclo comienza con un canto a la Santísima Trinidad, principio teológico fundamental y la primera ley de celebración litúrgica.
  - *In festo Sanctissimae Trinitatis*

---

<sup>4</sup> Luis González Obregón, *D. Guillén de Lampart. La inquisición y la independencia en el siglo XVII*, París, Librería de la Vda. de C. Bouret, 1908, p. 201, *apud* Gabriel Méndez Plancarte, *op. cit.*, p. 293.

2. En la segunda fase, siguen el Adviento y la Encarnación, fiestas que alaban la llegada del Creador que quita los pecados y la doble naturaleza del Señor, divina y humana.
  - *In Aduentu*
  - *In festo Incarnationis*
3. Después se encuentran los hechos de Jesús desde su nacimiento hasta la disertación que presentó ante los sacerdotes de la sinagoga.
  - *In festo nativitatis Domini*
  - *In festo circumcisionis*
  - *In festo Epiphaniae et fugae in Aegyptum*
  - *In festo innocentium*
  - *Ad Iesum puerum disputantem in synagoga*
4. Posteriormente, llega la fase de la Pasión, que abarca desde su Transfiguración hasta su muerte.
  - *In festo Transfigurationis*
  - *Christo Domino crucifixo*
5. Inmediatamente, aparecen los himnos que cantan la gloria y el triunfo de Cristo, desde el encomio a su nombre hasta su Ascensión, en donde también se comprende la llegada del Espíritu Santo.
  - *In festo sanctissimi nominis Iesu*
  - *In festo Resurrectionis Domini*
  - *In festo corporis Christi*
  - *In festo Aventus Sancti Spiritus*
  - *In festo Sanctae Crucis*
  - *In festo Ascensionis Domini*
6. Para cerrar el ciclo, el poeta recrea los milagros de Jesús en forma de poema épico y realiza una serie de paralelismos que tienen como base la cultura clásica; dentro del ciclo de alabanza que plantea el autor, este tema es singular debido a que dentro de la tradición litúrgica no se contempla.
  - *De miraculis Christi*

Dentro de su sentido estrictamente literal, los himnos se apegan a la tradición cristiano-católica; también, se puede hallar la mención de diversos personajes de la tradición clásica; inclusive, una tercera lectura se halla con la ideología libertaria del autor.

A continuación, presentaré algunas paradojas que los textos contienen:

- En el himno *En la fiesta de la Santísima Trinidad* se presentan paradojas relacionadas con este dogma:



|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Hi tres sunt unus Dominus,<br/> Pater, Filius, Paraclitus,<br/> unus Deus omnipotens,<br/> aeternus et increatus.<br/> In tribus sacris personis,<br/> distinctis atque divinis,<br/> una communis essentia<br/> existit semper aeterna.<br/> Sed Pater est ingenuus,<br/> genitus solus Filius,<br/> Paraclitus est procedens<br/> divus amor ab utroque.</p> | <p>Estos tres son un solo Señor,<br/> el Padre, el Hijo, el Paráclito,<br/> un solo Dios omnipotente,<br/> eterno y no creado.<br/> En tres sagradas personas,<br/> distintas y también divinas,<br/> una sola esencia común<br/> existes siempre eterna.<br/> Sin embargo, el Padre es ingénito,<br/> solamente el Hijo fue engendrado,<br/> el Paráclito que procede<br/> de uno y otro es divino amor.</p> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

El himno exalta la naturaleza divina de la Santísima Trinidad; refiere que esta naturaleza proviene de una sola esencia, sin embargo, también, se resalta que está formada por tres personas sagradas: el Padre ingénito, el Hijo engendrado y el Paráclito que procede tanto del padre como del hijo.

- El himno *En el Adviento* contiene las siguientes paradojas relacionadas con la concepción de Jesús.

|                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Salvatorem et puella<br/> iam Virgo germinet bella,<br/> regem numenque caelorum,<br/> vitam, pacem, spem, reorum.<br/> In thalamo virginali,<br/> luso ludat caelestiali<br/> Rex et sponsus cum Regina,<br/> uti Phoebus cum Dictina.</p> | <p>Que la virgen y doncella hermosa<br/> ya haga brotar al salvador,<br/> rey y numen de los cielos,<br/> vida, paz, esperanza, deudor.<br/> Que, en el tálamo virginal,<br/> juegue el juego celeste<br/> el rey y esposo con la reina,<br/> como Febo con Dictina.</p> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

La composición poética del autor canta a la preparación para el nacimiento de Jesús, la natividad; en estas estrofas se menciona que la naturaleza divina del redentor sólo puede ser por una concepción virginal.

