

ISSN: 2594-0945

PUERTAS LUMEN GENTIUM



No. 3 • DICIEMBRE DE 2019

UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM

PUERTAS LUMEN GENTIIUM

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIIUM



No. 3 • DICIEMBRE DE 2019
UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIIUM



DIRECTORIO

Puertas Lumen Gentium

Director editorial

Valenti Salmerón Flores

Coordinador editorial

Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Editora literaria

Yésica Ramírez Pérez

Comité Editorial

Federico Altbach Núñez

Valenti Salmerón Flores

Irma Patricia Espinosa Hernández

Amedeo Orlandini Zanni

Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Comité Internacional

Dr. Mauricio Beuchot Puente (IIF-UNAM)

Dr. Arturo Mota Rodríguez (Universidad Anáhuac del Sur)

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

Dr. Gabriel Jorge Mendoza Buenrostro (UP)

Dr. Salvador Rafael Castro Aguilera (Universidad Intercontinental)

PUERTAS LUMEN GENTIUM, Año 3, No. 3, diciembre de 2019, es una publicación anual editada y distribuida por la Universidad Católica Lumen Gentium, A. C. Victoria #133, Col. Tlalpan centro, Alcaldía de Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México. Tel. 5655-5003, www.universidadcatolica.edu.mx. Editor responsable: Valenti Salmerón Flores. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2017-021510424100-102, ISSN: 2594-0945, ambos otorgados por el Instituto de Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido No. 17061, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Talleres de Stampa RH, Av. 565 #105, Col. San Juan de Aragón sec. 2. Alcandía. Gustavo A. Madero, C.P. 07969, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 12 de diciembre de 2019 un tiraje de 700 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos son de su exclusiva responsabilidad.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos o imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Católica Lumen Gentium A.C.

Contenido



Presentación

Este número de nuestra revista *Puertas Lumen Gentium* se enmarca en los cambios locales y nacionales que enfrentamos como sociedad, especialmente los encuentros y desencuentros de las ideas que dan consistencia a nuestro mundo. Se compone de dos apartados. El primero contiene las conferencias de algunos de los participantes al Segundo Congreso Internacional que se llevó a cabo el 26, 27 y 28 de marzo en las instalaciones del Plantel de Tlalpan de nuestra Universidad y el segundo contiene aportes de algunos investigadores de la Universidad y de otras instituciones.

El tema del Segundo Congreso Internacional fue *Familia, género y exclusión social* y tuvo como objeto abrir un espacio de diálogo sobre temas que aquejan a la sociedad mexicana y mundial, en especial a los jóvenes. Un diálogo abierto no sólo con aquellos que piensan igual en la cuestión de género, sexualidad, familia y exclusión, sino con todos a aquellos que, desde una postura no ideológica, están disponibles a un debate serio y profundo para enriquecer a todos. En este apartado aparecen las intervenciones de la Dra. Blanca Castilla de Cortázar sobre *Identidad Sexuada y modelos de género*, de la filósofa judía Ethel Barilka sobre *Judaísmo e inclusión: Una tensión transitable* y del filósofo/teólogo Eugene F. Rogers, Jr, sobre *Marriage as an Ascetic Practice for Same -and Opposite- Sex Couples*.

El segundo apartado de la revista contiene, en primer lugar, el texto *Neuroética: avances científicos y vida mejor* del Dr. Jorge Alberto Álvarez Díaz, que recoge la *Lectio Brevis* que dictó durante la Inauguración del Cursos en agosto de 2019. El segundo texto recoge la investigación de un egresado de nuestra universidad, el Mtro. David Eduardo Vilchis Carrillo sobre *El creyente, el feligrés y el ciudadano: participación política, capital social y religiosidad*. Cierra esta segunda parte el

texto de la Dra. Luz Paola Acosta Ramírez sobre *La comunicación asertiva: Una competencia esencial para el psicólogo*.

Este número de Puertas Lumen Gentium cierra su edición 2019, con la información sobre el 3er Congreso Universitario: *El Virus de las Ideologías*, que se realizará los días 24, 25 y 26 de marzo de 2020 por parte del Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano Flores.

Espero disfruten de los aportes que los diferentes articulistas nos presentan en favor de una mejor comprensión de nuestras sociedades.

Mtro. Amedeo Orlandini Zanni
Director de la Facultad de Psicología
Miembro del Consejo Científico del Congreso
Universidad Católica Lumen Gentium

CONTENIDO

Presentación	
Amedeo ORLANDINI ZANNI.	7
Índice	9

PARTE I **2o. CONGRESO UNIVERSITARIO: GÉNERO, FAMILIA Y EXCLUSIÓN SOCIAL.**

Identidad Sexuada y modelos de género	
Blanca CASTILLA DE CORTÁZAR	13
Judaísmo e inclusión: Una tensión transitable	
Ethel BARILKA	43
Marriage as an Ascetic Practice for Same -and Opposite- Sex Couples	
Eugene F. ROGERS, JR	53

PARTE II **INVESTIGACIONES LUMEN GENTIUM**

Neuroética: avances científicos y vida mejor	
Jorge Alberto ÁLVAREZ DÍAZ	67
El creyente, el feligrés y el ciudadano: participación política, capital social y religiosidad	
David Eduardo VILCHIS CARRILLO	87

La comunicación asertiva: Una competencia esencial para el psicólogo Luz Paola ACOSTA RAMÍREZ	105
--	-----

NOTICIAS

3er Congreso Universitario: El Virus de las Ideologías. Alejandro Gabriel EMILIANO FLORES	121
--	-----

Parte I

2o. Congreso Universitario: Género, familia
y exclusión social.



Identidad sexuada y modelos de género

Blanca Castilla de Cortázar

Miembro de Número de la Real Academia de Doctores de España

Hoy no está en disputa tanto la familia, porque todo el mundo quiere tenerla, sino la diferencia sexual y las implicaciones de ser varón y ser mujer. Por diversas causas, se ha sustituido la noción de sexo por la de género presentándolo como elegible, al gusto o las inclinaciones de cada cual. En algunos sectores, el género se ha ideologizado y, para quienes desean tener una visión realista de la vida, incluso, la noción de género está bajo sospecha, pues no se sabe a ciencia cierta qué se quiere decir con ello.

Se comienza desarrollando que es la identidad sexuada de la que depende el género, en su genuino sentido: el desarrollo cultural del sexo, primero desde el punto de vista de la antropología filosófica y después desde los últimos avances de la teológica. En segundo lugar, se describen los diversos modelos de género —es decir, de las relaciones entre varones y mujeres—, que se pueden detectar a lo largo de la historia, modelos que coexisten contemporáneamente dentro de nuestras sociedades, cada vez más multiculturales. Se concluye planteando la necesidad de crear un nuevo modelo que conjugue adecuadamente igualdad y diferencia, teniendo en cuenta que el criterio para valorar tanto la teoría como la praxis de la familia, en el contexto de los cambiantes modelos de género, es siempre la dignidad humana.

I. Acerca de la identidad personal y sexuada

1. Conócete a ti mismo

En la crisis antropológica en la que está sumida nuestra época, una de las mayores dificultades es profundizar en el conocimiento personal. Ciertamente, somos para

nosotros una cuestión misteriosa, porque somos mucho más de lo que sabemos. De aquí que ya, en el oráculo de Delfos, estaba inscrito: «Conócete a ti mismo». Me sorprendió la afirmación que hiciera Rousseau al respecto, afirmando que:

El más útil y menos adelantado de todos los conocimientos humanos me parece que es el del hombre, y me atrevo a decir que la inscripción del templo de Delfos contiene en sí sola un precepto más difícil que todos los gruesos libros de los moralistas¹.

Pues bien, en dicho saber, se incluye la distinción entre varón y mujer, pues determina la identidad propia de la persona y el modo peculiar de entablar las relaciones humanas y la unidad entre ellas, también llamada “comunidad de personas”. De aquí que sea vital para conocer la propia identidad personal, en que consiste la condición sexuada –y no digo sexual, para evitar confundir la parte por el todo²– y cómo se conjuga con ella.

Sin embargo, decía, nos hallamos inmersos en una profunda crisis antropológica que, tras la ruptura entre razón, voluntad y sentimientos que viene de lejos³, ha desembocado en la *fractura entre cuerpo, identidad y sexo*. En los últimos siglos, se han roto las bases antropológicas, descubiertas hasta entonces, sobre las que desarrollar en un modo armónico las relaciones entre los sexos y los amores personales⁴. Asistimos a una disolución de los vínculos permanentes –sobre todo

1 J.J. ROUSSEAU (1712-1778), *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Península, Barcelona 1973, Prefacio, p. 27.

2 Empleo intencionadamente el término sexuada y no sexual, siguiendo a Julián Marías, pensador español, pues es un término más amplio que acoge todas las dimensiones de la persona evitando confundir la parte (sexual) por el todo (sexuada), como se advierte en los planteamientos freudianos. Cfr. MARÍAS, Julián, *Antropología metafísica*, ed. Rev. de Occidente, Madrid 1970, p. 160. Por otra parte, no utilizo a propósito la palabra “hombre” para referirme al sexo masculino porque es un genérico aplicable igualmente a los dos sexos humanos.

3 Desde la antigüedad, puede constatare una cierta *unilateralidad* en la reflexión sobre el hombre, que se ha ido desarrollando aisladamente y contraponiendo entre sí los diversos radicales humanos. Los griegos comenzaron resaltando la importancia de la inteligencia sin apenas desarrollar la libertad. Con el tiempo, dicho planteamiento degeneró en intelectualismo. Más tarde, los que consideraron, a partir de Duns Scoto, la insuficiencia de la inteligencia para explicar de un modo completo la intimidad humana no acertaron a situar la libertad en un terreno radical y, aún encerrada en la voluntad, terminó situándose por encima de la inteligencia. Tras siglos de voluntarismo, el s. XIX exploró la aportación del sentimiento, pero desgajado a su vez de la inteligencia. Por último, en el s. XX se ha reflexionado sobre la corporeidad y la sexualidad, una vez más sin engazarlas con la intimidad y la unidad de la persona humana.

4 En la tarea histórica de comprender el matrimonio y la familia, se pueden detectar una serie de radicales antropológicos, cuya asociación armónica en los siguientes cinco pasos supone un modelo antropológico subyacente:

- 1) La unidad neurobiológica y psico-emotiva en la persona humana entre su espíritu, su cuerpo sexuada y emociones y, en consecuencia, entre sus dinámicas, las tendencias psicosomáticas y las espirituales.
- 2) La tensión y proceso de maduración en la inclinación amorosa sexual humana desde un principio y finalidad egocéntrica hacia un principio y finalidad de benevolencia.
- 3) El proceso de transformación del amor humano en consentimiento matrimonial, es decir, el paso asociativo del ser amantes a ser cónyuges en el pacto o alianza marital, mediante la entrega y aceptación a título de vínculo debido en justicia del amor sexual recíproco.
- 4) La asociación entre la vinculación matrimonial y aquellas formas de vida constantes y estables necesarias para la íntima compañía y ayuda recíprocas, de un lado, y para la procreación y educación como personas de los hijos comunes, de otro lado.
- 5) La asociación entre la soberanía conyugal y familiar y su adecuado reconocimiento e incorporación a la sociedad mediante los instrumentos oportunos para este fin, entre los cuales destacan, aún no siendo los únicos, el reconocimiento, tutela y promoción de la familia fundada en un matrimonio, en cuanto *sujeto social primario*, por parte del Derecho y la Política.

del matrimonio, que se ha reducido a mero asunto legal⁵-, a la separación entre sexo, amor, procreación, etc., y además, como también se ha señalado ya, el género (desarrollo cultural del sexo) independizado ha fagocitado al sexo convirtiéndolo en algo irrelevante. De hecho el término sexualidad se ha reducido al ejercicio de la genitalidad, no importa con quien. Se difunde la “utopía del neutro” como modelo humano y se niega la diferencia, en todo caso, elegible y cambiante, construible y deconstruible al gusto del deseo o inclinaciones subjetivas. En el fondo se desconoce que la identidad se construye en co-identidad, pues, lo que forma la identidad son los amores personales, aquel o aquellos a los que uno ama más que a sí mismo.

No obstante, el debate actual en torno al género y a la identidad personal pone de relieve lagunas y deficiencias de reflexión filosófico-teológica acerca de la diferencia varón-mujer dentro de un contexto sistemático. El conocimiento de la propia sexualidad y su llamada al amor no es fácil de tematizar y, de hecho, en el momento presente es una de las cuestiones pendientes más polémicas del panorama intelectual. El hecho es que, en nuestra tradición, los tratados filosóficos de antropología han sido asexuados, por lo que falta pensamiento al respecto.

La reconstrucción teórica de la ruptura actual y la reflexión sobre las áreas aún no exploradas requiere una profundización en la llamada cuestión antropológica, uno de cuyos ejes supone el giro del qué al quién, en otras palabras, en la distinción entre naturaleza y persona (lo que los griegos del s. IV denominaron hipóstasis), que tiene como trasfondo la distinción filosófica entre esencia y acto de ser. Ciertamente, para llegar a lo que no se ve hace falta partir de lo más constatable, pues la metafísica y la ontología vienen a ser como la columna vertebral que nos sostiene, aunque a primera vista no se vea. Por ello no hay que perder de vista al cuerpo, punto de partida de la antropología y la descripción de las experiencias humanas, como es frecuente en el método fenomenológico. Pero la experiencia no es suficiente, hace falta llegar a su fundamentación teórica, a la búsqueda de las razones profundas y de los porqués sirviéndose de la realidad como referente donde verificar y comprobar los desarrollos propuestos, que es otra de sus prerrogativas.

2. Peculiaridades de la diferencia sexuada y prejuicios

Antes que nada, es preciso detectar las dificultades y los prejuicios que desde antaño se ciernen sobre esta cuestión, oscureciendo su auténtico significado. La principal traba, ya señalada, es la falta de reflexión. Y, quizá por eso, se pueden detectar otra serie de impedimentos generados por estereotipos antiguos o nuevos.

Dicha secuenciación constituye una hoja de ruta propuesta a la libertad humana, pues la cuestión sexual es una secuencia abierta de asociaciones que pueden ser disociadas por cada pareja y cada cultura colectiva. De aquí que un modelo antropológico o a cultura colectiva a la hora de disociar por cada pareja y cada cultura colectiva de asumir las tres primeras asociaciones armónicas es construible, de-construible y re-construible porque depende de la libertad personal y social. Cfr. P.J. VILADRIK, *El modelo antropológico del matrimonio*, ed. Rialp, Madrid 2001, pp. 54-124.

5 Cfr. P.J. VILADRIK, *La agonía del matrimonio legal*, Euns, Pamplona 2010.

Podríamos enumerar la asimilación de la sexualidad humana con la animal, el tomar la parte (lo genital) por el todo (la condición sexuada envolvente), la influencia del mito del andrógino o la supuesta pasividad de la mujer. Y aún hay más. El más importante y difícil de superar es la identificación de la diferencia con la subordinación, principal postulado del modelo patriarcal –que examinaremos más tarde–, que sorprendentemente hizo suyo el modelo igualitarista. De ahí que a la afirmación de la diferencia se le tache de esencialismo o que al pensar la diferencia se advierta un riesgo de nihilismo. ¿Por qué las tendencias igualitaristas han aceptado como verdadero el principal error del modelo que criticaban y deseaban corregir? En la razón de fondo está la dificultad más grave: nuestra cultura aún no ha superado una cosmovisión monolítica, en cuya cúspide hay un único ser solitario, de modo que el dos ha de estar necesariamente subordinado. Esta fue la dificultad que dio lugar a las primeras herejías trinitarias. Éstas fueron rebatidas, aún así se ha venido considerando, hasta hace poco, que la Trinidad en Dios es un misterio inalcanzable para la razón humana. Hoy evidenciamos cómo aquella cosmovisión, origen de las dificultades teológicas, tiene su reflejo en la antropología, cosa que no se ha inadvertido con caridad en el pasado, a pesar de haber sumido secularmente a las mujeres en un plano de inferioridad. En este momento presentan todas sus consecuencias negativas con extrema gravedad.

Por eso, para salir de este *impasse*, que da vía libre a las ideologías y tacha de homófobo todo el pensamiento del pasado, hace falta volver a la realidad antropológica, a la experiencia, y, con el método fenomenológico, describir las principales características de la diferencia varón-mujer. En otros lugares he descrito las principales, en concreto, cinco de ellas: transversalidad de la diferencia sexuada (cuerpo, sentimiento y espíritu), determinación de la identidad de la persona, posibilitación del autoconocimiento, capacidad de mutuo engendramiento y exponencial fecundidad de la “unidad de los dos”⁶. Aquí no repetiré dichas descripciones, aunque barajaré parte de su contenido, a medida que sea necesario, pues, aunque constituye el punto de partida, ni la experiencia ni su descripción son suficientes. Tras haber detectado las dificultades queda expedito el camino para fundamentar teóricamente en la ontología de la identidad humana, que incluye como piedra fundante la diferencia sexuada dicha característica humana, superando las limitaciones del pensamiento que nos precede.

3. Del discurso sobre la naturaleza humana al quién personal

Haciendo un poco de historia, el humanismo occidental, que tantos frutos ha dado, se ha venido apoyando casi exclusivamente en la metafísica aristotélica comentada por santo Tomás, sin terminar de integrar la principal aportación

6 Una breve descripción de todas las dificultades y de las principales peculiaridades de la diferencia puede verse en P.J. VILADRIK y B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Antropología del amor. Estructura sponsal de la persona*, ed. Universidad de Piura-Perú 2018, pp. 178-204. Esas páginas se puede consultar en la web Academia.edu., bajo el título *Peculiaridades de la diferencia sexuada y dificultades para conceptualizarla*. Cfr. también B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *La radicalidad de la condición sexuada*, en «Acta Philosophica» 25 (2016/II) 207-228.

tomista (la distinción *essentia-esse*) que se ha redescubierto recientemente. De aquí que haya sido la noción de substancia y la de naturaleza (progresivamente adulterada por el racionalismo) el fundamento principal de la identidad humana y de la moral. Dicho con otras palabras, en el estudio del ser humano, no se ha ampliado la visión de los griegos de hace veinticinco siglos. ¿Es que desde entonces no se ha dicho nada nuevo? ¿Es que la Biblia y la venida de Cristo no han añadido nada a la sabiduría humana? No parece probable que sea así.