Luego, en el himno *En la fiesta de la Epifanía y la huida hacia Egipto*, podemos leer lo siguiente:

|                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>A gallo fugit decantanti leo,<br/> et elephas a mure, non timore.<br/> Caelestis ab Herode.<br/> Non Princeps est humani Principatus.<br/> Est belliger tremendus victor pace.</p> | <p>El león huye del gallo que canta,<br/> también el elefante huye del ratón, no por temor.<br/> El celestial huye de Herodes.<br/> Él no es Príncipe de principado humano,<br/> es Guerrero temible que vence con la paz.</p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

En la primera estrofa se representa a Jesús, a través de símiles, como el león y el elefante; este recurso sirve al autor para declarar que no se huye por miedo, sino por el fin último de Jesús, salvar a la humanidad, es decir, él tuvo que huir a Egipto porque no era el tiempo de que se manifestara su gloria. La idea del león huyendo del gallo no se basa en una contradicción léxica, como lo haría un oxímoron, sino que esta contradicción afecta al contexto, mismo que nos pide una mayor reflexión en cuanto al sentido literal.

El himno *A nuestro señor Cristo crucificado* se enfoca en la victoria de Jesús en la resurrección:

|                                                                                                                                                           |                                                                                                                                                                                                                          |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Et mortem vicit amor morte: scivit<br>quod mortuo amore magis amor vivit.<br>Ne sentiant fugit amor se transfixit<br>et praemia vitae in ipsa morte dixit | Y el amor venció a la muerte con muerte: supo<br>que el amor vive más que el amor muerto.<br>Para que no lo padecieran, el amor se desvaneció, se<br>transfiguró<br>y predicó los premios de la vida en su muerte misma. |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

El himno se inspira en los textos evangélicos que narran la crucifixión de Jesús: *Mateo 27, 27-51; Marcos 15, 15-38; Lucas 23, 23-46; Juan 19, 16-36*. Específicamente se centra en el simbolismo que representa este suceso, pues hay una antítesis entre el dolor que padece Jesús y el amor que se desprende de este hecho, además se halla un énfasis en el significado de la muerte que abre paso al perdón y la vida eterna que Dios ofrece al hombre.

Por último, el himno *De miraculis Christi*, se centra en cantar, precisamente, aquellas *admirabilia*, hechos admirables de Jesús.

Lubrica piscantis ditavit retia gentis.  
Vultus Thabori cum rutilat quoque lampade montem;  
Carmeli Sinaique vates arcana recursant.  
Puro crystallidas rubescit lymphas germine,  
ad quae super fluidas conculcans ambulat undas.  
Commixtos spissis constrinxit grandine nymbis,  
aequora flutivagis cohibet furibunda procellis.  
Verbo spumantes Verbum compresserat Austros,  
datque pedes claudis caecis quoque lumina reddit,  
dulcia mortiferis praebebat medicamina morbis.  
Quinque tenens panes totidem tantummodo pisces  
ora laborantum cibabit millia quinque;  
horrida mortalis purgabit vulnera mentis.  
Foetida spurcati mundavit noxia mundi,  
auditum surdis vocis dans organa mutis.

Enriqueció desgastadas redes del pueblo pescador.  
Cuando ilumina rostros en el Tabor,  
también con su resplandor ilumina la montaña;  
los profetas vuelven a los arcanos del Carmelo y del Sinaí;  
Enrojece cristalinas aguas con su limpio germen,  
pisando sobre fluidas olas hacia ellas se encamina.  
Aplacó a los confundidos por granizo de espesas nubes,  
contiene las aguas enfurecidas por errantes tormentas que flotan.  
El Verbo había reprimido a los espumantes austros con su palabra,  
y da pies a los cojos, también devuelve la luz a los ciegos,  
suministra dulces remedios a mortíferas enfermedades.  
Aun cuando tiene cinco panes y sólo otros tantos peces  
alimentará cinco mil bocas de los que desfallecen;  
curará terribles angustias de la mente mortal.  
Limpió pestilentes culpas del sucio mundo,  
dando oído a los sordos y medios de voz a los mudos.

Como bien se observa, las paradojas presentadas por Guillén se centran en la figura de Jesús, pues es en este personaje en el que, doctrinalmente, se funda la teología cristiana para la cual es necesario establecer los dogmas. En este sentido, precisamente, los dogmas se relacionan con las paradojas.

El dogma en los clásicos equivalía a criterio, norma, ley; los primeros Padres usan esta palabra para indicar un principio de doctrina más bien moral, a partir del siglo iv, comienza a prevalecer el sentido de dogma como verdad de fe. [...] El dogma en sentido material es una verdad contenida en las fuentes de la divina revelación; en sentido formal es una verdad revelada por Dios y propuesta como tal por el magisterio de la Iglesia a los fieles con la obligación de creer en ella<sup>5</sup>.