Bastaría recordar que el primer libro de la Biblia habla de que el ser humano es imagen de Dios, lo que dice mucho de su dignidad. Además, es preciso decir que, en los primeros siglos de nuestra era, desde la fe cristiana se hicieron importantes descubrimientos que superaban la sabiduría aristotélica, pues, como es sabido, el reto de pensar las verdades reveladas potencia la inteligencia y le hace descubrir nuevas verdades⁷. Entre ellas está, por ejemplo, una noción más profunda del ser o la importancia de la libertad, imprescindible para amar, que va unida a la conciencia de la dignidad de la persona, de la igualdad que funda la fraternidad. Todo ello en el trasfondo de la imagen de Dios⁸. Entre estas verdades cobra especial importancia el descubrimiento de la noción de persona (hipóstasis) –por parte de los padres capadocios en el s. IV–, que distinguieron entre naturaleza y persona, fundando ésta en el ser (la subsistencia) inseparablemente de la relacionalidad y la apertura a otras personas. Sin embargo, ese hallazgo no fue asimilado por los pensadores subsiguientes. El peso de la racionalidad retrotrajo la noción de persona a la terminología aristotélica –en la célebre definición de Boecio (*substancia individual de naturaleza racional*)–, que es la que ha perdurado hasta hoy, perdiendo el magno descubrimiento capadocio⁹. Tras estériles debates en el medievo, la noción de persona terminó sustituyéndose por la de individuo y el individualismo *versus* el colectivismo han vertebrado la teoría social de la modernidad. En conclusión, se podría decir que, metafísicamente hablando, falta por incorporar al pensamiento, sobre todo a la antropología, *la novedad filosófica*, descubierta al pensar la fe, en concreto, *la diferencia entre esencia-acto de ser y entre naturaleza-persona*.

Se podría decir que la metafísica griega ha pensado el ente, pero no el ser, el ser como acto. Incluso para Platón, que habla del él, el ser es una idea. De aquí que, en el campo filosófico, se abre hoy un horizonte inconmensurable si sigue pensando la distinción entre esencia y acto de ser. Sobre todo porque el acto de ser del hombre es distinto del acto de ser del Cosmos y no digamos del acto de ser

7 Cfr. L. POLO, “La originalidad de la concepción cristiana de la existencia” en *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona 1996, pp. 247-270.

8 En este sentido es ilustrativo el reconocimiento del constitucionalista alemán Christian Starck, que, al buscar los fundamentos históricos-espirituales de la dignidad humana, los encuentra en la concepción bíblica, transmitida sobre todo por el cristianismo. Cfr. STARCK, Ch., *La dignidad del hombre como garantía constitucional, en especial en el Derecho alemán*, en FERNÁNDEZ SEGADO, Fr. (Coord.), *Dignidad de la persona, derechos fundamentales, justicia constitucional*, pp. 241-247.

9 Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Noción de Persona y antropología transcendental. Si el alma separada es o no persona, si la persona es el todo o el esse del hombre: de Boecio a Polo*, en «Miscelánea Poliana», 40 (2013) pp. 62-94. Este y otros artículos de la autora que se irán citando, dispersos en distintas revistas y publicaciones, pueden encontrarse en la web Academia.edu.

de Dios. No podemos seguir expresando al hombre con categorías obtenidas de la observación del cosmos, porque el hombre está en el cosmos, pero lo supera. Nos hallamos en este momento ante un avance compartido ya por muchas personas, las suficientes para que el descubrimiento no se pierda, que está reclamando una ampliación de la ontología para desarrollar lo que Scola dice que está pidiendo la antropología de Juan Pablo II: una ontología peculiar para la antropología¹⁰.

Siendo la substancia y la naturaleza términos imprescindibles en el conocimiento de la realidad, resultan insuficientes para abordar lo más importante de la intimidad personal que es irrepetible, libre y llamada al amor. De aquí que centrar el estudio de hombre en la naturaleza, como si fuera su dimensión más profunda, ha tenido consecuencias en la antropología (como la articulación naturaleza-gracia), que aún no han sido subsanadas. A ello se añade que la modernidad advirtió su insuficiencia, ha entrado progresivamente en crisis hasta prácticamente desaparecer.

Continuando el breve recorrido histórico, el concepto de *physis*, aplicado tanto al mundo físico como al hombre, fue polisémico ya para los griegos. Los modernos distinguieron entre naturaleza –que implica necesidad– y libertad, y entre las ciencias que trabajan los dos ámbitos. De aquí surgió el debate teórico entre naturaleza-cultura, durante varios siglos ambas cuestiones han coexistido en el marco de tensa relación –debido a un planteamiento dualista¹¹–, como si cada uno de ellos tirara de una goma elástica, intentando quitar terreno al otro. De hecho la cultura ha fagocitado la naturaleza, por lo que dicho debate parece cerrado, aunque lo haya hecho en falso. En efecto, tras el ambiguo momento del iusnaturalismo, en las últimas décadas la filosofía postmoderna ha borrado la noción de naturaleza humana del horizonte filosófico y también de las ciencias sociales, en particular del derecho. Actualmente resulta particularmente arduo esclarecer el término naturaleza humana, en parte porque se ha querido incluir en ella la libertad, lo que supone una *contradictio in terminis*, y porque los diccionarios de filosofía señalan la existencia de cientos de sentidos, diferenciando entre los que tienen significado filosófico o científico. De hecho sólo pervive en el ámbito de posiciones biologicistas, para quienes el hombre no pasa de ser un animal especialmente complejo¹².

Ahora bien, que substancia y naturaleza no sean las categorías más profundas, no es razón para desecharlas, porque todo lo que es verdad, aunque sea parcial, ocupa su lugar en el calidoscopio del conocimiento. En la filosofía clásica se ha entendido por naturaleza la esencia o el modo de ser de una realidad considerada en cuanto principio de operaciones –y esto sigue siendo válido, aunque haya que repensarlo¹³–, y en el ser humano sirve para designar la dimensión psicosomática,

10 Cfr. A. SCOLA, “El hombre-mujer”, en *La experiencia humana elemental*, ed. Encuentro, Madrid 2005, pp. 133-135.

11 Cfr. SCOLA, Ángelo, “Hombre-mujer”, *La nueva laicidad*, ed. Encuentro, Madrid 2007, p. 111.

12 Cfr. J.M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, Eiunsa, Madrid 2007.

13 Para Leonardo Polo la principal diferencia entre la naturaleza del cosmos y la humana se manifiesta en que esta última es capaz de hábitos, lo que expresa también como capacidad de tener, que transforma la naturaleza inicial recibida en esencia, lo que los clásicos llamaron “segunda naturaleza”. Cfr. L. POLO, “Tener y dar” en

cuerpo y psique o mente, que transmiten los padres, aunque eso no agote ni exprese lo más profundo de la realidad humana.

En todo caso, constatamos un vacío conceptual para abordar la cuestión antropológica. Tras las guerras mundiales, a la vista del desmesurado atropello de la dignidad humana, emergió con fuerza de nuevo la noción de persona y lo mejor de la Fenomenología se encaminó en esa dirección, pero son pocos los autores que han logrado profundizar ontológicamente en ella¹⁴. Me contaba hace años un profesor norteamericano que en un Master que desarrollan sobre *La persona*, donde estudian a fondo *Persona y Acción* de Karol Wojtyła, habían llegado a la conclusión de que desde la composición hilemórfica (materia y forma) o los diez predicamentos (substancia y accidentes) no se puede llegar a la persona.

Progresivamente se avanza en esta línea, advirtiendo que la persona es un quién más que un qué, un alguien en vez de un algo¹⁵. Más allá de la definición de Boecio, la persona no es sólo un individuo de una especie más evolucionada. Eso es muy poco. La persona, cada persona, es un ejemplar no sólo nuevo sino único, algo que en palabras de Hannah Arendt siempre aparece en forma de milagro¹⁶. Cada persona es un alguien a quien se le ha dado su ser para que sea suyo¹⁷. La persona está constituida por un núcleo interior –del que es autopropietaria–, del cual nacen sus acciones de las que es responsable, y nadie más tiene derecho de propiedad sobre ella. La persona es dueña de sí, tiene derecho a la autodeterminación, y nadie puede poseerla a menos que se entregue. Ahí radica su dignidad.

Pero la persona no es sólo subsistencia (término que recuperó Santo Tomás) y autopropiedad (Zubiri: suidad), que la mayor parte de los clásicos denominaban incomunicabilidad. Además, y esto es lo que ha puesto de relieve el personalismo contemporáneo, la persona tiene otra característica –apenas desarrollada por

Sobre la existencia cristiana, Eunsá, Pamplona 1996, pp. 103-135; “Tener, dar, esperar” en *Filosofía y economía*, Eunsá, Pamplona 2012, pp. 207-268.

14 Entre ellos cabría citar a Xavier Zubiri, Karol Wojtyła y Leonardo Polo. X. ZUBIRI no tiene una obra específica sobre la persona, pero se podría decir que toda su construcción filosófica está motivada para poder pensarla: Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *La noción de persona en X. Zubiri*, Rialp, Madrid, 1996. K. WOJTYŁA escribió *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011. Y L. POLO, filósofo español recientemente fallecido, tiene varias, como *Quién es el hombre*, Eunsá, Pamplona 2016; *Persona y libertad*, Eunsá, Pamplona 2007; y su obra cumbre la titula *Antropología transcendental* y su primer volumen: *La persona humana*, Eunsá, Pamplona 1999.

15 Cfr. J.M. BURGOS, (ed.), *El giro personalista: del qué al quién*, Fund. E. Mounier, Madrid 2011.

16 H. ARENDT, *La condición humana*, ed. Paidós, Barcelona 1993, p. 200: «Lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. Con respecto a ese alguien que es único cabe decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que él. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, (...) entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales».

17 Es Zubiri el que expresa la novedad persona con el carácter de autopropiedad de su propia realidad: «Un carácter de propiedad –afirma–, que no es simplemente un carácter moral. Es decir, no se trata únicamente de que yo tenga dominio, que sea dueño de mis actos en el sentido de tener derecho, y plenitud moral para hacer de mí o de mis actos lo que quiera dentro de las posibilidades que poseo. Se trata de una propiedad en sentido constitutivo. Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir. La recíproca, sin embargo, es falsa. El hecho de que una realidad pueda decidir libremente entre sus actos no le confiere el carácter de persona, si esa voluntad no le perteneciera en propiedad. El ‘mío’ en el sentido de la propiedad, es un mío en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico»: X. ZUBIRI, *Sobre el Hombre*, ed. Alianza, 1984, p. 111.

los clásicos–, que es su máxima comunicabilidad, su apertura. Toda persona está estructuralmente abierta al otro¹⁸. Una persona única sería una desgracia dice Polo¹⁹, porque no tendría con quien comunicarse, a quien darse. Todo “yo” requiere al menos un “tú” humano con quien relacionarse²⁰. Éste es el principio dialógico descubierto por Feuerbach²¹. Esto implica que, además de ser un fin en sí misma y nunca puede ser usada como medio sino siempre como fin –dijo certeramente Kant en su imperativo categórico²²–, todavía hay más. La persona es fin, pero no para ella misma. El fin de una persona es siempre otra persona. Esto lo expresó sabiamente del Vaticano II en la *Gaudium et Spes*, cuando, tras haber dicho que «el hombre es el único ser en el universo al que Dios ha amado por sí mismo» (eso es otro modo de decir que es un fin) añade, «que no consigue su plenitud sino en el don sincero de sí a los demás»²³. De aquí que sea imprescindible para comprender a la persona captar su apertura intrínseca, su capacidad de donación y su llamada al amor.

Volvamos a repetirlo, por tanto, la dignidad humana proviene no tanto de su naturaleza sino del acto de ser, donado por Dios, que le hace un ser único e irrepetible, libre y por ello un quién capaz de dar, de darse, que es otro modo de llamar al amor.

4. Dos dimensiones de la intimidad personal

Una vez recuperada la noción de persona centrada en el acto de ser, que cada una tiene en propiedad, la antropología ha de adentrarse en el conocimiento de su intimidad, en su dimensión espiritual, más allá del término clásico de alma, que excesivamente dependiente del hilemorfismo (materia-forma), señala la dimensión psíquica o mental de la composición psicósomática, que transmiten los padres, es decir, un elemento de la naturaleza humana. Se podría decir que en la noción clásica de alma espiritual se dan compactadas dos dimensiones humanas que hoy estamos en condiciones de distinguir. Por una parte, la dimensión psíquica, que hoy está bastante mejor estudiada que antaño, y, por otra, el verdadero espíritu, que sólo puede dar Dios, que es lo más íntimo de la intimidad humana. Se trata de

18 La relación Yo-Tú de la que hablan los pensadores dialógicos no es constitutiva de las personas. Éstas se “encuentran” y se reconocen como tales, porque constitutivamente tienen ya esa capacidad.

19 «No tiene sentido una persona única. Las personas son irreducibles; pero la irreducibilidad no significa persona única. (...) La irreducibilidad de la persona no es aislante»: L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 161.

20 Eso no quiere decir que el “yo” sea lo mismo que la persona. La persona es el acto de ser de cada cual que nos es en cierto modo desconocido. El yo es la dimensión consciente de la persona. Para Polo el “espíritu” es distinto del “alma”, pues el primero coincide con el acto de ser personal, la persona, mientras que el alma coincide con lo que él, y la modernidad, los psicólogos y psiquiatras llaman el “yo”: cfr. L. POLO, *El yo*. Cuadernos de *Anuario filosófico*, n. 170, Servicio de Publicaciones, Navarra 2004. También los distingue Edith Stein al describir al hombre como «alguien que dice de sí mismo yo». E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 1998, p.141. En este sentido hay también una diferencia entre la persona en cuando acto de ser que le pone a uno en la existencia y el yo, su dimensión consciente. Cuando uno está dormido, por ejemplo, quien duerme es el yo, pero su persona está viva.

21 L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro*, n. 63, ed. PPU, Barcelona 1989, pp. 147-148. Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *La antropología de Feuerbach y sus claves*, Eiusna, Barcelona 1999, pp. 60-70.

22 KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, 1999, § 429,10, p. 189.

23 CONCILIO VATICANO II (1962-1965), Constitución *Gaudium et Spes*, n. 24.

una vertiente espiritual en el hombre, que es intransferible de uno a otro. En esta línea se expresa san Pablo: «Vuestro ser entero es cuerpo, alma y espíritu» (1Tes 2,23). Pues bien, persona es otro modo de decir espíritu.

Pues bien, desde esta perspectiva se pueden distinguir dos dimensiones dentro del espíritu humano. Juan Pablo II las abordó en su exégesis del segundo pasaje de la creación del Génesis²⁴, en su hermenéutica del 'Adam solitario –que es una figura parabólica o metafórica, que en hebreo se escribe sin artículo–, distinguiéndolo del Adam concreto (en este caso con artículo) que es el compañero real de Eva. Denomina esas dos dimensiones como “momento de la soledad” el primero, y “momento de la comunión” el segundo.

En primer lugar, presenta a Adam en su soledad, que se encuentra frente a Dios, que le es superior, y frente al mundo, que es inferior al él, como muestra que no encontrara otro yo con quien comunicarse y que le hiciera verdadera compañía. Con esta metáfora se está describiendo ese momento de la intimidad en soledad, que es verdaderamente crucial. Su sano descubrimiento y vivencia, frente a Dios y frente al mundo, supone un acto de autoconocimiento, de la propia dignidad al proceder de Dios y de la superioridad frente al cosmos. Bien asentado, es la fuente de la propia autoestima e independencia personal. Y también tiene otra importante implicación: permite descubrir el carácter filial. Al saberse procedente de Dios, cada ser humano (varón o mujer) se puede reconocer como originado, como hijo/a, no sólo de sus padres, sino fundamentalmente del Creador, al que, si es cristiano, ha aprendido a llamar Padre.

En los 14 versículos del Génesis 2 (7-20), el 'Adam solitario –sin artículo– aparece como un nombre genérico, a través del que se describen las características propias de su naturaleza común, comunes e indistintas entre el varón y la mujer:

- 1) *La llamada al trabajo: ut operaretur*. v. 7
- 2) *El precepto de no comer del árbol de la ciencia*: vv. 16-17
- 3) *La soledad originaria*, a solas con Dios y frente Cosmos (v. 20).
- 4) *La necesidad intrínseca de la apertura al otro*: «No es bueno que el hombre esté solo» (v. 18).
- 5) *La ayuda adecuada*, mutua y recíproca. (v. 18), que no encuentra en otros vivientes de la tierra (v.20). Se refiere a una compañía a nivel horizontal: a alguien que no le sea ni inferior ni superior.

Se ha señalado ya que en el momento de la soledad se descubre la apertura y la relación con Dios y la filiación divina –que constituye una profundísima verdad de la intimidad humana–. Aún así cuando «Dijo luego Yahvé Dios: “No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada”», se advierte también que dicha filiación no agota la relacionalidad humana. Algo denota ya que cada cual es hijo, pero que es más que hijo. No es sólo un ser valioso, dueño

24 Se trata de las primeras 23 Audiencias Generales entre 5.IX.1979 y el 2.IV.1980, de su llamada Teología del cuerpo. Cfr. JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, 8ªed. Palabra, Madrid 2011.

de sí e independiente, es también un ser intrínsecamente en relación, llamado al amor, no sólo a Dios sino también a su/sus semejantes. No hay que dejar de advertir que es Dios quien afirma: “No es bueno que el hombre esté solo”, a pesar de que el texto refiere que está en contacto con él. Es decir, Dios se refiere a una soledad a su propio nivel antropológico, horizontal.

Este aspecto relacional respecto al semejante, que se descubre en el metafórico lenguaje de la parábola yavhista, marca profundamente la intimidad humana y su propia constitución intrínseca, incluso antes de la aparición de otra persona. Aunque aún no esté acompañada, cada persona ha sido hecha para estarlo. Esto tiene connotaciones ontológicas importantes, que desde hace décadas se intentan formular. Por ejemplo, aquí se enclavaría la descripción del ser humano, no como un ser a secas, sino como un ser-con, como comienza a designarlo Heidegger²⁵, o mejor, como un ser-para en Levinas²⁶, de modo que la apertura relacional se enclava en el mismo acto de SER personal. Es decir, el propio acto de ser que constituye a una persona como única e irrepetible, en su interior está ya abierto a otro, a Dios y a otro semejante a él.

Desde esta la noción de persona hombre y sociedad se miran, están unidos, desde el origen. En otras palabras, para que surja la sociedad no hace falta un contrato social posterior, como describen Hobbes o Rousseau y con ellos toda la modernidad.

En la antropología de Leonardo Polo, el acto de ser personal se describe como co-existencia, término que manifiesta simultáneamente la autoposesión propia y la apertura relacional que hace referencia a otro, pues en la existencia misma cada uno ya está ontológicamente abierto a otro: ese es el significado del “co”. De aquí que, desde la antropología filosófica se puede ya explicar que una persona no puede ser sola: al menos tiene que haber dos. Según Polo coexistencia no significa que uno primero sea uno mismo y después se relacione con otros; coexistencia significa que la persona es de índole dialógica, no monológica. La persona está abierta radicalmente a otras y, en definitiva, está abierta a un Dios personal. De aquí que la intersubjetividad sea originaria, primordial, indeducible; ninguna persona es la que es, ella sola, originaria y constitutivamente es co-existente, abierta y por tanto dual. Leonardo Polo describe que no se trata simplemente de que seamos muchos, sino que una persona sola es «un absurdo total»²⁷; no una contradicción, sino un imposible. «Una persona única sería una desgracia absoluta»²⁸, porque no tendría con quien comunicarse, ni a quien darse, a quien

25 Como es sabido la expresión proviene de Heidegger –aunque no llega a desarrollarla–, que al elaborar una analítica del «Dasein», trata de superar el aislamiento en que queda el yo en la filosofía occidental, incluso en el pensamiento de su maestro Husserl, a pesar de los esfuerzos de la quinta meditación cartesiana. El cap. IV de *Ser y Tiempo* lleva por título: “El ‘ser en el mundo’ como ‘ser-con’ y ‘ser sí mismo’”. Concibe el «Da-sein» como «Mit-sein». El *Da-sein* es siempre un ser-con-otros. Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, FCE, Buenos Aires 1987, cap. IV, pp. 133-142.