Para Guillén, el himno es *cantus cum laude dei*, canto con alabanza a Dios, como lo expresa san Agustín en sus *Enarraciones a los salmos*<sup>6</sup>, puesto que combina los diversos elementos que la tradición litúrgica cristiana, además del tipo de métrica de cada uno de los textos que:

1. presentan una estructura adecuada al género, sobre todo por la doxología trinitaria final;
2. exhiben distintos tipos de versificación de acuerdo con la tradición himnódica;

<sup>5</sup> Parente, *Diccionario de Teología dogmática*, p. 114.

<sup>6</sup> San Agustín, *In Ps.* 148, 17.

3. se enfocan en el sagrado misterio de Cristo;
4. contienen temas que justifican las fiestas del rito y anuncian la alegría eterna;
5. se apegan al texto bíblico;
6. poseen un fin doctrinal y dogmático;

La vida y obra de Guillén de Lampart se caracterizan por poseer una ideología sobre la deposición de un rey tirano por un príncipe justo y católico que gobierne en paz y defienda de la guerra<sup>7</sup>. El punto culmen de este pensamiento se centra en su obra latina el *Regium psalterium*, en donde se hallan los himnos, debido a que, en palabras del autor, representa su consumación como *Americae Regis et Mexicanorum imperatoris* desde el principio de la obra.

Precisamente, estas paradojas son un recurso retórico que el autor utiliza para afianzar sus planes de liberación de las tierras conquistadas puesto que estos planes de liberación de la América citerior representan un vínculo entre la religión impuesta por los españoles y su propuesta.

La concepción del nuevo Imperio basado en rituales y tradiciones cristianas fue para Guillén una base fundamental, su familia provenía de una tradición católica muy arraigada, incluso su padre después de enviudar se convirtió en sacerdote<sup>8</sup>, y en todos sus escritos localizamos doctrinas fundamentales dentro de la tradición cristiano-católica. Por este motivo y porque el autor eligió dos manifestaciones literarias muy específicas para componer su obra, los himnos y salmos, se puede buscar el origen de ésta en las liturgias católicas, pues Guillén pretendía moldear su Imperio con la protección de Dios y Jesucristo.

---

<sup>7</sup> Aunque en diversos estudios sobre el autor se ha hablado sobre el pensamiento 'insurreccional' de Lampart e inclusive se ha elegido este término para denominar algunos de sus escritos, considero que no es adecuado debido a que fue utilizado por primera vez en el siglo XIX, según el *Diccionario crítico etimológico castellano* de Juan Corominas, vol. 5, p. 340, y sobre todo porque el término no se halla en los textos producidos del autor.

<sup>8</sup> Olivia Isidro Vázquez, *op. cit.*, p. xi.

## Archivos consultados

Archivo General de la Nación, México, Instituciones Coloniales [clasificador], Inquisición [fondo]. (AGN, Inquisición)

## Fuente

AGN, Inquisición, vols. 1526, 1496-1497.

CICERONIS, *De finibus bonorum et malorum*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Reynolds, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, MCMXCVIII.

SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

## Bibliografía

COROMINAS, Joan, *Diccionario Crítico etimológico castellano*, Madrid, Gredos, 1984.

BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Editorial Porrúa, 1995.

Luis GONZÁLEZ OBREGÓN, *D. Guillén de Lampart. La inquisición y la independencia en el siglo XVII*, París, Librería de la Vda. de C. Bouret, 1908.

MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel, "Don Guillén de Lampart y su Regio Salterio. Manuscrito inédito de 1655", en *Ábside*, Revista de Cultura Popular. México, 1948.

PARENTE, *Diccionario de Teología dogmática*, Barcelona, Editorial Litúrgica Española, 1955.

ISIDRO VÁZQUEZ, Olivia, *El discurso político de Don Guillén Lombardo de Guzmán, primer rey de México, a través de los himnos de su Regium Psalterium*, México, UNAM (Tesis de grado), 2014.



## UNIVERSIDAD CATÓLICA «LUMEN GENTIUM»

Av. México #6285  
Col. Barrio de San Marcos  
C.P. 16050 Xochimilco  
Ciudad de México  
Tel. 5489-4513; 5489-4487  
Fax. 5641-7341  
[www.universidadcatolica.edu.mx](http://www.universidadcatolica.edu.mx)

La Universidad Católica Lumen Gentium es una institución educativa de carácter civil privado, especializada en educación media superior y superior, que desempeña sus funciones académicas imbuida del espíritu humanístico-católico, con el fin de lograr la excelencia en estudiantes y maestros. Asimismo colabora intensamente en el desarrollo sociocultural del país, manteniéndose además en diálogo con la cultura mundial y la interacción universitaria internacional.