26 Cfr. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. Sígueme, Salamanca 1977; *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 1974; *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987.

27 POLO, L., *La coexistencia del hombre*, 1991 p. 33.

destinarse: «¿A quién me doy? –se pregunta– ¿Me doy a una idea, me doy al universo?»²⁹. En efecto, «no tiene sentido una persona única. Las personas son irreducibles; pero la irreducibilidad de la persona (...) no es aislante»³⁰, razón por la que defiende que la persona es ontológicamente *co-existencia*³¹.

Aunque de momento sólo se ha analizado el primer momento de la intimidad, es importante advertir que desde él se abre ya la segunda dimensión, “el momento de la comunión”, que comenzará con la aparición de Eva frente Adán –es decir, desde el principio, porque Dios los creó a la vez, según señala Génesis 1, 27³²–, y manifestará, aún con más profundidad, que está abierto desde sí mismo a su semejante, siendo capaz de darse. Siendo ontológicamente dueño de sí mismo, pues ha recibido un ser en propiedad, puede convertirse en donador, pues, aunque poco tenga, se tiene a sí mismo y puede darse a sí mismo. De ahí que la persona haya sido descrita no sólo como alguien capaz de tener sino como un quien capaz de dar³³.

En definitiva, las dos dimensiones del acto de ser personal no se pueden separar, ni son momentos temporalmente secuenciados, sino que estructuran, la intimidad personal como co-existencia. El momento de la soledad nos abre sin solución de continuidad al momento de la comunión, que pide desde dentro el encuentro con otro semejante, con quien poder compartir, alguien a quien ayudar y ser ayudado, alguien a quien dar y de quien se reciba dones, en definitiva, alguien a quien amar y de quien ser amado.

5. El otro, igual y diferente a la vez

Como es sabido el relato bíblico de Génesis 2 narra que, para sacar al primer ‘Adam de la soledad, Dios le sumerge en un profundo sueño, que Juan Pablo II, califica significativamente, como «un retorno al no-ser, o sea, al momento antecedente a la creación»³⁴. Es decir, como si Dios volviera a empezar, para hacer lo ya narrado en Génesis 1, en el que Dios crea al hombre tras una deliberación íntima: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gén, 1,26). «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (Gén, 1,27).

Pasemos a detenernos a considerar por qué Dios los crea varón y mujer. Esto se ha planteado otras veces. Recuerdo haber leído en san Agustín que si no hubiera

28 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 167.

29 Cfr. POLO, L., *Libertas transcendentalis*, en «Anuario Filosófico» 26 (1993/3) p. 714.

30 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 161.

31 Cfr. POLO, L., *La coexistencia del hombre*, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas* de la Universidad de Navarra, t. I, Pamplona, 1991, pp. 33-48. En otros lugares como el “además”: cfr. *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, pp. 197-203.

32 Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, ¿Fue creado el varón antes que la mujer? *Reflexiones en torno a la Antropología de la Creación*, Rialp, Madrid 2005. Publicado también en «Annales Theologici», Edizioni Ares, Roma, vol. 6 (1992/2) 319-366. Web: *Antropología de la creación*:

<http://www.euphoniaediciones.com/plataforma/libros/antropologia-de-la-creacion-40-324-1-2-1>

33 L. POLO, “Tener y dar”, en *Sobre la existencia cristiana*, ed. Eunsá, Pamplona 1996, pp. 103-135; “Tener, dar, esperar”, en *Filosofía y economía*, Eunsá, Pamplona 2012, pp. 207-268.

34 JUAN PABLO II, *Audiencia General* 7.XI.79, n. 3, en *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, 8ªed. Palabra, Madrid 2011, p. 66.

sido por la procreación, la mejor compañía para 'Adam hubiera sido otro varón, en vez de una mujer. Esto da pie a preguntarse si es la procreación –sin restarle importancia y a pesar de que ésta haya sido la opinión común durante siglos– fue la primera y principal razón por la cual «el otro yo en la humanidad común»³⁵, resultó ser persona, «carne de su carne y hueso de sus huesos» (Gen 2,23), pero en cierto modo diferente. ¿Por qué iguales y diferentes a la vez? ¿En qué consiste dicha diferencia, a qué niveles se encuentra y cuál es su nivel más profundo?

Juan Pablo II ha expuesto en diversos lugares que ser varón o ser mujer «es una riqueza de toda la persona –cuerpo, sentimiento y espíritu–, que manifiesta su significado íntimo al llevar a la persona hacia el don de sí misma en el amor»³⁶. Esto denota que esa diferencia tiñe transversalmente todas las dimensiones humanas. En otro lugar afirma que «son complementarios –y por tanto diferentes– no sólo biológica y psicológicamente sino, sobre todo, desde el punto de vista ontológico»³⁷.

La diferencia biológica es constatable científicamente: genéticamente cada célula humana es o XX o XY, por lo que es imposible que las llamadas operaciones transexuales puedan cambiar el sexo cromosómico. También las diferencias psicológicas son cada vez mejor conocidas. Pero ¿en qué consiste esa diferencia ontológica?

Volviendo al pasaje de Génesis 2, cuando Dios programa crear una compañía, para el supuesto 'Adam solitario, «la ayuda adecuada» de Gén 2,18, en arameo literalmente dice: «Voy a hacerle alguien frente a frente»³⁸. Ese “estar frente a frente” significa, entre otras cosas, que la masculinidad –expresada en el cuerpo– está diciendo desde sí misma la feminidad y la feminidad desde sí misma hace referencia a la masculinidad. Cada una siendo ella misma está diciendo desde sí la otra, como si el estar situados uno enfrente de la otra fuera justamente lo que les hace diferentes. Julián Marías afirma que la diferencia entre varón y mujer es «una *referencia recíproca intrínseca*: ser varón es estar referido a la mujer, y ser mujer significa estar referida al varón», como la mano derecha respecto a la mano izquierda; si no hubiera más que manos izquierdas, no serían izquierdas; la condición de izquierda, le viene a la izquierda de la derecha. La diferencia entre ellos es, por tanto, relacional³⁹.

¿Cómo explicar ese “estar frente a frente”? No se trata de una oposición de contradicción, como muchas veces se ha interpretado. Recuerdo a una catedrática de la Universidad de Madrid, Dña. Celia Amorós, que por los años 90 estudiaba las relaciones varón-mujer en los filósofos. Asistí a alguno de sus cursos. Ya estudiara a Platón o Kierkegaard iba de disgusto en disgusto, pues interpretaban que la diferencia era una oposición de contradicción, de modo que si al varón se le consideraba como el ser, la mujer debía significar el no-ser. Esta cuestión

35 Expresión empleada por JUAN PABLO II, Carta *Mulieris dignitatem*, n. 6.

36 JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Familiaris consortio*, 1981, n. 37 y Enc. *Evangelium vitae*, 1995, n. 97.

37 JUAN PABLO II, Carta a las mujeres, 1995, n.8.

38 Cfr. G. RAVASI, *La familia tra opera della creazione e festa della salvezza*, en *La familia: el lavoro e la festa*, «Familia et vita» 17 (2012/2-3) 95.

39 Cfr. J. MARIAS, *La mujer en el siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 1980; *La mujer y su sombra*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 54.

no es baladí y ha dejado también sus huellas en parte de la llamada Filosofía del Diferencia, que en no pocas ocasiones decae en nihilismo.

Sin embargo, la referencia u oposición relacional es diferente. Actualmente es materia de estudio. Existen proyectos de investigación, justamente sobre Ontología relacional. Una diferencia relacional no es de contradicción entre dos realidades sino más bien significa que *una es la afirmación de la otra*. Como se recoge en el libro del Eclesiástico que, al elogiar las obras de Dios, afirma: «Todas son dobles, una frente a la otra. Él no ha hecho nada imperfecto. Una confirma la bondad de la otra» (Eclo 42, 24-25).

Ese estar frente a frente está, incluso, más fuertemente marcado todavía cuando el metafórico pasaje de Génesis 2 relata que Dios crea a la mujer de la “costilla de Adán”, dando a entender que no crea simplemente a dos personas para que se hagan compañía y se ayuden, sino que las crea con un lazo interior, relacionados desde dentro, ya desde su origen⁴⁰.

Profundizando en estas parábolas bíblicas se descubre que esa relacionalidad ontológica está relacionada y encuentra su significado más profundo en la imagen de Dios, que, en sólo dos versículos del Génesis 1, 26-27, es nombrada tres veces⁴¹. Juan Pablo II ha descubierto una nueva clave interpretativa para la teología de la imagen⁴² al advertir que, en el versículo central de la creación del hombre, el texto sagrado utiliza a la vez el singular y el plural: “lo creó, los creó”: «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (Gén, 1,27).

Es importante y significativo que se hable del hombre a la vez en singular y en plural a la vez para comprender la profundidad de lo significa crearlos a imagen Dios. Primero dice, en singular, que Dios crea un hombre y luego utiliza el plural al referirse a la dualidad de varón y mujer. En esta breve precisión, se puede encontrar ya una imagen del Creador. La Trinidad revelada en el Nuevo Testamento tiene sus vestigios en el Antiguo, que se descubren al leer éste a la

40 Este sacar Dios a Eva de Adán es un gran enigma, aún sin terminar de desentrañar, que en la historia ha tenido interpretaciones subordinacionistas. También hay significados más profundos, recogidos en la Patrística, pues Adán y Eva, una procediendo del otro, tienen la misma naturaleza y, sin embargo, no son entre ellos padre e hija. De ahí que los Padres de la Iglesia vieron en Eva procediendo del costado de Adán una imagen de la Procesión del Espíritu Santo. Cfr. A. ORBE, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, en «Gregorianum» 45 (1964) 103-118; B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *La Trinidad como Familia. Analogía humana de las procesiones divinas*, en «Annales Theologici» 10 (1996) 381-416.

41 Advierte que en el segundo relato de Génesis 2, más arcaico y metafórico, no se nombre la *imago Dei*, pero sí contiene una descripción de en qué consiste dicha imagen. De ahí que proponga una lectura del segundo relato a la luz de lo ya afirmado en el primero, clave hermenéutica que impide contradicciones entre ambos textos. Es conocida la secular dificultad exegética que han presentado los dos relatos de la Creación, que si se interpretaran ambos literalmente resultarían contradictorios. La hermenéutica de Juan Pablo II, que asume la diversidad de géneros literarios, propone interpretar el oscuro y arcaico texto de Génesis 2 a la luz de lo ya dicho en Génesis 1. Uno habla de la imagen, el otro -la metáfora yahvista de la costilla de Adán-, viene a ser una explicitación de la misma. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (1988), n. 6.

42 Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (Gén, 1,27). *Persona, naturaleza y cultura*, en el Congreso «Varón y mujer: la humanidad completa» en el XX Aniversario de la carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, Roma, 7-9.II.2008, organizado por el Pontificio Consejo para los laicos, publicada en las actas del congreso, en italiano (2009), inglés (2010), castellano (2011). Cfr. también *Mujer y teología. La cuestión de la imagen de Dios*, en «Revista Arbor» 192-778 (2016), marzo-abril 2016, a302 | ISSN-L: 0210-1963; doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.778n2005>

luz de aquél. Así, cuando Dios Uno dice: «Hagamos» (Gen 1, 26) es porque en su intimidad no es un ser solitario. En Él existen tres personas distintas e iguales, porque son la misma categoría, en el mismo nivel ontológico. Son Tres personas y un solo Dios y las personas se distinguen, dice la teología por sus relaciones intrínsecas, de modo que la persona divina se ha descrito desde el s. IV como una relación subsistente: paternidad, filiación o la tercera relación, que aún no está satisfactoria y coherentemente explicada.

Pues bien, como se evidencia en el texto del Génesis, en “un” hombre que a la vez es “dos” parece reflejarse el mismo misterio de Dios, que es “Uno” y “Trino” a la vez⁴³. Tanto el “uno” como el “dos” en el hombre es originario, indeducible, la «Unidad de los dos» o «unidualidad» de la que habla Juan Pablo II sería una imagen de la Triunidad divina. Según esta perspectiva, la imagen divina en el ser humano acoge rasgos de la intimidad divina como la unidad y la pluralidad, la diferencia y la igualdad engarzadas entre ellas⁴⁴. Scola llama la atención sobre que la Revelación haya desvelado en el interior de la divinidad *una diferencia que no altera la igualdad* y ha expuesto en reiteradas ocasiones, que sólo el reconocimiento de una diferencia de esas características posibilita reconocer la originalidad de la diferencia de la condición sexuada del ser humano⁴⁵.

Ciertamente, desde el principio, el cristianismo tuvo claro que la imagen era trinitaria. Así, por ejemplo, san Agustín la desarrolló en el interior de cada persona, pues cada cual tiene inteligencia y voluntad: es la llamada analogía psicológica. Siendo esta analogía válida; sin embargo, san Agustín negó que la imagen se diera entre las personas, y desde entonces se ha mantenido esa opinión. Sin embargo, Juan Pablo II, superando las celebres negaciones del pasado⁴⁶, da un gran avance en la Teología de la imagen, sosteniendo que la plenitud de la *imago Dei* está no tanto en cada persona aislada –varón o mujer-, sino en la comunión entre los dos: «*El hombre se convierte en imagen de Dios -afirma-, no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión*. Efectivamente, él es “desde el principio” no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas»⁴⁷.

Aunque Dios es trino y está haciendo al ser humano a su imagen, advertimos que no crea al hombre tres como Él (eso sería otra vez Dios, y el hombre no es Dios, es imagen de Dios, que no es poco). El Hacedor crea al hombre dual en personas: dos personas distintas: varón y mujer, pero que en virtud de su relacionalidad constitutiva pueden hacerse uno. La “unidad de los dos” en el

43 G. MASPERO, *Uno perché Trino*, ed. Cantagalli, Siena, 2011. Trd. esp. *La Trinidad explicada hoy*, ed. Rialp, Madrid 2017.

44 G. MASPERO, “Non c’è due senza tre: relazione e differenza tra uomo e donna alla luce del Misterio di Dio uno e trino”, en P. DONATI, A. MALO, I. VIGORELLI (acura di), *Ecologia integrale della relazione uomo-donna. Una prospettiva relazionale*, Edusc, Roma 2018, pp. 167-203.

45 Cfr. A. SCOLA, “El hombre-mujer”, en *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, ed. Encuentro, Madrid 2005, p. 135.

46 Cfr. SAN AGUSTÍN *De Trinitate*, 12, 5, 5; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.93, a. 6.

47 JUAN PABLO II, Audiencia general, 14.XI.79, n. 3, en *Varón y mujer, Teología del Cuerpo I*, ed. Palabra, 8 ed. 2011, pp. 73-74.

hombre acoge, desde el principio, la pluralidad y respeta la diferencia. Por lo que la “unidad de los dos” vendría a ser una imagen de la unidad de la tríada divina.

En conclusión, podríamos decir que la relacionalidad no está sólo en las relaciones empíricas que uno establece en vida. Como trasfondo, esas relaciones se establecen porque responden a una estructura que las posibilita. Podemos amar o no, porque eso es una cuestión libre. Lo que es innegable es que estamos hechos para amar. En eso consiste esa dimensión relacional ontológica, es decir, constitutiva, que relacionalmente nos hace diferentes al varón y a la mujer. Somos ontológicamente duales, llamados a la unidad y la misma “unidad de dos”, algo más que una suma, es ya en cierto modo un tres. Eso constituye indudablemente una parte y parte importante de la imagen de Dios en el ser humano.

6. La diferencia relacional y personal se expresa con preposiciones

A la hora de profundizar antropológicamente en el estatuto ontológico de la diferencia varón-mujer, en particular, en esa relacionalidad ontológica que venimos detectando, es preciso retomar otra singular aportación de Juan Pablo II, que tiene como base el punto de partida de su antropología del cuerpo. La primera convicción respecto al cuerpo, ya expresada en su obra *Persona y acción*, es que el «*cuerpo es expresión de la persona*»⁴⁸. De ahí que las diferencias en el cuerpo podrían corresponder a diferencias en la persona. En estas líneas afirma:

Precisamente la función del sexo, que, en cierto sentido, es “constitutivo de la persona” (no sólo “atributo de la persona”), demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como “el” o “ella”⁴⁹.

Con estas palabras: “es constitutivo de la persona no solo atributo de la persona” se está afirmando que la condición sexuada, es algo que se manifiesta en el cuerpo, pero pertenece a una estructura más íntima: la persona, es decir, a aquello que constituye a cada una como único e irrepetible: su acto de ser, en cuanto distinto de su esencia. Y la dimensión relacional manifiesta y confirma que el varón lleva impreso en su ser un término de la relación y la mujer el otro. Relación dual, en la que cada uno es un polo y dice desde sí el otro. Una relación interior que después se manifiesta en el obrar y en el modo de establecer las relaciones.

Para profundizar en el engarce de la condición sexuada con la persona, retomaremos otra intuición de Julián Marías que, tras advertir que la diferencia varón y mujer radica en una relacionalidad intrínseca, en su estar frente a frente, como las manos, desde los años setenta del siglo XX distingue entre persona femenina

48 K. WOJTYLA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, p. 238. Cfr. J. MERECKI, *Corpo e trascendenza. L' antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, ed. Cantagalli, Roma 2015, pp. 47-58.

49 JUAN PABLO II, Audiencia general, 21.XI.79, n. 3, en *Varón y mujer, Teología del Cuerpo I*, ed. Palabra, 8 ed. 2011, p. 78.

y persona masculina⁵⁰. Marías advierte que varón y mujer no son sólo personas igualmente, sino también dos modos diversos de ser persona, independientemente de la consideración de que cada persona es de suyo irrepetible. La explicación apunta a la dimensión relacional. Cada persona para amar es apertura de sí misma, pero se puede abrir de un modo diferente y complementario, esto es lo que ocurre entre el varón y la mujer.

¿Cómo profundizar más en esta apertura diferente? No hay otra manera que la descripción fenomenológica que pueden encontrarse en textos, especialmente de los poetas. Así describe uno lo que es la maternidad poniendo en boca de una madre que se dirige a su hijo las siguientes palabras:

No te vayas. Y si te vas, recuerda que permaneces en mí. En mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable. En mí vive un amor más fuerte que la soledad (...) No soy la luz de aquellos a quienes ilumino; soy más bien la sombra en que reposan. Sombra debe ser una madre para sus hijos. El padre sabe que está en ellos: quiere estar en ellos y en ellos se realiza. Yo, en cambio, no sé si estoy en ellos; sólo les siento cuando están en mí⁵¹.

Aquí se está expresando un modo peculiar de amar que tiene la mujer madre: sólo ella puede serlo. Y, como se advierte, esa relación de la madre con el hijo se extiende a la relación con todas las demás personas cuando afirma: «*en* mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan *en* mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable».

Para seguir avanzando en ese distinto modo que tienen de abrirse y de darse el varón y la mujer, entre ellos y a los demás, podemos advertirlo en el modo de procrear, que presenta de una manera plástica dos modalidades relacionales de apertura: que el varón se abre a los demás hacia fuera, saliendo de sí mismo; y que la mujer hacia dentro, sin salir de ella, lo que quiero decir es que el varón al darse sale de sí mismo. Saliendo *de él* se entrega a la mujer y se queda *en ella*. La mujer se da, pero sin salir de ella. Es apertura, pero acogiendo *en ella*. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón, su amor y su don. Sin la mujer el varón no tendría donde ir: estaría perdido. Sin el varón la mujer no tendría a quién acoger: sería como una casa vacía. La soledad femenina adquiere unos tintes peculiares porque ella, ontológicamente, es como el cañamazo en el que se teje y asienta la comunión interpersonal. Ella es la que aúna el centro en torno al cual los demás se encuentran.

La mujer acoge el fruto de la aportación de los dos y lo guarda hasta que germine y se desarrolle. Todo este proceso, aunque él es también protagonista, se realiza fuera del varón y dentro de la mujer. Posteriormente es apertura para dar

50 Cfr. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, ed. Rev. de Occidente, Madrid 1970; *La mujer en el siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 1980; *La mujer y su sombra*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

51 K. WOJTYLA, *Esplendor de paternidad*, ed. BAC, Madrid, 1990 pp. 171-172.

a luz un ser que tendrá vida propia. A través de la mujer y con ella el varón está también en el hijo/a. El varón está en la mujer y está en el hijo/a, pero como fuera de él. La mujer, sin embargo, es sede, *casa*. También la mujer está en el hijo, pero fundamentalmente ellos están en ella.

Pues bien, si la metafísica versa con substancias y la antropología conjuga pronombres personales, la condición sexuada dentro de la persona sólo se puede expresar a través de *preposiciones*, que son los términos gramaticales que describen las relaciones. Al varón le correspondería la preposición *desde*, pues parte de sí para darse a los demás. Y a la mujer le correspondería la preposición *en*: pues se abre dando acogida en sí misma. La persona varón se podría describir, entonces, como *ser-con-desde* o *coexistencia-desde* y la mujer, como *ser-con-en* o *coexistencia-en*. La persona humana sería, entonces, disyuntamente o *ser-con-desde* o *ser-con-en*. Ahí radicaría la principal diferencia entre varón y mujer, en ser dos tipos de personas distintas que se abren entre sí de un modo respectivo diferente y complementario.

Por otra parte, si anteriormente se hablaba de una imagen de Dios Trino en el ser humano, varón y mujer, se puede advertir, desde la teología, cómo para describir la diferencia de las personas divinas –que no se puede definir, porque la definición hace referencia a la esencia, que es la misma en las tres personas divinas–, la liturgia, y la doctrina de la Iglesia lo hacen con preposiciones, que caracterizan la relación diferencial de cada Persona. Así, en el Concilio II de Constantinopla se recoge una fórmula que es significativa:

Una sola naturaleza o sustancia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad Consustancial, una sola divinidad, adorada en Tres Hipóstasis o Personas. Porque uno sólo es Dios y Padre, *de* quien todo, y un sólo Señor Jesucristo, *por* quien todo; y un sólo Espíritu Santo, *en* quien todo⁵².

Esas tres preposiciones, *de*, *por*, *en*, (*ex*, *per*, *in*) parecen indicar el signo de distinción en el origen de cada Persona, que les configura intrínsecamente como diversa y distinta a cada una. Es decir, son correlativas al orden que hay entre las divinas procesiones. El Padre, cuya distinción es «engendrar al Hijo» es principio sin principio y, por eso, desde Él parte toda iniciativa de acción y procesión. A su Persona se puede atribuir la preposición EX. El Hijo, «engendrado», es medio a través del cual el Padre actúa. Su Persona se describe con la preposición PER. El Espíritu es el seno del Padre. Su persona se puede expresar con la preposición IN. «Del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo» es una fórmula que se repite en muchas oraciones de la Iglesia. En palabras del Catecismo: «Toda la economía divina, obra a la vez común y personal, da a conocer la propiedad de las personas divinas y su naturaleza única⁵³.

52 II CONC. DE CONSTANTINOPLA, a. 553, Dz 213.

53 CEC, n. 259, que continúa refiriéndose al trato personal diferenciado que el cristiano ha de tener con cada una de las Personas de la Trinidad, también con preposiciones: «Así, toda la vida cristiana es comunión con cada una de las personas divinas, sin separarlas de ningún modo. El que da gloria al Padre lo hace por el Hijo en el Espíritu Santo».

Por su parte, para distinguir a la persona varón de la persona mujer, se ha visto ya que sólo es posible hacerlo a través de preposiciones que se descubren en la peculiaridad de su modo de actuar, el varón sale de sí “desde” para engendrar “en” la mujer. De igual modo coinciden las preposiciones que se pueden atribuir a ambos desde la perspectiva de la relación de procedencia en el origen. La cierta razón de principio, que confiere al varón, se expresa con la preposición DESDE, y la cierta razón de fin que otorga a la mujer, con la preposición EN, siendo ambas de la misma categoría ontológica.

7. El cuerpo expresa el significado esponsal de la persona

Pasemos a ver otro aspecto de lo que el cuerpo expresa respecto al significado de la diferencia entre masculinidad y feminidad, siguiendo con la hermenéutica del Génesis 2 que hace Juan Pablo II, donde condensa varias cargas de profundidad, que habría que desarrollar dentro de una antropología sistemática.

El texto afirma: «Al ver a la mujer ‘Adam exclamó: «Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta se llamará varona (‘issah), porque del varón (‘is) ha sido tomada’» (Gén 2, 23). Es al aparecer Eva, cuando por primera vez se señala en el texto la diferencia varón-mujer: ‘is-‘issah: una diferencia para la que todos los idiomas no tienen palabras precisas. Es justamente el cuerpo, «expresión de la persona», el que permite descubrir la peculiaridad de su poseedor: un alguien distinto al resto de los animales. Al respecto, Juan Pablo II comenta:

A la luz de este texto, comprendemos que el conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y feminidad, que son como dos “encarnaciones” de la misma soledad metafísica, frente a Dios y al mundo –como dos modos de “ser cuerpo” y a la vez hombre, que se completan recíprocamente–, como dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y de la autodeterminación, y, al mismo tiempo, como dos conciencias complementarias del significado del cuerpo⁵⁴.

¿Qué significa dos conciencias complementarias del significado del cuerpo o dos modos de autoconciencia y autodeterminación? Es otro modo de decir, entre otras cosas, que, aunque son iguales, su diferencia les permite ver las cosas a sí mismo y al otro también de maneras diferentes: dos visiones verdaderas las dos y complementarias, porque uno solo no tiene la visión completa. De un modo gráfico podríamos decir que si la realidad se contempla con cuatro ojos, dos del varón y dos de la mujer, en parte los dos ven lo mismo, pero, además, el varón percibe matices y aspectos que la mujer no ve, y a su vez la mujer capta otras dimensiones ignotas para el varón. Se podría decir que cada uno posee como una especie de espejo retrovisor, uno a la derecha, el otro a la izquierda que cubren los puntos ciegos del otro. De ahí que la visión completa de cualquier realidad sólo se alcanza con los recursos de los dos.

54 JUAN PABLO II, Audiencia general, 21.XI.79, n. 3, en *Varón y mujer, Teología del Cuerpo I*, ed. Palabra, 8 ed. 2011, pp. 77-78.

Por todo ello, para conocer lo que es el ser humano y su identidad no es suficiente una antropología asexual, como se ha hecho durante siglos. Es preciso abordar la diferencia entre varón y mujer, que es una cuestión creatural, originaria. Sin ello es imposible poder descubrir la propia identidad. Juan Pablo II continúa de este modo: «Así, como ya demuestra el Génesis 23, la feminidad, en cierto sentido, se encuentra a sí misma frente a la masculinidad, mientras que la masculinidad se confirma a través de la feminidad⁵⁵».

En segundo lugar, cuando Juan pablo II quiere calificar el significado del cuerpo humano lo nombra como *significado sponsal*. ¿Qué entiende por la palabra *sponsal*? Lo dice expresamente:

La conciencia del significado sponsal del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre (...) indica *una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don*; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la *“afirmación de la persona”*; esto es, literalmente, la capacidad de vivir el hecho de que el otro –la mujer para el varón y el varón para la mujer– es, por medio del cuerpo, alguien a quien ha querido el Creador “por sí mismo”, es decir, único e irreplicable: alguien elegido por el Amor eterno⁵⁶.

Ya se ha hecho referencia a la capacidad del cuerpo para manifestar que su poseedor es una persona, detengámonos ahora en esa otra capacidad por la que el hombre se convierte en don. El lugar donde mejor ha explicado esta idea tan suya es justamente en un texto inédito, que apareció tras su muerte en polaco y que se ha redescubierto y traducido recientemente. Lleva por título: *El don desinteresado*⁵⁷.

Comienza exponiendo que al crear Dios hace regalos al hombre, pero el principal es cuando el don que le ofrece es otra persona. La primera vez que ocurrió esto fue en el Paraíso cuando Dios regala Eva a Adán y Adán a Eva: cada uno recibe al otro como un don, de modo que pueden decir cada uno: “Dios te me ha dado”. Ese es el regalo mayor que Dios hace: una persona a otra, que les permite conocerse a sí mismos y despierta en cada uno la admiración y un amor de complacencia desinteresado. Cito sus palabras:

La mujer se le da al hombre-varón para que el *pueda entenderse a sí mismo y, recíprocamente, el varón es dado a la mujer con el mismo objetivo*. Deben confirmar uno a otro su humanidad, sorprendiéndose de su doble riqueza. Seguro que, a la vista de aquella primera mujer creada por Dios, el hombre pensó: “Dios te me ha dado” Incluso lo expresó: con palabras diferentes, manifestó justo eso (cfr.

55 JUAN PABLO II, Audiencia general, 21.XI.79, n. 3, en *Varón y mujer, Teología del Cuerpo I*, ed. Palabra, 8 ed. 2011, pp. 77-78.

56 JUAN PABLO II, AG, 16.I.80, n. 4, en *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, Ed. Palabra, 8ª ed. 2011, pp. 110-111.

57 JUAN PABLO II, *El don desinteresado*, 8-II-1994. Texto polaco en AAS, 98, t. III (2006) 628-638. Trad. it. en M. LEONARDI, *Come Gesù*, Ed. Ares, Milano 2014. Trad. Esp. ed. Palabra 2015, pp. 263-277.

Gen 2,23). La conciencia del don y de la donación se halla claramente inscrita en la imagen bíblica de la creación. La mujer se hace para el varón sobre todo fuente de admiración⁵⁸.

El modo de hacerse don para el otro lo explica de la siguiente manera:

Entre el ser para sí mismo y ser para los demás existe un vínculo muy profundo. Sólo puede hacerse don desinteresado para los demás quien se posee a sí mismo. De ese modo existe Dios en el Inefable misterio de su vida interior. También el hombre, desde el principio fue llamado a una existencia semejante. Por eso Dios lo creó varón y mujer. Sin embargo, al crear a la mujer y ponerla ante el hombre, liberó en el corazón de este último *la conciencia del don*. “Ella es mía y ella es para mí, y gracias a ella yo puedo hacerme don, ya que ella misma es don para mí”⁵⁹.

Y tras expresar que Dios los mira a cada uno con creativa y paterna complacencia añade:

Y esta desinteresada complacencia la inserta en su corazón. Los hace capaces de recíproca complacencia entre ellos: la mujer se revela ante los ojos del varón como una síntesis particular de la belleza de la entera creación y él se revela de manera similar a los ojos de ella⁶⁰.

Advierte después que este modo de amarse es anterior a la llamada al matrimonio, que en el texto se presenta como perspectiva de futura elección. Y termina diciendo –desde su condición de varón– que todo hombre, sea cual sea su estado de soltero o casado, ha de aprender a no temer esa complacencia, a ser “guardián de su hermana”, pues eso le permite a ella descubrir su propio camino. Y una vez liberada la enorme fuerza espiritual de la mujer, el varón sea capaz de repetir con el Cantar de los cantares: «¡Qué hermosa eres, amiga mía!»⁶¹.

Retomando de nuevo el significado esponsal, en la *Mulieris dignitatem*, describe al varón con el término de esposo como «aquel que ama para ser amado», y a la mujer como esposa: «aquella que es amada, para amar», descripción que responde a su estructura personal relacional, basada en el del dar y el aceptar el amor.

Una conclusión importante y clarificadora es, entonces, que *esponsalidad* no es sinónimo de la *conyugalidad* del matrimonio, pues utiliza el término esposo y esposa independientemente del hecho de estar casado. Un texto relevante en este sentido, hablando en este caso de la mujer:

58 JUAN PABLO II, *El don desinteresado*, n.1: Lo creado como donación, p. 265.

59 JUAN PABLO II, *El don desinteresado*, n.2: Don y encomienda, p. 266.

60 JUAN PABLO II, *El don desinteresado*, n.3: La sensibilidad para la belleza, p. 268.

61 Cfr. JUAN PABLO II, *El don desinteresado*, n.5: *Totus tuus*, p. 274-275.

Cuando afirmamos que la mujer es la que recibe amor para amar a su vez, no expresamos sólo o sobre todo la específica relación esponsal (conyugal) del matrimonio. Expresamos algo más universal, basado sobre el hecho mismo de ser mujer en el conjunto de las relaciones interpersonales, que de modo diverso estructuran la convivencia y la colaboración entre las personas, hombres y mujeres. En este contexto amplio y diversificado *la mujer representa un valor particular como persona humana* y, al mismo tiempo, como aquella persona concreta, *por el hecho de su femineidad*. Esto se refiere a todas y cada una de las mujeres, independientemente de (...) sus características (...) o la condición de casada o soltera⁶².

8. “Comunión de personas” y “unidad de los dos”

Tras estos prolegómenos, estamos en condiciones de abordar el momento de la comunión, de la unión, que «sólo se puede formar a base de una “doble soledad” del varón y de la mujer»⁶³. Pero sólo daré unas breves pinceladas.

El ser humano no puede existir ‘solo’; sólo puede existir como ‘unidad de los dos’ y, por consiguiente, en relación con otra persona... Ser imagen y semejanza de Dios conlleva, por tanto, también existir en relación con el otro ‘yo’⁶⁴.

La razón de fondo, como ya se ha visto, es que el hombre sólo alcanza la plenitud de la imagen de Dios cuando se da a sí mismo, cuando ha aprendido a amar. Y en el amor es preciso conjugar esos dos modos de amar y de establecer relaciones que se dan entre el varón y la mujer. Quizá por eso ya afirmó un documento de la Iglesia que la sexualidad humana: «determina la identidad propia de la persona» y «esa distinción se ordena no sólo a la generación sino a la comunión de personas»⁶⁵.

Esta “unidad de los dos” Juan Pablo II la describe como una «unidualidad relacional complementaria». Anteriormente hemos visto la relacionalidad, el frente a frente. Una relación dual tiene dos términos. Pues bien, varón y mujer, cada uno ontológicamente es uno de los términos relacionales. Y es precisamente esa posición la que permite la unidad. Puede verse en el ejemplo de las manos que gracias a su posición se pueden anudar como en un abrazo.

La “unidad de los dos” habla también de complementariedad: un término con significados dispares que se asimila, en el mejor de los casos, a la reciprocidad. Juan Pablo II distingue entre ambas al afirmar que entre varón y mujer lo que es recíproca es la complementariedad, pues «la mujer es el complemento del varón, como el varón es el complemento de la mujer: mujer y varón son entre sí

62 JUAN PABLO II, AG, 16.I.80, n. 4, en *Varón y mujer*, oc., pp. 110-111. *Ibídem*. Poco antes ha dicho que la vocación a la virginidad o al celibato también es esponsal.

63 JUAN PABLO II, Audiencia general, 14.XI.79, n. 2, , oc., p. 73.

64 JUAN PABLO II, Carta Apost. *Mulieris dignitatem*, 1988, n. 6.

65 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Inter insigniores*, sobre la misión de la mujer en la Iglesia, 15-X-76, texto bilingüe, en BAC Madrid, 1978, n. 5, p. 53.

complementarios»⁶⁶, «no sólo en el ámbito del obrar, sino sobre todo al ámbito del ser», por lo que «son complementarios no sólo biológica y psicológicamente sino, sobre todo, desde el punto de vista ontológico»⁶⁷.

La “unidad de los dos” nos sitúa frente al mito del andrógino, pues constituye una posición contraria: no es uno que se haga dos, sino justamente al revés: dos que se hacen uno. Por lo que dicha unidad pertenece a un ámbito del ser de rango superior, que acoge la unidad propia de cada uno. La “unidad de los dos” es entrar en otra dimensión ontológica. Esa misma unidad, en cuanto diferente a la suma de los dos, es ya en cierto modo un tres, que potencia de un modo exponencial el ser y el obrar de cada uno aisladamente.

9. Crecimiento, familia y construcción de la historia

Nos hemos referido hasta ahora a la estructura de la intimidad humana y a su reflejo en la corporeidad. Diríamos que hemos reflexionado sobre el ser. Desde esa perspectiva el ser humano es un ser dual, pero a su vez está llamado a ser triádico. En este sentido es preciso distinguir entre don y tarea. Por una parte, lo que se recibe; por otra, lo que uno está llamado a hacer, a hacer libremente, haciendo fructificar los dones recibidos. De aquí que llega, pues, el momento de decir algo sobre el obrar, sobre la acción, sobre la tarea a realizar en la propia vida, en el mundo laboral y social, en la historia de la salvación. Nuevamente Juan Pablo II afirma:

La presencia del elemento femenino junto al masculino y al mismo tiempo que él, tiene el significado de un enriquecimiento para el hombre en toda la perspectiva de la historia, comprendida también la historia de la salvación. Toda esta enseñanza sobre la unidad ha sido expresada ya originariamente en el Génesis 2, 23⁶⁸.

¿Cómo se manifiesta, entonces, la complementariedad? Sería el momento de responder a una pregunta que anteriormente quedó en el aire: ¿Es el matrimonio el único marco donde se da la complementariedad varón mujer? Responderemos de nuevo con palabras del Papa Wojtyła:

El matrimonio es la dimensión primera y, en cierto sentido, fundamental de la complementariedad. *Pero no es la única*. Basándose en el principio del ser recíproco ‘para’ el otro en la ‘comunidad’ interpersonal, querido por Dios, toda la historia del hombre sobre la tierra se realiza en la integración en la humanidad misma, de lo ‘masculino’ y de lo ‘femenino’⁶⁹.

La razón se encuentra en la bendición por Dios recibida tras la creación: «Y los bendijo Dios con estas palabras: “Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla”» (Vulgata). En imperativo plural esta bendición tiene cuatro verbos

66 JUAN PABLO II, *Carta a las Mujeres*, 1995, n.7.

67 JUAN PABLO II, *Carta a las Mujeres*, 1995, n.7.

68 JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, 1988, n. 7.

69 Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apost. *Mulieris dignitatem*, 1988, n. 7.

que señalan tareas comunes. En primer lugar, el creced puede interpretarse para el propio desarrollo personal, esto es, también se necesita la ayuda del otro, sobre todo para ser amadores, cuestión que no se realiza en solitario. En este sentido Viladrich ha señalado que entre varón y mujer se engendran mutuamente, lo cual tiene muchas más implicaciones⁷⁰. En segundo lugar, aparece la familia y la procreación con dos matices: multiplicaos, llenad la tierra. En tercer lugar, el domino del mundo, es decir, el perfeccionamiento del cosmos, sacando de él todas sus potencialidades mediante el cuidado y el cultivo del trabajo (Gen 2,7).