**SECUNDARIA**

**PREPARATORIA**

**LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA**

**LICENCIATURA EN CIENCIAS DE LA  
EDUCACIÓN**

### **Talleres**

Teatro, Coro, Mecatrónica, Artes plásticas, Dibujo Técnico, Oratoria y manejo de medios y Ciencia y Tecnología.

### **Actividades extraescolares**

Basquetbol, Retiros, Excursiones, Cine-Debate,  
Centro de formación musical  
(Guitarra, Guitarra eléctrica, Coro, Piano/teclado)  
Centro formativo de fútbol  
(Categorías: 6 a 18 años)  
Taller de Cocina  
Banda de Guerra  
(con Instructor Especializado de la Secretaría de Marina)  
Tour vocacional, Cursos de verano

### **Inglés**

Básico, Intermedio y Avanzado

### **Formación espiritual y en valores**

Formación en valores,  
Preparación a los Sacramentos,  
(Primera Comunión y Confirmación)  
Eucaristías.  
Talleres para padres



*“Comprometidos con un proyecto educativo basado en la excelencia académica y en la formación de valores cristianos y humanos”*



## UNIVERSIDAD CATÓLICA «LUMEN GENTIUM»

Victoria 133, Col. Tlalpan- Centro, Del. Tlalpan, Ciudad de México

Teléfonos: (55) 5655.6873

<http://www.isee.edu.mx>.

### FACULTAD DE TEOLOGÍA

**Licenciatura en Teología** (Presencial. Ocho Semestres).

Permite obtener la Licenciatura Civil (RVOE 2012264 de 14.09.2001)  
y el Bachillerato Pontificio en Teología

Ciclos semestrales: Inicia en agosto y enero.

**Licenciatura en Teología. Semipresencial** (con RVOE de la SEP).

Puede iniciarse permanentemente

**Maestría en Pastoral Urbana** (con RVOE de la SEP).

Ciclos semestrales. Turno matutino y vespertino

**Maestría en Pedagogía Catequética** (con RVOE de la SEP).

Ciclos semestrales.

**Especialidad en Patrística**

Curso de Verano

**Diplomado en Teología**

Inicia cursos en enero y agosto.

### ESCUELA DE FILOSOFÍA

**Licenciatura en Filosofía** (Presencial. Seis Semestres).

Permite obtener la Licenciatura Civil (RVOE 982234 de 13.11.1998)

**Diplomado en Filosofía**

Inicia cursos en enero y agosto.

**Cursos de comprensión y producción oral y escrita del Español**  
(Español para universitarios)





**ESCUELA «SEDES SAPIENTIAE»**  
59 AÑOS AL SERVICIO DE LA ARQUIDIÓCESIS

**Sede UCLG**

Victoria 133, Tlalpan-Centro; Tel. 5655-5003, 5573-2222 ext. 155;  
Fax 5655-6873 Metrobús: Fuentes Brotantes

**Sede ROMA**

Chiapas 86, Entre Jalapa y Orizaba; Col. Roma;  
Tel 5574 3827; Cel 04455 2068 7435

**Sede LA RAZA**

Tollán 108; Col. La Raza; Del. Azcapotzalco;  
Junto al Hospital "La Raza"; Tel. 5597 1959

**Sede XOCHIMILCO**

Nuevo León 24-Bis, Barrio Santa Cruzita, Xochimilco.  
Tren ligero: Xochimilco

**Sede AZCAPOTZALCO**

Rafael Buelna, esq. Tlauicas 63 (Instituto Victoria), col. Nueva Tezozomoc (Las Trancas).  
A unas cuadras del metro Águiles Serdán

**Sede ARAGÓN**

Parroquia "La Resurrección del Señor"  
Av. 504 No. 50 Unidad Habitacional San Juan de Aragón sec. 2  
Deleg. Gustavo A. Madero. (cerca del Metro Oceanía)

Certificado Arquidiocesano de Agente de Pastoral  
Cursos entre semana (Seis Semestres),  
sabatinos (Ocho Semestres)  
o de Verano.

Diplomado en Liturgia

Diplomado en Liturgia y Música

Diplomado en Medios

Cursos Monográficos

Distintos horarios y calendarios según sede.  
Costos Accesibles

Mayores informes: <http://www.isee.edu.mx>. Teléfonos: (55) 5655.6873  
Correos electrónicos: [sedessapientiae@arquidiocesismexico.org.mx](mailto:sedessapientiae@arquidiocesismexico.org.mx);  
[sedessapientiae@hotmail.com](mailto:sedessapientiae@hotmail.com)

## Puertas 2015

Se imprimió en el mes de marzo de 2016

en los talleres de Stampa RH

Av. 565 No. 105 Col. San Juan de Aragón secc.2 México, D.F. 07969

Con un tiraje de 700 ejemplares.









Filosofía • Teología • Humanidades