Este triple mandato, que es tarea común, supone fecundidad en el campo personal, familiar y social. En ellos se refleja que el ser humano está llamado a ser triádico, es decir, fecundo. Por ello cobra importancia junto a la filiación personal, la paternidad y la maternidad, sólo el varón puede ser padre, sólo la mujer puede ser madre. Y es preciso profundizar en que la paternidad y la maternidad son ante todo una tarea del espíritu, a la que están llamados también y, sobre todo, quienes tiene vocación al celibato apostólico.

Dicho en otras palabras, en el marco de la acción, no sólo son complementarios en el ámbito privado, el de la procreación y la familia, sino en el amplio panorama laboral de dominio del mundo y de construcción de la historia y de la salvación. En palabras del papa Francisco:

La alianza del hombre y de la mujer está llamada a tomar en sus manos la batuta de toda la sociedad. Esta es una invitación a la responsabilidad por el mundo, en la cultura y la política, en el trabajo y en la economía; y también en la Iglesia. No se trata simplemente de la igualdad de oportunidades o del reconocimiento recíproco. Se trata, principalmente, del acuerdo de los hombres y las mujeres sobre el sentido de la vida y sobre el camino de los pueblos. El hombre y la mujer no sólo están llamados a hablarse de amor, sino a *hablarse, con amor, de lo que tienen que hacer, para que la convivencia humana se realice a la luz del amor de Dios por cada criatura*. Hablarse y aliarse, porque ninguno de ellos – ni el hombre solo, ni la mujer sola – es capaz de asumir esta responsabilidad.

Juntos fueron creados, en su bendita diferencia; juntos pecaron, por su presunción de reemplazar a Dios; juntos, con la gracia de Cristo, regresan a la presencia de Dios, para *cumplir con el cuidado del mundo y de la historia que Él les ha confiado*⁷¹.

Varón y mujer son capaces cada uno de hacerlo todo, pero cada uno de un modo diferente. Tanto la familia como la construcción de la historia o la Iglesia no se consiguen con la acción de uno solo de ellos, ya que la fecundidad, en cualquier campo, depende de una acción común, conjunta, donde cada uno aporta su

70 Cfr. la descripción de la capacidad de mutuo engendramiento dentro de las peculiaridades de la condición sexual: apartado 3.2, en B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *La radicalidad de la condición sexual*, en «Acta Philosophica» 25 (2016/II) 207-228.

71 FRANCISCO, *Discurso a la XXIII Asamblea General de la Pontificia Academia de la Vida*, 5 de octubre de 2017, n.1.

acción propia. Esto que es evidente a la hora de procrear es igualmente cierto en el resto de las tareas que suponen innovación.

II. La dignidad humana y los modelos de género

Pasemos ahora a abordar brevemente los modelos de género y su valoración⁷². La categoría de género está presente en el discurso antropológico, social, político y legal contemporáneo. En las últimas décadas se ha integrado en el lenguaje académico, en las normas jurídicas y, desde 1995, en documentos y programas de Naciones Unidas⁷³, se le dedica una disciplina académica y se está introduciendo en el campo educativo.

Sin embargo, “género” es un término polisémico que, desde antiguo, ha designado la diferencia de los sexos o bien la totalidad de la especie humana (el género humano). Asimismo, ha sido empleado en lógica, en filosofía y en lingüística (género masculino, femenino y neutro) o para para apelar a mercancías con similares características. ¿Cuándo se introdujo y qué significado tiene el término género aplicado a la antropología?

1. Los esquemas de sexo-género

Aunque hubo otros atisbos –utilizado en la ciencia médica por John Money desde 1955– desde el punto de vista sociológico y antropológico los esquemas sexo-género fueron presentados por la antropóloga norteamericana Gayle Rubin⁷⁴, para sistematizar la avalancha de datos de distintas ciencias sobre la diferencia varón-mujer. La propuesta fue bien acogida y, a partir de 1975, se utilizaron el sexo para agrupar los conocimientos provenientes de las ciencias experimentales y de género los de las ciencias humanas: psicología, sociología y antropología cultural. La noción de género resultó útil para hacer visible la situación diferencial de las mujeres y constatar que, en los roles femeninos y masculinos existen unos elementos propios de la realidad humana y otros que dependen de las mentalidades y usos sociales.

Por ello, y sin ignorar las confusas relaciones entre sexo y género, en los planteamientos actuales más en boga, donde el género ha fagocitado y anulado al sexo, es preciso afirmar la *legitimidad* y *utilidad* de la noción de género. Frente a la posición de algunos sectores de demonizar el género como defensa de los abusos antropológicos que se quieren justificar con ella, la noción de género, entendida como desarrollo cultural del sexo, señala una realidad no identificable con el sexo, aunque no separada de él, que posibilita un avance cognoscitivo de las dimensiones culturales e históricas de la antropología. Su plena legitimidad se manifiesta cuando en el análisis social contribuye a dar visibilidad a situaciones,

72 Para un estudio pormenorizado y las raíces teóricas en las que se fundamentan cfr. A. APARISI, B. CASTILLA Y M. MIRANDA, *Los discursos sobre Género: algunas influencias en el ordenamiento jurídico español*, ed. Tirant Humanidades, Valencia 2017.

73 Cfr. Discurso de Bella Abzug (3 de abril de 1995, New York), en la reunión preparatoria de la Conferencia de Beijing.

74 G. RUBIN, “The Traffic in Women” en REITER, R. (ed.), *Toward and Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975.

anteriormente ocultas, posibilitando el avance de la justicia social y del respeto a la dignidad de todas las personas.

2. Las relaciones varón-mujer en la historia

Los esquemas sexo-género han resultado una herramienta positiva que permite estudiar las relaciones varón-mujer en el mundo contemporáneo y también a lo largo de la historia de la humanidad. Según la propuesta de María Elósegui⁷⁵, permiten perfilar los principales modelos de dichas relaciones. Entre ellos los que más vigencia han tenido y siguen teniendo son el de la subordinación –llamado patriarcal–, que subrayando la diferencia no respeta la igualdad, y el igualitarista, que subrayando la igualdad anula la diferencia. Esta situación manifiesta la necesidad de construir un nuevo modelo –aún menos vigencia social– que, adaptándose a una antropología realista, respete y potencie conjuntamente la igualdad y la diferencia. En realidad, se pueden focalizar al menos cinco modelos de género que describo brevemente a continuación.

2.1. El modelo de la subordinación

Es el modelo de prácticamente todas las culturas, hasta hace muy poco y que aún continúa vigente en algunas, en las que, como consecuencia del pecado, la mujer ha sido dominada tanto en el ámbito privado como en el ámbito público y considerada inferior. Respondiendo a una cosmovisión teórica androcéntrica, en el acerbo académico se le denomina sistema patriarcal⁷⁶. Según Steven Goldberg por patriarcado se entiende «toda organización política, económica, religiosa o social, que relaciona la idea de autoridad y de liderazgo principalmente con el varón, y en la que el varón desempeña la gran mayoría de los puestos de autoridad y dirección»⁷⁷. Este autor, junto con algún otro, sigue defendiendo todavía que este modo de afrontar la realidad está tan profundamente arraigado en las estructuras de la psicología humana que resulta inevitable.

En el sistema patriarcal subrayando la diferencia no respeta la igualdad. Tiene una concepción negativa de la feminidad, caracterizada, desde Aristóteles, como pasividad e inferioridad. Considera que hay un único modelo humano, que es el masculino, y la feminidad, de segundo rango, no alcanza la altura de la perfección humana. Según esta cosmovisión de la realidad se concibe todo, desde el mundo a la Divinidad, como una unidad monolítica, en cuya cúspide sólo hay lugar para un ser solitario, y el segundo ha de estar necesariamente subordinado.

75 M. ELÓSEGUI, *Diez temas de género*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2011, pp. 49-96.

76 Celia Amorós, Catedrática de Filosofía, ha estudiado el pensamiento filosófico desde la perspectiva de la mujer. Advierte que está teñido de una orientación cultural patriarcal, como se ha venido a llamar la cosmovisión androcéntrica que concibe todo, desde el mundo a la Divinidad, como una unidad monolítica. Sus estudios, desde 1985 a 2005, son una reflexión sobre las luchas de las mujeres por conseguir su reconocimiento, que denomina “teoría feminista” y es una de las principales representantes del llamado feminismo de la igualdad. Su gran preocupación es que se intente construir una ontología de la diferencia fundada en prejuicios culturales y simbólicos que sigan desdibujando la igualdad. Su visión crítica, escéptica y algo amarga, puede provenir de que no tolera la injusticia y, a la vez, no encuentra una salida teórica. Cfr. C. AMORÓS, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991; *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 2007; *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva, 2005.

77 S. GOLDBERG, *La inevitabilidad del patriarcado*, Madrid, Alianza, 1976, p. 31.

Sociológicamente se confunde, entonces, diferencia con desigualdad de oportunidades. Se entiende que el sexo biológico determina el género, es decir, las funciones o roles que la persona debe desempeñar en la sociedad. Por otro lado, ésta se presenta dividida en dos espacios: el público y el privado, teniendo primacía el primero sobre el segundo. La actividad de la mujer se limita al espacio privado –donde también esta subordinada al varón–, fundamentalmente a la crianza de los hijos y a las labores domésticas⁷⁸.

Al varón le corresponde la actividad pública y la formación necesaria para realizarla: la política, la economía, la cultura, la guerra, etc. Los trabajos públicos tienen reconocimiento y remuneración, no así los de la esfera privada, para los que no es necesaria una especial preparación profesional.

2.2. Los movimientos hacia la igualdad

Frente a esta situación, en las culturas de raíces judeo-cristianas, surgieron los movimientos feministas, que han contribuido a reconocer como tal y a mejorar la situación de discriminación de las mujeres. Han logrado cambios sociales positivos, el fundamental: el acceso de las mujeres a la educación superior y a la formación profesional, que les posibilita un adecuado desarrollo de muchos de sus dones. Junto a él, el derecho al voto y a una mayor igualdad en los ámbitos familiar, político, laboral, jurídico, económico, etc. Su perenne valor radica, por ello, en la valiente defensa de la igualdad de derechos entre todos los seres humanos, ya sean varones o mujeres. Se trata de la más importante y valiente defensa de la igualdad de derechos y contribución a la justicia social que se haya dado en la historia.

2.3. El modelo del igualitarismo

En este legítimo marco, debido a las dificultades prácticas y a los condicionamientos culturales a los que se enfrentaban los movimientos anteriores, profundamente enraizados teóricamente, comienza una deriva de la igualdad al igualitarismo que presenta dificultades e incoherencias. La fundamental es que al afirmar la igualdad se termina negando la diferencia entre varón y mujer. De hecho la sociedad únicamente admitía un modelo de comportamiento social reconocido, por lo que, en la implantación de las políticas de igualdad, llevó a las mujeres a imitar al varón, negando su diferencia –sobre todo el matrimonio y la maternidad– por identificarla con la subordinación y como una trampa para poder progresar profesionalmente. Como resultado se termina por admitir como verdadero el mayor error del modelo patriarcal: que la diferencia femenina es sinónima de subordinación.

Existe bastante unanimidad en entender que los presupuestos básicos del modelo igualitarista se encuentran en Simone de Beauvoir (1908-1986)⁷⁹. En su obra *El Segundo Sexo* (1949)⁸⁰, estableció las bases sobre las que posteriormente

78 Cfr. J. BALLESTEROS, “El paso del feminismo de la igualdad al neofeminismo de la complementariedad como respuesta a los retos de la sociedad contemporánea”, en A. APARISI, y J. BALLESTEROS (eds.), *Por un feminismo de la complementariedad: nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, Pamplona, Eunsa, 2002, pp. 15-24.

79 Cfr. M. ELÓSEGUI, *Diez temas de género*, o.c., p. 35.

se construiría una nueva forma de entender la identidad sexual humana⁸¹. Cuando Beauvoir enunció su conocida afirmación «No se nace mujer: se llega a serlo»⁸², que conllevaba el desprecio por la condición femenina, identifica de hecho sexo y género, afirmando que “ser mujer” es un asunto cultural. Cuestión problemática, pues, si todo es cultural, se carece de puntos de referencia para poder juzgar si una situación de hecho es injusta o no, cuando la fuerza de los movimientos feministas era justamente una apuesta por la dignidad y los derechos humanos, humana, que ha de ser respetada por las realizaciones culturales.

2.4. La reivindicación de la diferencia

La praxis igualitaria en el ámbito laboral empezó a manifestar fracturas, al difundirse que, para poder triunfar profesionalmente, la mujer había de renunciar a ser madre y a tener familia. Alrededor de los años 80's del siglo XX, se produjo una crisis de los presupuestos difundidos por el feminismo radical. La negación de todo lo que implicaba un reconocimiento de la identidad femenina, generó una desconfianza y se pasó a una defensa de la diferencia.

Son ilustrativas las dos obras de Betty Friedan, activa promotora de las políticas de igualdad, quien explica sus razones en 1963 criticando *La mística de la feminidad*⁸³ y, veinte años después, advierte que resulta demasiado alto el precio que hay que pagar si el éxito profesional supone renunciar al amor, hijos, familia y hogar. En *La segunda etapa*⁸⁴, constata que si la mística femenina definía a las mujeres sólo como meros seres relacionales –en cuanto esposas, madres y puntales del hogar–, la mística “feminista” afirma a la mujer como ser humano, olvidando la innegable e irrenunciable dimensión relacional y familiar de la persona, lo que viene a ser no tanto un mal menor sino otra trampa –quizá peor que la anterior–, en la que no es posible ser feliz. De aquí la oposición al rechazo de la maternidad –riqueza propia de la mujer–, la libre contracepción y el aborto.

Corresponde a Luce Irigaray, en Francia, la iniciativa del llamado feminismo de la diferencia⁸⁵, que plantea la cuestión de la dualidad⁸⁶. La filosofía de la diferencia se ha cultivado también en Italia, fundamentalmente en torno al círculo de la Librería de Mujeres de Milán, entre las que destacan las contribuciones de Luisa Murano⁸⁷. El enfoque eminentemente político del feminismo radical fue sustituido por un análisis psicológico más atento a los vínculos sociales y culturales que marcan la forma en que las mujeres se relacionan. Esta nueva perspectiva dio lugar al feminismo cultural, que se presenta como la antesala de otra vertiente que, a

80 S. DE BEAUVOIR, *El Segundo Sexo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1962.

81 Cfr. A.M. GONZÁLEZ y V. SEIDLER (eds.), *Gender Identities in a Globalized World*, New York, Humanity Brooks, 2008, p. 17.

82 S. DE BEAUVOIR, *El Segundo Sexo*, t. II, o.c., p. 13.

83 B. FRIEDAN, *La mística de la feminidad*, Madrid, Jucar, 1974.

84 B. FRIEDAN, *La segunda etapa*, Barcelona, Plaza & Janés, 1983.

85 Cfr. L. IRIGARAY, *Éthique de la différence sexuelle*, Editions de Minuit, Paris 1984; *Le Temps de la différence*, Boblio-Essais, Paris 1989; *Yo, tú, nosotras*, Cátedra, Madrid 1992.

86 Cfr. L. IRIGARAY, *Ser dos*, Barcelona, Paidós, 1998.

87 Cfr. L. MURANO, *El orden simbólico de la madre*, Horas y Horas, Madrid 1994.

partir de entonces, comienza a delinearse: los estudios sobre la diferencia”⁸⁸. Son notables la defensa que hacen de la maternidad Rich⁸⁹ o Sylviane Agacinski⁹⁰, polaca afincada y renombrada en Francia.

2.5. La radicalización del género

El feminismo de la diferencia tuvo fuertes críticas por parte del igualitarismo que lo ha tachado de esencialista. Por otra parte, en el feminismo, influyeron las doctrinas marxistas, alimentando la lucha entre los sexos. Sumado esto a la vigencia del modelo único, se propugna quitar a uno para poner al otro, o bien, en el enfoque de leyes como la de violencia de género –en sí mismas necesarias–, se presenta al varón como maltratador nato y a ella siempre como víctima.

Por otra parte, en las últimas décadas, asistimos a una radicalización del género, que ha sustituido completamente al sexo. Se trivializa la diferencia considerándola como una opción libre, en el mejor de los casos, o mejor se pretende anularla, al presentar lo “neutro” como modelo humano. Hoy se habla ya de la diferencia prohibida, una de las tendencias al respecto es la teoría *Queer*, propuesta por Judith Butler, principal teórica de estas posturas.

3. Hacia un nuevo modelo de género

A la vista de lo anterior, se advierte la necesidad de articular –en la teoría y en la práctica– un nuevo modelo de género, de acuerdo con la realidad antropológica, pues en ninguno de los anteriores se ha conseguido conjugar inseparablemente la igualdad y la diferencia, ámbito privado y ámbito público, en complementariedad y corresponsabilidad⁹¹.

Se trata de recoger lo mejor de los movimientos en pro de la igualdad y a favor de la diferencia, fundamentarlo y completarlo. De hecho, de fondo coexisten un feminismo de la igualdad y un feminismo de la diferencia, cada uno con sus pros y sus contras, aparentemente irreconciliables, aunque no tendría por qué ser así. En palabras de Camps, «adherirse al discurso de la diferencia no debería significar dejar de proclamar la igualdad de derechos; y adherirse al discurso de la igualdad, no debería implicar una propuesta de simple imitación y repetición de lo masculino». En este sentido, opina que ha llegado el momento en el que «el discurso de la mujer debería ser no sólo igual al varón, sino original, innovador y distinto con respecto a él». Reconoce que «empeñarse en imitar los papeles masculinos quizá no sea la mejor opción», y propone que la nueva andadura del feminismo debería ser menos reivindicativa y más creativa⁹².

88 S. ÁLVAREZ, “Feminismo liberal, radical y socialista”, en E. BELTRÁN, V. MAQUIEIRA, S. ÁLVAREZ y C. SÁNCHEZ (eds.), *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, 2001, p. 113.

89 Cfr. A. RICH, A., *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, Cátedra, Madrid 1996.

90 Cfr. S. AGACINSKI, *Política de sexos*, Santillana, Madrid 1998.

91 Estudios en esta línea: B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Dignidad Personal y condición sexuada. Un proseguir en antropología*, ed. Tirant Lo Blanch, Valencia 2017; A. APARISI (Coord.), *Persona y Género*, Aranzadi, Pamplona 2011, pp. 423-465.

92 Cfr. V. CAMPS, “El genio de la mujer”, en *Virtudes públicas*, Espasa- Calpe, Madrid 1990, pp. 142-145.

Lo cierto es que no resulta fácil articular teóricamente igualdad y diferencia por la ya señalada falta de pensamiento y de herramientas conceptuales. Tampoco es sólo tarea de las mujeres sino estricta tarea antropológica. Lo que se evidencia cada vez y con mayor frecuencia es una crisis de la masculinidad. Al haber caído los falsos fundamentos en los que se apoyaba, ahora son los varones los que buscan su identidad. Lo cierto es que no sabremos quién es el varón sin saber simultáneamente quién es la mujer. Necesitamos una teoría y una acción conjunta para poder defender la vida, cuidar de las personas y construir la casa común, en complementariedad y corresponsabilidad: una familia con padre y una cultura con madre.

Judaísmo e inclusión: una tensión transitable

Ethel Barylka
Colegio Lauder de Praga

Inicio la presente colaboración con un relato talmúdico en donde se ya muestran los conceptos centrales del judaísmo. Conceptos que servirán para hablar de las mujeres en el judaísmo desde la centralidad de la Torá. Permitidme comenzar, entonces, citando el relato talmúdico aludido en el Tratado de Baba Metzia 59b, según el cual los sabios estaban reunidos estudiando y deliberando acerca de la pureza e impureza de un horno:

¿Qué sucedió en Ajnai?

Durante aquel día, Rabí Eliezer presentó todos los argumentos del mundo, pero ellos [el resto de sus colegas] no los aceptaron.

Rabí Eliezer les dijo:

“Si la halajá es como yo digo, este algarrobo lo demostrará”.
El algarrobo se movió 50 *amot* (unos 25 metros).

Ellos le dijeron:

“Un árbol no nos aporta ninguna evidencia”.

Él volvió a decirles:

“Si la halajá es como yo digo, las aguas del Jordán lo demostrarán”. En aquel momento las aguas del Jordán cambiaron su curso.

Ellos dijeron:

“Las aguas no nos aportan ninguna evidencia”.

Él volvió a decirles:

“Si la halajá es como yo digo, los muros de esta academia lo demostrarán”. Entonces los muros comenzaron a derrumbarse.

Rabí Yehoshúa les dijo:

“Si los sabios discuten por una cuestión de la halajá, ¿qué os importa a vosotros?” Los muros no llegaron a caer por respeto a Rabí Yehoshúa, y tampoco se enderezaron por respeto a Rabí Eliezer.

Éste volvió a decirles:

“Si la halajá es como yo digo, los cielos lo demostrarán”.

Entonces sintieron una voz del cielo que decía:

“¿Qué tenéis en contra de Rabí Eliezer? La halajá es como él dice que es”.

Rabí Yehoshúa se levantó y dijo:

“No está en los cielos” (Dt 30:12). איה מימשב אל

¿Qué significa “no está en los cielos”?

Rabí Jeremías dijo:

“Desde el momento en el que la Torá fue entregada en el monte Sinaí no hacemos caso a ninguna voz que proceda del cielo, ya que está escrito en el Sinaí que se debe seguir a la mayoría” (Ex 23:2).

Pasado un tiempo Rabí Natán se encontró con Eliyahu, el profeta.

Le preguntó:

“¿Qué hizo el Santo -bendito sea en aquel momento?”.

Elías respondió:

“Dios sonrió y dijo: ‘Mis hijos me han derrotado. Mis hijos me han derrotado’.

Este relato, que podría considerarse casi como literatura fantástica, ilustra algunos de los conceptos centrales del judaísmo:

1. La Torá en su eternidad fue entregada para que los hombres vivan en ella; *BAJAI BAHAM*, por tanto, su sentido, significación y relevancia concierne solo a lo humano.
2. El judaísmo presenta un decir diversificado, no monolítico. La pluralidad de voces e interpretaciones es parte intrínseca de su visión teológica en tanto todos los miembros del pueblo, hombres y mujeres, estuvieron presentes en la Revelación y Recepción de la Ley en el Monte Sinaí y fueron y son partícipes de su transmisión.
3. En todo lo que atañe a la Ley, debe de seguirse la opinión de la mayoría, dicen los sabios del Talmud, mucho menos temerosos que nosotros de lo que esto pueda significar.
4. La relación del hombre con Dios es directa y Dios puede permitirse una sonrisa, al mismo tiempo que los hombres podemos permitirnos una protesta.

¿Y por qué comenzar justamente por aquí?

Me ha llamado la atención el nombre del encuentro “Género, Familia y Exclusión Social...”, en el que presento por vez primera esta colaboración. Con este

nombre ¿se está, entonces, queriendo decir que la exclusión es necesaria? ¿se está simplemente señalando un dato de la realidad?

Prefiero hablar de inclusión a pesar de que algunas feministas preferirían que hable de igualdad. Si bien, hacer referencia a la inclusión en el sentido que lo hacemos en el siglo XXI, puede presentar ciertas tensiones al pensamiento tradicional, estoy segura de que esas tensiones son transitables, ya que nada que atañe a lo humano puede quedar fuera del judaísmo. Haré hincapié en lo que respecta al tema de la inclusión de la mujer y para poder hacerlo quiero remarcar algunas premisas fundamentales.

1. La Torá es eterna y como tal debe poder brindar respuestas a las problemáticas y desafíos del siglo XXI al igual que lo hizo para el siglo X. Y el tema de la mujer es un desafío central del siglo XXI.
2. La Torá con sus mandamientos y enseñanzas tienen una finalidad. En el sentido teleológico, las normas fueron otorgadas al pueblo no como un formalismo, sino como el camino que conduce a un objetivo, objetivo que se vincula con la visión mesiánica del judaísmo, y con la misión del hombre de ser parte de este trabajo de Creación trayendo la santidad al mundo, santidad que necesariamente implica moralidad y justicia y no puede estar reñida con ellas. La función de los seres humanos es realizar el Tikún Olam, corregir el mundo, convertirlo en un lugar mejor, ético, justo. No puede hablarse de justicia en un mundo de segregación. Por tal motivo, se esperaría que la profundización creativa emanada de los ideales del judaísmo bíblico llevaría, en algún momento, a las mismas conclusiones que el feminismo, incluso si éste no hubiera existido.
3. La tensión entre judaísmo e inclusión puede ser inevitable, pero transitable. Podemos encontrar el camino hacia una mayor inclusión de la mujer y hasta la igualdad, si nos atrevemos a reconocer aquellos lugares que presentan “minas” que hay que desarmar (valga la imagen bélica y masculina) y si tenemos la valentía y la sinceridad suficientes de hacerlo sin temor.

La historia del pueblo judío ha estado signada por los largos siglos de exilio, en los que el pueblo vivió sobre el territorio de sus textos y al ritmo de su calendario, coordenadas que le permitieron, entre otros elementos, no sólo sobrevivir sino vivir su identidad y su particularidad en un mundo circundante mayoritariamente diferente y muchas veces hostil. Los textos y el tiempo han sido el encuadre de la vida judía.

En este contexto, la mujer ha ocupado un papel particular, excluida de los textos, fue la responsable del tiempo judío, fundamentalmente en la vida íntima de la pareja (pautada por las normas de la pureza ritual) y en el hogar. La “Mujer es la Casa” nos dice el Talmud, en más de una oportunidad. La diferenciación de ámbitos era clara: la mujer adentro, el hombre fuera.

El hombre es responsable del conocimiento y de la erudición; la mujer, de la vida, su ritmo cotidiano, sus festividades y muchos de los aspectos religiosos, y

rituales de la existencia. No en vano el folklore judío marcó la fuerza de la mujer en la toma de decisiones vinculadas a la vida cotidiana y la educación de los hijos.

Si bien la fuente de la que emana y surge la revolución monoteísta judía es la Torá, el desarrollo de la creación, el pensamiento, la legislación y la vida judía a lo largo de los siglos está pautada y signada, hasta el día de hoy, por las páginas del Talmud y sus polémicas. “El judaísmo con una realidad histórica - el judaísmo sin más – es rabínico”¹ dice Levinas, haciendo referencia a la tradición instituida a lo largo de los siglos que marcan las “vías particulares del monoteísmo judío”².

El desarrollo de la tradición oral atraviesa y nutre cada una de las áreas de la creación judía, por lo tanto, dejar a la mujer fuera de esa esfera es dejarla fuera del ámbito judío en todo sentido, “Porque los eventos centrales del pasado judío no son simple memoria, sino memoria viviente y activa que continúa modelando la identidad judía y la auto-percepción. En el judaísmo la memoria no es un don sino una obligación religiosa que recae sobre ambos: Dios e Israel”³, dice Plaskow.

Diariamente recordamos en las plegarias la Salida de Egipto y la Liberación, sin ellas no hay historia nacional, no sólo no hay libertad, sino que no hay entrega de Torá. Pero esta memoria no es historiográfica sino midráshica, interpretativa, exegetica, y es a través de ella que va gestando y definiendo el judaísmo en su devenir, así como el discurso de género y el lugar de la mujer. Por eso la memoria es viviente y, de alguna manera, marca y determina. Y si ya los sabios del Talmud y posteriormente Maimónides establecieron que “Habló la Torá en el lenguaje de los hombres” refiriéndose al lenguaje humano, y sobre todo a los antropomorfismos de la imagen de Dios, hoy podríamos agregar - “el lenguaje de los hombres y no el de las mujeres”.

Hoy, después de 50 años del comienzo de la gran revolución silenciosa de la mujer observante judía, podemos decir que el estudio tradicional del judaísmo es conquistado diariamente por miles de mujeres después de siglos de exclusión. La mujer erudita judía comienza a incorporarse, no sin trabajo, al ámbito, por un lado, del diálogo jurídico – normativo (halájico), y por el otro, al de la creación interpretativa. Ambas áreas, vedadas a la mujer durante siglos, se van haciendo permeables a la incorporación de la mujer, tal vez más lentamente de lo que querríamos.

Las puertas de la interpretación y la exégesis y la incorporación de la voz femenina en ellas se van abriendo lentamente, sumando una vuelta más a la espiral interpretativa y modificando tanto el lugar de la mujer y su propia autopercepción, como la imagen misma de Dios y el discurso acerca de Dios. Pero, al ser el

1 Levinas Emmanuel, “Más allá de lo Patético”, en *Difícil Libertad – Ensayos sobre el judaísmo*, pág., 94, Ed. Lilmod, Bs.As. 2005, Ed. Fineo, México, 2006.

2 Levinas Emmanuel, “Una religión de adultos”, en *Difícil Libertad – Ensayos sobre el judaísmo*, pág., 32, Ed. Caparrós, Madrid, 2004.

3 Plaskow Judith, “Feminist Theology”, en *The Encyclopedia of Jewish Women* (3 de diciembre de 2019) <https://jwa.org/encyclopedia/article/feminist-theology> (La traducción es propia).

judaísmo un sistema normativo que implica una práctica más que un dogma, la incorporación de esa voz no responde sólo a una necesidad espiritual de orden de la fe interna y la visión de la divinidad en el sentido abstracto, sino que exige y demanda la inclusión de la experiencia vital de la mujer en la experiencia religiosa. No un mero asunto cosmético y organizativo funcional, sin duda necesario, sino un hablar y decir a partir de la experiencia de la mujer.

Cuando el padre está presente en la sinagoga, el día que el varón asume su compromiso de pertenencia con el judaísmo a los 13 años, bendice a Dios por haberlo liberado de la responsabilidad de las transgresiones de su hijo porque ahora ya es mayor de edad. Ese texto está incluido en el devocionario. ¿Qué bendice la mujer?, ¿está su experiencia maternal incluida? Y de hacerlo ¿cómo sería?

La mujer bendice después del parto por haber atravesado el peligro que éste implica, la misma bendición que cualquiera bendice, ya sea hombre o mujer, después haber tenido un accidente automovilístico o una intervención quirúrgica; ¿escribiría una mujer otra bendición y ésta podría ser incorporada?

La respuesta es compleja. Comienzan a gestarse textos en ese sentido, por ejemplo, el rezo por el alma de las mujeres víctimas de feminicidio o la bendición por la primera menstruación. La pregunta es cuándo estos textos entrarán a los devocionarios y cuándo el liderazgo rabínico masculino invitará a las mujeres a incluirse; ¿abrirá la puerta sin que esto implique una permanente lucha por ganar espacio?

En nuestros días se construye, no sin dificultades, una teología de la que la mujer es parte tanto como sujeto que reflexiona acerca de Dios como a través del develamiento de sus facetas femeninas. Toda la educación de la mujer judía implicaba la absorción de un discurso patriarcal en todos los ámbitos. En hebreo, utilizamos la expresión *"guirsa de Yankuta"* que podríamos traducir como aquello que se mamó desde el inicio y aquello que se mama, paradójicamente era y es un discurso patriarcal que recibió la exaltación de los maestros y padres y también la aceptación y la aclamación de las madres e iba marcando surco.

Como vimos, la recuperación de las imágenes femeninas de Dios son parte de este proceso, pero no sólo ello. Así, el Dios Madre que porta al pueblo en su seno debería ser develado, dice Moisés, pero aun así seguimos pensando en un Dios Varón: "¿Acaso concebí yo a todo este pueblo? ¿Soy yo quien los ha dado a luz, para que me digas: '¿Llévalos en tu seno, tal como el que hace de nodriza lleva al niño de pecho', al suelo acerca del cual juraste a sus antepasados?" (Nm 11, 12).

El reclamo de Moshé no sólo manifiesta la naturaleza femenina de Dios que da a luz, sino que pone de relieve que él, como humano, no puede ponerse en ese lugar. Sólo Dios es capaz de ser femenino y masculino a la vez o en el eje femenino-masculino; Dios puede ubicarse en cualquiera de sus puntos.

El desafío actual demanda la búsqueda de un saber y un hablar nuevos y diferentes acerca de Dios en sí. Busca cambiar el uso del lenguaje, modificar el pensamiento, mientras trata de crear una teología femenina o una filosofía propia a partir de un discurso que pueda ser compartido en su totalidad por el otro género.

Las Escrituras nos presentan a profetizas como Miriam, Hulda, Janá, Avigail y Ester, y juezas como Devorá, y mujeres valientes como Tamar o Ruth. En definitiva, y dado el carácter de diversidad que tiene el texto de la Torá y más aún el talmúdico y la jurisprudencia judía posterior, es casi imposible señalar una visión única acerca de la mujer, encontrándonos desde posturas misóginas hasta apologéticas, pasando por visiones de segregación y hasta perspectivas de igualdad.

Hagamos un poco de historia. En la sociedad patriarcal judía, el lugar de la mujer, en ciertos aspectos, gozó de ventaja en relación a otras culturas y civilizaciones: El divorcio fue permitido desde siempre, aun cuando podemos señalar ciertas áreas de desigualdad y desequilibrio que le otorgan al hombre la primacía en esta situación conflictiva. El contrato matrimonial que establece la indemnización de la mujer en caso de divorcio data del siglo II e. c. Y los decretos de Rabenu Gershom, en el año 1000, establecen la imposibilidad de divorciar a la mujer contra su voluntad y la prohibición de la poligamia en el mundo ashkenazí.

El concepto de "*Ishá Jashuvá*", mujer importante, es conocido ya por los textos talmúdicos del siglo III y IV, haciendo referencia a la mujer económicamente independiente de su marido y otorgándole ciertas prerrogativas derivadas de su status, tanto en el ámbito del manejo del hogar y los bienes como en el ámbito ritual. La "mujer importante", por ejemplo, puede reclinarse en la mesa del Seder al igual que el hombre, ya que el reclinarse es símbolo de libertad y ella es libre.

El hecho que la exégesis haya tenido necesidad de remarcar, ya en un período muy temprano, hechos tales como el que la mujer estuvo presente en la recepción de la Torá en el Sinaí deja constancia de que existían voces que sostenían lo contrario. El versículo de Shemot –Éxodo– 19,3 "Y Moisés subió a encontrarse con Dios; y el Señor lo llamó desde el monte, diciendo: Así dirás a la Casa de Jacob, y denunciarás a los hijos de Israel", es interpretado de manera tal que quede clara la inclusión de la mujer:

Así dirás a la Casa de Jacob

Éstas son las mujeres. Significa que se está dirigiendo a las mujeres.
dirás es un lenguaje suave, di los títulos a las mujeres

y anunciarás a los Hijos de Israel

Éstos son los varones.
sé detallado con ellos y diles...

(Mejilta de Rabi Ishmael, Itro, segundo parashá)

¿Por qué los exegetas habrían tenido necesidad de explicar este versículo de tal manera? Teniendo en cuenta el versículo 15 del mismo capítulo, "Y dijo al pueblo:

Estad preparados para el tercer día; no os acerquéis a mujer”, hubo quienes quisieron interpretar que la mujer no estaba allí, como muchas otras veces, se había quedado en casa o la habían dejado. No en vano Judith Plaskow (de las más destacadas feministas judías) llamó a su libro fundamental *Standing again at Sinai*.

Sin embargo, si leyéramos este mismo versículo, desde una óptica femenina inclusiva, como lo hizo la profesora Hana Safrai, llegaremos a una conclusión exactamente opuesta: La orden de esperar tres días separados es porque la purificación de la mujer puede realizarse 72 horas después de haber tenido relaciones íntimas, por lo tanto, ¡es la intención de Dios que la mujer puede estar presente y no lo contrario!

La importancia de dejar claro que la mujer estuvo presente en ese momento fundacional del judaísmo es vital para toda la trayectoria histórica. El judaísmo se enfrenta al gran desafío de la inclusión de la mujer en la medida en que hablamos de un intento de ampliación del espectro a partir de la propia normatividad judía. Hacerlo fuera de la normatividad es fácil y no debería presentar mayores problemas.

El primer momento estuvo pautado por la comprensión de la necesidad de la incorporación de la mujer al estudio y al conocimiento judíos. En un mundo donde la mujer comenzó a acceder al conocimiento de todo tipo, donde puede ser médica, jueza o astronauta, el liderazgo judío, históricamente sustentado en el conocimiento, continuaba vedado para la mujer judía que no tenía acceso al conocimiento tradicional judío. El versículo “Y las enseñaréis a vuestros hijos”, que fue leído durante siglos como “a vuestros hijos y no a vuestras hijas”, fue cuestionado desde los cimientos. Si no el versículo, sí su interpretación.

Al decir conocimiento tradicional no me refiero sólo a los contenidos que también podrían ser sujetos a un estudio académico, sino a los contenidos y las formas tradicionales del estudio tal como son conocidas en el mundo rabínico. Dice el rabino Liechtenstein, fallecido recientemente:

A mi criterio, se necesita y es deseable, y no sólo posible, brindar educación intensiva a las jóvenes también en lo referente al estudio de la Torá oral. Ya sea por el argumento de que las mujeres se dedican hoy a todas las profesiones, ¿por qué serán discriminadas justamente en lo que respecta a la Torá? O, ya sea por el argumento del Jafetz Jaim que, si Maimónides dice que hay que enseñarle los principios del judaísmo al prosélito en el proceso de conversión, por supuesto, más aún a aquella persona que nace en el seno del judaísmo. Es decir, es obvio que hay que dar a la joven judía educación y conocimientos que le permitan una fe arraigada y fuerte y una posición de respeto frente a la realidad. Las jóvenes reciben hoy una amplia formación general y algunas llegan a las universidades y allí, y no sólo allí, establecen contacto con otras visiones de mundo, por lo que el conocimiento y los valores de la Torá les son muy necesarios.⁴

4 Lichtenstein, *Haisha ve Jinujá*, pag 158- 159

Pero más aún:

A mi criterio, lo que la mujer necesita para su preparación práctica en la Torá es mucho más de lo que se le enseña hoy. Hay que reforzar el estudio para la mujer, cuantitativa y cualitativamente, enseñando todas las áreas de la Torá... Y la mujer como educadora de la generación futura necesita tener lo que transmitir tanto en conocimientos como en su vínculo espiritual, que desee transmitir la tradición. Por lo tanto, se debe ahondar el estudio porque así se profundiza también la relación espiritual y su involucramiento. Y cuando se estudia algo bien, se profundiza el vínculo... Y cuando se enseña, hay que hacerlo con profundidad... No se puede estudiar superficialmente, o se estudia o no se estudia.⁵

El estudio conlleva necesariamente a tres grandes áreas de acción: 1) la reivindicación del derecho de la mujer a la incorporación en cargos públicos de la sociedad judía, por un lado; 2) la necesidad de la modificación de la esfera ritual y sinagogal, por el otro; 3) y, finalmente, la creación de una nueva teología femenina judía de la cual ya hemos hablado.

En cuanto a la primera área, los avances han sido sumamente significativos, sobre todo en el Estado de Israel y en la comunidad judía de los EEUU, los dos centros judíos más vitales y más grandes demográficamente.

La mujer ha accedido, mediante el estudio, a funciones impensables hace 20 años, hoy tenemos abogadas rabínicas que pueden representar a su cliente ante la corte rabínica y que han ampliado el espectro de comunicación y sacado a la luz con valentía los temas relacionados a la desigualdad en el divorcio, la necesidad de incluir el maltrato y la violencia intrafamiliar como causales de divorcio, y esto basándose en el reflujo de determinaciones jurídicas existentes aún en la Edad Media, pero que muchas veces eran obviadas por las cortes, movidas por otra clase de intereses o visiones.

El estudio de la jurisprudencia exhaustiva ha permitido encontrar antecedentes invalores que hoy pueden aplicarse. De las abogadas pasamos a las consejeras halájicas (función que hasta hace poco era vedada a la mujer incluyendo en temas estrictamente femeninos) y de ellas al nombramiento reciente de rabinas ortodoxas. Si bien esto no es un fenómeno masivo, implica un cambio fundamental en el ámbito de la ortodoxia moderna y una osadía que hasta ahora no se había visto por parte de algunos líderes rabínicos. El camino está marcado, por lo que no me resta más que ser optimista, aun si cada acción implica una reacción.

Los grandes desafíos que aún quedan pendientes, a mi criterio, corresponden uno a la esfera sinagoga y ritual y el otro al área de la creación, la interpretación y el registro de la experiencia de la mujer y su vínculo con Dios.

En el ámbito ritual, podemos señalar algunos avances en el área privada del hogar donde las conductas se pautan entre los miembros de la pareja, permitiendo

5 Lichtenstein , *Haisha ve Jinujá*, pag 158- 159

en muchos casos, una mayor inclusión de la mujer y su participación activa en ciertos rituales históricamente conducidos por los hombres, como la bendición del vino, o del pan o la oración de gracias después de la comida, por mencionar algunos. Otro aspecto interesante, que también acontece en la privacidad, es la asunción del compromiso del cumplimiento de ciertos preceptos, de los cuales la mujer ha sido exceptuada por los doctores de la Ley. Así, la mujer deseosa de ampliar su experiencia religiosa y su vínculo con Dios decide cumplir con ciertos mandatos, de los cuales ella está exenta y no los tiene prohibidos. La sutileza es importante ya que la tradición popular marca como prohibidas, cuando se trata de la mujer, las normas y costumbres no obligadas. Exención no es prohibición sostendrá esta línea de acción ampliando la arena de la participación religiosa dentro de la propia normatividad y encontrando sustento en ejemplos del pasado. El caso más conocido es el de los *tefilín* -las filacterias- que recaen en la categoría de mandatos dependientes del tiempo, del cual la mujer está exenta, pero se tienen registros de mujeres que las usaban en el periodo talmúdico y también en el medieval, interpretando el hecho, tal como señalamos, no como una prohibición sino como una exención.

Sin embargo, en el área pública, la remodelación del espacio sinagogal continúa siendo la asignatura pendiente; hablo de remodelación porque muchas veces tiene que ver con la arquitectura misma del espacio sinagogal, diseñado de tal modo que la mujer es segregada dejándola relegada a un plano periférico. Esto, sumado a un discurso netamente masculino en el ámbito de la plegaria y al hecho de que el quórum religioso sea establecido por diez hombres, hace que gran parte de las mujeres judías terminen apartándose de la vida sinagogal, renunciando, en el mejor de los casos, a ese espacio y, en el peor, alejándose del judaísmo en su totalidad. Dejar fuera al 50 por ciento del pueblo es algo que el judaísmo no debería permitirse si quiere continuar vivo.

El área sinagogal linda, en gran medida, con lo relacionado al registro de la experiencia espiritual de la mujer que ha quedado silenciado a lo largo de los siglos.

Las plegarias incorporadas a lo largo de los siglos al devocionario y otros textos nos hablan con voz de hombre, más aún con metáforas de hombres. El hombre es el estudioso, la Torá es femenina, y el vínculo entre ambos es un vínculo cuasi erótico. “Qué haré si mi alma desea la Torá”, dice Ben Azay en la Toseftá del Tratado Talmúdico de Yevamot cuando sus colegas le reclaman el no haberse casado. El deseo está puesto en la Torá a tal punto que impide derivar la libido hacia otra cosa que no sea el estudio. Ante esta imagen, ¿qué siente una mujer? ¿Cómo se manifiesta su deseo? O, ¿será que la mujer no tiene deseo?

Para terminar, volvamos a Dios:

La posibilidad de un pensamiento y un lenguaje femeninos acerca de Dios no es solo una cuestión de moda, tendencias o lingüística, sino que implica la posibilidad de pensar en Dios de modo tal que también la mujer en su propio ser y en su

existencia diaria pueda ser parte de ese pensar y ese sentir. Un Dios en el que más allá de las facetas de la fuerza, el juicio, la exigencia del cumplimiento del mandato, da paso a la ternura, a la contención, el sostén, el acunar y al arrullo, a la justicia y no únicamente al juicio, al dolor y la ira, la venganza y el enojo. Un Dios que nutre y no solo norma. El Dios de Janá que escucha su plegaria.

El Dios de los Ejércitos es también Dios Madre y Nutriente. El Dios Celoso, y el Dios de Nuestros Padres Abraham, Itzjak y Yaakov, es también el Dios Misericordioso y Compasivo, Hamerajem, de la palabra hebrea Rejem, útero, es también el Dios de Nuestras Madres, Sara, Rivká, Rajel y Leá. Es el Dios del amor incondicional, de la madre que lleva en su seno a los hijos. Es el Dios que en el desierto provee al pueblo de alimento, de agua, de vestimenta, cargándolo cuarenta años en su seno, hasta hacerlo entrar en la Tierra Prometida, hasta hacerlo salir del útero-desierto.

Dios pensado por la mujer no es solo el Dios de las Alturas y los Cielos, sino también Uno que está en la tierra, que nutre, fecunda y da vida.

Dios pensado por la mujer es la otredad en sí misma. Al ser el Otro por antonomasia, *nos permite entrar en el conocimiento de sí mismo*. Es un espejo donde se refleja lo humano. Una aspiración y no únicamente una exigencia. Un desafío, y no solo un mandamiento.⁶

El tema no es por tanto la mujer sino los hombres y mujeres en su totalidad. El desafío de traer la santidad al mundo y dotarlo de un sentido ético y moral debe involucrar a todos los miembros del pueblo, hombres y mujeres por igual. La voz de la mujer es indispensable en el mundo de hoy, pero el camino habrá que recorrerlo juntos tal como lo dijera el profeta Jeremías 33:10-11:

En este lugar, del cual decís vosotros: ‘Es una desolación, sin hombres y sin animales’, en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén que están desoladas, sin hombres, sin habitantes y sin animales, se oirá de nuevo voz de gozo y voz de alegría, la voz del novio y la voz de la novia, la voz de los que dicen: Dad gracias al Señor, porque el Señor es bueno, porque para siempre es su misericordia.

La voz de novio y la voz de la novia, el hombre y la mujer, ambas voces son necesarias para la creación de la armonía.

6 Judaísmo en Femenino, Ethel Barylka, Ed. Nagrella, 2017.

Marriage as an Ascetic Practice for Same -and Opposite- Sex Couples¹

Eugene F. Rogers, Jr.
University of North Carolina at Greensboro

This paper began in 2008, when the House of Bishops of the Episcopal Church in the United States commissioned a group of eight academic theologians to write a “Theology of Same-Gender Couples.” You won’t be surprised to hear that from the eight academic/theologians, divided into conservatives and liberals came out two different reports. Conservatives and liberals agreed that the question was about marriage. This paper abridges and updates my contribution to that report. It makes an argument from the rite for opposite-sex couples, for why the traditional rite should extend also to same-sex couples. It is an argument of the form *lex orandi lex credendi*, the rule of liturgy or public prayer is the rule of faith. The bishops took no action on our paper, although this remains the opinion of a theologian. In 2012 the Episcopal Church did as the paper suggests: it opened the right of marriage to same-sex couples. Perhaps not this argument but something like this argument worked.

I thought of revising this argument in terms of the Mexican Catholic rite. I am neither a Mexican Catholic nor a scholar of Mexican Catholicism. You will be able to see the problems and parallels better than I do. Thus, I decided against ventriloquizing your tradition. The Western marriage rites for opposite-sex couples remain similar, much of the argument may transfer. I leave to you the qualifications and concessions of a parallel Mexican Catholic account.

¹ This lecture abridges and updates material originated by Rogers and first published in Good, Jenkins, Kittredge, and Rogers 2011. (Authors appeared alphabetically.) The material I originated also benefited from reading and conversation among the co-authors and from the facilitator, Ellen Charry, and authors of an alternative account (John Goldingay, Grant LeMarquand, George Sumner, and Daniel Westburg) who offered improvements to an account they did not share. This material will appear in the *Blackwell Encyclopedia of Religious Ethics* by permission of the co-authors and the “Anglican Theological Review”. The original assignment came from the House of Bishops of the Episcopal Church in the United States.

1. The vows of the rite present marriage as an ascetic discipline for sanctification

"For better for worse, for richer for poorer, in sickness and in health, till death do us part." The vows make marriage an ascetic discipline, a school for virtue, a means of sanctification. Marriage takes desire and turns it into devotion. Whether the dirty diapers come from small children, incontinent in-laws or aged partners, there is enough to go around. What begins in *eros* ends, if it lasts, in *agape*. Marriage is not so much about satisfaction as it is about sanctification and no conservative has ever seriously argued that same-sex couples need sanctification any less than opposite-sex couples. Marriage sweeps us up into this great gamble that God can prepare us for life with God by binding us for life to each other.

Paul Evdokimov (1985) makes the crude but salient typology: Catholics tie marriage to procreation and Protestants to the control of lust. While the Eastern Orthodox tie marriage to training in virtue or sanctification. Russian theologians even see marriage and monasticism as two forms of the *same* discipline. Both vowed relationships that hope to bear us into God by teaching us to bear with one another. The Orthodox call weddings "crownings" after their most dramatic feature: the placing of laurel or iron crowns on the heads of the newly-weds. They interpret them as crowns of martyrdom, the one of those who undertake a discipline. The advantage of this third approach is that "it easily accommodates the other two (procreation and lust-control) and orients both towards a spiritual goal: growth into God. Traditional goods of marriage — children and faithfulness— make more sense within this sacramental context" (Jenkins and Kittredge 2011). "A couple's growth into God", they continue, "prompts them to welcome children and to practice faithfulness." Marriage becomes a means by which God may bring a couple to God's own self by exposing them to each other. That they may grow into the love of God, by practicing the love of nearest neighbor.

"This account of marriage," Jenkins and Kittredge point out (2011) "does not minimize procreation and chastity but follows traditional marriage rites in upholding the context of those gifts". "The union of Christ and his Church" (BCP, 423; Eph. 5:32) by which "God was reconciling the world to himself" (2 Cor. 5:19). This is not a new theology of marriage but extends one that Orthodoxy never lost. In which traditional marriage prayers and vows are still implied. A *lex orandi* argument comes from the *Book of Common Prayer* of the US Episcopal Church. It avoids appeals to autonomy, individualism or personal experience. It arises from the marriage prayer of the Church. Can witnesses credit what they pray in the marriage rite (taking the whole rite as a form of prayer)? For example, they ask God to "make [the spouses'] life together a sign of Christ's love to this sinful and broken world. That unity may overcome estrangement, forgiveness, heal guilt, and joy conquer despair" (BCP, 429). Does the prayer make sense for two women or two men? Do same-sex couples also fit the marriage vows? Can God prepare them too for a life with Godself, by binding them for life to each other?

"For better for worse, for richer for poorer, in sickness and in health, to love and to cherish, till death do us part" (BCP 1928, 301). The vows mark marriage

with no privilege for spiritual heroes, for the adept or the perfect. To heroes, Paul commends celibacy (1 Cor. 7:9). Marriage, like Eucharist, provides medicine “not for the well but for the sick” (Mk. 2:17). “For those who would follow Christ to be perfected in weakness for love of another” (2 Cor. 12:9). The prayers of the church identify marriage as a discipline for sinners: “Give them grace, when they hurt each other, to recognize and acknowledge their fault” (BCP, 429). The discipline of marriage relies on the difficulty of living with one another “in prosperity and adversity” in order not to avoid but precisely to *expose* our faults. In order to heal them. Nor does “when they hurt each other” confine itself to minor slights. Since the acknowledgment of hurt, the confession of sin, nourishes Christian growth and sacrament, the next prayer sets their discipline in the largest theater: “Make their life together a sign of Christ’s love to this sinful and broken world” (BCP, 429). The vows signal no privilege or right. They do not take sexuality as a need to be satisfied. Rather they expect the promises of Hosea and Jeremiah to come true, that God will heal our waywardness and teach us to love (Hos. 14:4; Jer. 3:22).

“To love and to cherish”: the vows offer a means by which God may turn *eros* into charity. Not all marriages begin in *eros*, but it would be an odd account of marriage to ignore it. Patristic and medieval commentaries on the *Song of Songs* taught the Church to see in *eros* the hope for *agape* (for example, Gregory of Nyssa’s *Homily 13*). The vows do not turn *eros* into charity by relying on our self-control. That would be a plan designed to fail. Self-control is something you would hardly expect to come from *eros*. Willingly, Paul commends marriage “if they *lack* self-control.” Marriage so often begins in *eros*, with its *abandonment* of self-control, that the rite names *not* all the things that humans can muster *against eros*: The rite invokes the very things that might defeat it: “for worse,” “for poorer,” “in sickness,” “till death.” Marriage relies not on self-satisfaction or self-expression, much less on titanic self-control: it relies, instead, on self-dispossession and self-donation. It is “the daily version,” as Jenkins wrote (2011), “of finding one’s life by losing it, and it encompasses all the daily practices of lives lived in covenanted closeness: laboring to provide for one another and to support family, organizing a household and its daily table, maintaining and sharing property, caring for another in sickness and finally into death. The Christian covenant of charity challenges and heals just such distortions of self-giving.” If it begins in the self-dispossession of *eros*, it ends in self-abandonment to God. It turns into victory not our attempts at self-possession but our self-abandonment, on the path of Christ’s self-giving. It begins in mutual self-donation to the other and ends in mutual self-donation to God.

2. How can sanctification apply to same -and opposite- sex couples?

Complementarity theories of marriage stress “difference.” If difference covers more than body-shape, which differences matter? God intends difference for blessing.²

2 Gen. 22:18; *STI*.47.1: “Hence we must say that the distinction and multitude of things come from the intention of the first agent, who is God. For He brought things into being in order that His goodness might be communicated

Under conditions of sin, human beings turn difference into curse. There is enough difference to go around. The question is, *which differences are a blessing?* The differences that lead to moral growth on the pattern of the incarnation are those, as Gregory Nazianzen says (*Oration* 14.7), that “*turn our limits to our good.*” The differences that turn our limits to our good are those that *cause us to need one another*, since love can exist only as relationally possessed. We need each other because we both yearn for and challenge one another. It is difference, as needed, that excites longing. Same-sex couples are no strangers to that. Rather, they encounter yearning and challenge of the deepest, most heart-felt, most life-changing sort from someone of the *apposite*, not the *opposite* sex.

If I am in a same-sex couple, my spouse is the one who most *differs* from me in the morally significant sense. The one who makes me most vulnerable, the one who most escapes my control, the one who brings me to give myself, the one who challenges me, the one who confronts and stands over against me because, with that one, I disarm and donate myself. That one inspires and requires me to live out the relation of Christ with his bride. With whom in mutual self-donation I undertake the ascetic discipline of “for richer for poorer, in sickness and in health, for better for worse, till death do us part.”

It is this marriage that the one that makes the difference, the difference God intended, the difference that blesses, the difference that makes us different, that opens us up to challenge and change. The difference that marriage makes is the differentiation of the Spirit, by which the Spirit drives *eros* to sacrifice, as it drove Jesus for love’s sake. On this view, the Church should call to same-sex marriage those for whom someone of the same sex makes the moral difference. The Church should call to same or opposite-sex marriage those who need sanctification. The Church should call to same or opposite-sex marriage those whose witness it desires to the love of God for the Church.

The mystery of Genesis 1 is that I am made in the image of another not my own. Creaturehood destines me to find my greatest good in one beyond my control, God. But the human other whom I love is another mystery beyond my control. God is a mystery, as a good too great for me to grasp, and I am a mystery to myself, as having my true good there. Genesis 1 portrays sexuality as reflecting or imaging this mystery: in the image of this mystery God created the human being; male and female God created them (Gen. 1:26).

Real desire, therefore, does not satisfy the ego, but loses it in self-donation. Too many gay and lesbian people have tried opposite-sex marriages to gratify their egos and gain self-control. Only in same-sex marriages can they undergo real self-abandonment because they undertake real self-donation to the other. Discipline hardly works without yearning; all creation waits “with eager longing” (Rom 8:19).

to creatures, and be represented by them; and because His goodness could not be adequately represented by one creature alone, He produced many and diverse creatures, that what was wanting to one in the representation of the divine goodness might be supplied by another. For goodness, which in God is simple and uniform, in creatures is manifold and divided and hence the whole universe together participates the divine goodness more perfectly, and represents it better than any single creature whatever.’

Sometimes we hear that same-sex couples should deny themselves and take up the cross. That misunderstands what Jesus did. With great longing, Jesus so loves the world, that he gives his life (Jn. 3:16). Jesus did not go to the cross by *denying* what he longed for: Jesus went to the cross by *following* his desire, because his love was for his bride. Jesus went to the cross by following his yearning, because he yearned for God. That is why marriage imitates the wedding of the Lamb, and initiates desire into charity: it practices the self-giving of a whole life to another. That is why Jesus prefers those whose desires run hot (Rev. 3:15) and avoids those whose desires grow cold (Mt. 24:12).

3. Marriage rites follow Ephesians 5, where marriage embodies the two great commandments, signifying love of God and practicing love of neighbor.

The marriage preface puts the discipline of the vows into a christological context and tells us straightforwardly what marriage means. Marriage “signifies the mystery of the union between Christ and his Church” (BCP 423). Referring to the miracle of the wine at Cana, the rite looks forward to Christ’s own marital donation of his body at the Last Supper when he says “This is my body, given for you.” According to Catholic sacramentologist Bernard Cook, and based on the nuptial theology of John Paul II, those words of institution constitute Christ’s *marital* vow by which he donates himself in his body to humanity. As the Wesley hymn explains: “The Church’s one foundation/ Is Jesus Christ her Lord/ . . . From heaven he came and sought her/ To be his holy *bride*;/ With his own blood he bought her./ And for her life he died.” (Note that the hymn reverses patriarchal power relations: the man dies for the woman.) Thus the *Book of Common Prayer* constructs marriage as a means of grace for sinners not just individually but for the whole church. “The idea that marriage could work sanctification is hardly evident by nature,” as Jenkins points out (2011); “it is a reality of the incarnation, by which the church hopes for its *own* salvation.”

Although Jesus quotes Genesis 1 in talking about divorce, neither Jesus nor Paul quotes the phrase “be fruitful and multiply.” Some traditional exegesis, noticing that feature of Paul’s quotations, argues that Paul associates that passage with what humans share with animals (procreation), rather than with what makes marriage. “The command ‘be fruitful and multiply,’ addressed alike to the animal world and the human being as ‘male and female,’ has caused western theologians completely to lose sight of the fundamental fact that the institutional word of marriage [the “one flesh” passage], addressed to the *human being* as man-woman *above the animal plane*, does not even mention procreation. It speaks of the ‘solitude’ of the nuptial communion (Gen. 2:18-24)” (Evdokimov 1985, 22) Likewise, Chrysostom (2002, 89-90) observes that the command “be fruitful and multiply” does not end there, but states a goal: “and fill the earth.” The earth, he says, is full. The command, in the perfect tense, has been fulfilled. That was in the fourth century.

Ephesians, chapter 5, summarize this line of thought as follows. Marriage begins in *eros*, and ends in *caritas*. *Eros* refers to the “one flesh” for which one leaves father and mother (Eph. 5:31). *Caritas* refers to loving the other as one loves oneself (v. 32). Marriage thus converts *eros* into the two great commandments about the love of God and neighbor. It testifies to the love of God by signifying Christ and the church. It demonstrates the love of neighbor by enacting it toward the spouse. Marriage models Christ and the church, Ephesians suggests, not as a “state,” but as a *school for virtue*. Same-sex and opposite-sex couples can both witness to the love of Christ for the church, and they both need practice in love of neighbor.

The *Book of Common Prayer* follows the interpretation of Genesis in Ephesians 5, where marriage bears witness to both of the great commandments: It signifies the love of God, and it teaches love of neighbor. In turn, how and to whom the church offers marriage shows the great commandments’ scope. Ephesians denies, therefore, that the model of Christ and the church could be the man and the woman standing before the altar in static tableau. Rather, modeling Christ and the church is a *moral* matter; an *activity*, a discipline or discipleship; it requires the couple to *practice* the love of the neighbor as oneself (5:32). Love is to be practiced, not every now and then, but every day: not at a distance, but in the closest quarters.

The typology of “Christ and the church” does not reduce to male-female complementarity, even if it uses gendered language. Men have always represented the bride of Christ as members of the church. Women have always represented the priesthood of Christ as believers (1 Pet. 2:5-9, Heb. 4:14-16, Rev. 1:5-6). In Protestant churches that retain apostolic succession, as in England and Sweden, they have recently begun to represent the priesthood of Christ as ordained. Members of either gender may serve as a sign or represent a “type.” A “type,” in Greek, is a sign of something else. Ephesians is not saying that we should take our understanding of Christ and the church from how our marriages work. It says that we should understand marriage from Christ and the church. Marriage forms do not limit the love of Christ for the church, but that love gives marriage more to mean. The church, traditionally gendered female as Christ’s bride, embraces women and men. “The body of Christ,” while gendered male as a human being, is gendered female as the church. Such shifts remind us why Ephesians calls marriage a *mysterion* and treats it as a sign. It points beyond itself. Types do not limit representation: they open it to God’s work. That is why Paul, even if he could not have imagined same-sex marriage, restricts his advice on *who* should marry to the practical: “It is better to marry than to burn” (1 Cor. 7:9). He does not advise Christians to pair up male and female, in order to represent Christ and the church: he advises celibacy and marriage “if your passions are strong” (1 Cor. 7:36). Thus, both same -and opposite- sex marriage may represent the marriage of Christ and the church, because Christ is the spouse of all believers.

4. Sexual orientation is a christological condition.

A “christological condition” constructs sexual orientation as a more or less settled tendency by which Christ orients embodied desire toward himself, by orienting it toward another human being, taking up the body into the fulfillment of the commandments to love God and neighbor. In marriage we grow into wholehearted love of God, by practicing the love of nearest neighbor.

What is a sexual orientation? It is an orientation of desire. Since Christ “satisfies the desire of every living thing” (Ps. 145:16), a sexual orientation, theologically speaking, must be this: a more or less settled tendency by which Christ orients desire toward himself, through the desire for another human being. Stated another way, Christ, as God, is nearer to every creature than the creature is to itself. A sexual orientation is a way, a *tropos*, a turning-toward, in which the creature follows Christ to come as near to another person as a *creature* can come. Orienting desire to Christ makes sexual orientation a *moral* matter. The married know that they have learned the virtues, patience or temperance or courage, fidelity, hopefulness, and charity. Because their spouse inspires a vulnerability that no one else could teach them. Eros makes a way to the heart without the vulnerability it brings, charity grows cold. This is not a lesson of “sexual liberation.” If that “liberation” evades commitment and discipline. This is a lesson of the *incarnation*. The yearning of God in the incarnation and in the marriage that mirrors it, cannot be bypassed. It must be *taken up* to provide the energy for moral healing and growth.

A sexually oriented person is thus someone who develops and is morally improved through a relationship with someone of the *apposite* sex. Typically but not necessarily the *opposite* sex. Those called to same-sex relationships are those who need them *for their own sanctification*. They need same-sex sanctification because for them neither opposite-sex relationships nor celibacy could go deep enough to promote lifelong commitment and growth-growth on the pattern of the incarnation. That means growth through and not without the creaturely limitations that Christ took on, the limits he took to use for our good: the limits of time and the body. Moral growth takes time. Further, it takes place when we are brought up against the limits and the finitude of our bodies, of our creatureliness. It does not bypass the body. We learn anew with Adam that we are creatures still, and not gods. Many gay and lesbian people have learned this in trying and failing to “go straight.” Finally, we learn anew with Christ to re-befriend our bodies, to see them as places for Christ to continue in us the incarnation’s project of turning desire into charity and even sacrifice.

“Like other natural aptitudes,” as Jenkins (2011) wrote, “sexual orientation is a christological condition; it shapes ways of participating in the body of Christ. God in Christ orients desire godward through various capacities to desire others.” The Spirit hovers over the waters of the womb to prepare all persons for inclusion in the body of Christ. What the Spirit prepares in the wombs of all women images what the Spirit prepared in the womb of Mary and anticipates what the Spirit

prepares in the womb of the font: persons meant to find their destiny in Christ's body. The Spirit distributes many and various ways to desire Christ, for the sexual differentiations and orientations that begin in the womb prepare us for "particular patterns of invitation" (Jenkins 2011) to put our bodies on the line for others.

5. Marriage makes an arena and metaphor for the atonement.

The paradigm for the body in Christianity is Jesus's remark, "This is my body, given for you." With that, he subverts and redeploys a structure of violent oppression—the crucifixion—and turns it to a peaceful feast. He reverses the movement of the fall, which counted divinity a thing to be grasped. Jesus re-befriends the body, and creates the bread of heaven, by counting divinity *not* a thing to be grasped. At the last supper, he performs a deathbed wedding, as if he said: "You cannot violate my body." "Take," he says, "I give it to you."

Both same and opposite-sex couples may blame the fall on the body, if they see the body as something Christians are saved *from*, rather than honoring the incarnation to see the body as something Christians are saved *by*. Instead, Genesis and Philippians agree, the original sin is wanting to be like God. Genesis 3:5 names the temptation: "you will be like God." The first couple did not stoop too low, and then fall down: they reached too far up, and then fell over. They did not decline; they overreached. They did not drop; they toppled over (Moore 2002). In the Philippians hymn, the incarnation precisely reverses the fall: Christ "did not count equality with God a thing to be *grasped*." He *undoes* Adam's grasping after equality with God. Marriage teaches creatures to "have this in mind" (Phil. 2:5; Good 2011): they participate in Christ's reversal of the fall by loving each other as Christ loved them.

Only *after* the first couple grasped after wanting "to be like God" (Gen. 3:5) were "their eyes opened, and they knew that they were naked" (Gen. 3:7): They did not see that their bodies were *bad*, but that their bodies were *creaturely*. Their bodies told them *the truth, they were creatures*, and not God. Their bodies gave their overreach the lie. They felt shame because they failed to become God; they hated their bodies, because their bodies showed that they were creatures still. They *scorned* their bodies: but Christ, in the incarnation, took *on* a body, and re-befriended what Adam had scorned (Moore 2002).

Why did Jesus not climb down from the cross? He held himself accountable to put his body where his love was. Luke's last temptation is "if you are the Son of God, throw yourself down" from the temple, the place of sacrifice (4:9). That becomes Matthew's recommendation from the passers-by and thieves crucified with Jesus to "let him now come down from the cross . . . let God deliver him" (Mt 27:42-43). Why would Jesus regard climbing down as a temptation? Because he has pledged his love in his body ("this is my body, given for you") precisely to *these*, to humankind the grasper, the criminal, the thief: and because to climb down from the cross would be to abandon his solidarity with Luke's thief, the thief on the cross (Luke 23:39-43), whom Christ took on a body to befriend.

To put one's body on the line in solidarity with another, for better or worse, in sickness and in health, till death do us part, is one place where couples daily and bodily receive and live out the atonement by which Christ re-befriends the body to overcome sin. They practice Christ's solidarity with his bride, the criminal, the thief on the cross. The gift of one's body "for better for worse," and the solidarity of one's body "till death do us part" are *not* practices that same-sex couples should be left out of, but practices that all couples need, and the church needs from them. Traditional Christians have no wish to deprive same-sex couples of their most promising source of help: yet on this account, the source of help is same-sex marriage, because it not only participates in Christ's atonement for sin, but does so "by daily practices of accountability far beyond what counseled celibacy can provide" (Jenkins 2011). Marriage for same-sex couples allows them to partake of Christ's solidarity with the thief on the cross whom he would not abandon, but did befriend, until death parted and paradise reunited them.

The final reversal of the fall is eucharistic, because redemption, like the fall, takes place by eating. Not only do Adam and Eve eat the fruit of the tree, but God then commands them that "in the sweat of your brow you shall *eat bread*" (Gen. 3:19). This command becomes the means of their redemption when Jesus gives his body as their bread (Bulgakov), and the fruit of the vine for the fruit of the tree. That is why the marriage rite begins with Cana, which points forward to the Last Supper and the Wedding of the Lamb, and ends with the Eucharist, where "the newly married couple may present the offerings of bread and wine" (BCP 432). Their first married act follows Christ to reverse grasping by offering, and their first common bread replaces Adam's taking by force with receiving by gift. The gift that they receive—and that they may follow—is Christ's self-donation, his nuptial commitment to the church, to be where his body is.

6. The Third Vow involves the whole community as witnesses and guarantors of the marriage, catching them up into a parable of the trinitarian life.

However, there are not only two vows in the marriage rite. There are three. The third vow commits the people to uphold the couple. Marriage is not for the couple alone but also for the gathered church. The third vow saves marriage from *égoïsme à deux*, and delivers it to the Spirit who makes new witnesses.

Traditionalists invite us to consider the risks of including same-sex couples. But refusal to celebrate weddings incurs a moral risk of its own:

"And again Jesus spoke to them in parables, saying, 'The kingdom of heaven may be compared to a king who gave a marriage feast to his son, and sent his servants to call those invited; but they would not come. . . . Then he said to his servants, ... 'Go therefore into the thoroughfares, and invite to the marriage feast as many as you find.' And those servants went out into the streets and gathered all whom they found, both bad and good: so the wedding hall was filled with guests. But when the

king came in to look at the guests, he saw there one who had no wedding garment; and he said, 'Friend, how did you get in here without a wedding garment?' And the guest was speechless. Then the king said to the attendants, 'Bind that one hand and foot, to cast into the outer darkness, where there will be weeping and gnashing of teeth'" (Mt 22:1-3, 9-13, RSV modified).

The priest or minister therefore prompts a *third* vow: "Will you do everything in your power to uphold this couple in their marriage," and the people answer, "We will" (BCP, 425). "The kingdom of heaven is like a wedding *feast*": the Spirit draws not the couple alone, but all who celebrate with them. One promises; the other returns the promise. That is not all. They do not promise by themselves. A congregation of witnesses promises also. In the third vow, not only the couple but also the witnesses participate in a relationship of promises. In this third promise, the Spirit draws not only the couple, but also the witnesses, into a parable of the Trinity, where there is one who gives a promise, one who returns a promise, and one who witnesses, upholds, guarantees, and celebrates the promise.

In this third vow, the Third Person of the Trinity, the Holy Spirit—the Spirit of fidelity, the Spirit of adoption (Rom. 8)—catches up the whole people into its own proper office of bearing witness to love. In the Spirit of fidelity (8:15), who reunited the Son with the Father to prove that love is stronger than death, the witnesses at a wedding hope to reunite the couple in times of difficulty. In the Spirit of adoption (8:23) that makes additional children for the Father from virgins and stones, the witnesses at a wedding hope the promises will produce a couple and perhaps also adopted or biological children so that the couple will "with groaning in travail" (Rom. 8:22-26, Gal. 4:19) bear them and themselves into children of God.

In the Spirit of witness, those who make these promises—these third promises, these promises of witness—put on the wedding garment. Those who make these promises at same-sex weddings may put on wedding garments as invited guests, or in place of those who would not come. Those who make these promises—these third promises—strengthen all marriages, not only the one they witness, but also their own, and not only their own, but those of others, because in these promises they uphold fidelity, undertake hospitality, and celebrate love (BCP, 430).

References

- The Book of Common Prayer*. 1979. New York: Church Hymnal Corporation.
- Chrysostom, John. 2002. Homily 1 on Marriage. In *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*, edited by Eugene F. Rogers, Jr., 87-92. Oxford: Blackwell.
- Deirdre Good, Cynthia Kittredge, Willis Jenkins, and Eugene Rogers, "A Theology of Marriage including Same-Sex Couples: A View from the Liberals" and "The Liberal Response," *Anglican Theological Review* 93 (2011): 51-88 and 101-110.
- Evdokimov, Paul. 1985. *The Sacrament of Love: The Nuptial Mystery in the Light of the Orthodox Tradition*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- John Paul II. "The Original Unity of Man and Woman: Catechesis on Genesis." In *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*, edited by Eugene F. Rogers, Jr., 170-78. Oxford: Blackwell.
- Moore, Sebastian. 2002. "The Crisis of an Ethic Without Desire." In *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*, edited by Eugene F. Rogers, Jr., 157-69. Oxford: Blackwell.
- Williams, Rowan. 2002. "The Body's Grace." In *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*, edited by Eugene F. Rogers, Jr., 309-21. Oxford: Blackwell.

Parte 2

Investigaciones Lumen Gentium



Neuroética: Avances científicos y vida mejor

Jorge Alberto Álvarez Díaz
Universidad Autónoma Metropolitana

1. Una palabra nueva, una disciplina nueva

Es prácticamente imposible determinar el número de palabras de una lengua; este problema suele zanjarse apelando al diccionario de la lengua que se cuestione. A pesar de todas las imprecisiones que esto acarrea, los diccionarios de la Real Academia Española muestran alrededor de 90'000 palabras. En inglés, más de 600'000 (fundamentalmente porque, a diferencia del español, incluyen términos antiguos que ya no se hablan). Habiendo tantas palabras, ¿para qué una nueva? ¿Se necesitaba agregar el término “neuroética”?

La respuesta no es sencilla, pero aquí diré que sí: era necesario. Los seres humanos, para encargarnos de la realidad, necesitamos de las palabras; somos inexorablemente seres de lenguaje. En un sentido literario, casi poético, lo dice así Gabriel García Márquez al inicio de *Cien años de soledad*:

Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo. Macondo era entonces una aldea de veinte casas de barro y cañabrava construidas a la orilla de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos. El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo.

Hay realidades que no pueden ser señaladas por el dedo: ni la neuroética, la filosofía o la teología pueden señalarse con el dedo. Pero no resulta imposible apuntar solamente a las disciplinas del saber humano; innumerables experiencias

cotidianas tampoco pueden señalarse. La amistad, la solidaridad, el amor, la justicia, y muchas más realidades no pueden ser señaladas con el dedo. Por esto hay que crear palabras cuando nos enfrentamos a realidades nuevas, realidades que deseamos conocer o comprender mejor.

En el caso de “neuroética”, el término se acuñó en 1973, y muy probablemente nació como una disciplina en el año 2002. Este año, Adina Roskies hace una distinción que actualmente es común: la neuroética puede entenderse como una ética de la neurociencia, o bien, como una neurociencia de la ética¹.

2. La neuroética como ética de la neurociencia

El neologismo en torno al cual se estructura esta *Lectio*, la “neuroética”, aparece en la literatura científica bajo la pluma de la neuropsiquiatra alemana Anneliese Alma Pontius, en un artículo de 1973. En lengua inglesa escribió “neuro-ethics”². Los datos indican que el término prácticamente pasó desapercibido en ese momento. En 1993, Pontius introduce una modificación ortográfica en otro artículo y escribe “neuroethics”³, que es como se ha consolidado el término. En el año 2000, la misma autora propone que se trata de una rama de la bioética⁴. Para ese momento la bioética ya contaba con un desarrollo considerable.

Aquí un paréntesis a propósito de la bioética (y así comprender porqué considerar la neuroética como una rama de la bioética). Y es que precisamente a la bioética le sucedió algo parecido: el término se acuñó en 1927 bajo la pluma del teólogo y filósofo alemán Fritz Jhar⁵, y la disciplina se desarrolla a partir de los escritos de 1970⁶ y 1971⁷ del bioquímico norteamericano Van Rensselaer Potter. La bioética nació como disciplina en los EEUU; la neuroética también, como palabra y como disciplina.

Es necesario hablar del nacimiento de la bioética para plantear una problemática que se ha aclarado en ese campo, y que no se ha hecho en el propio de la neuroética. Si bien la disciplina de la bioética nace en 1970, como todo, tiene antecedentes. Uno de ellos, en el orden de lo teológico, es el Concilio Vaticano II, uno de los eventos históricos que sin duda marca el siglo XX. Anunciado el 25 de enero de 1959 por Juan XXIII, quien presidió su primera sesión el 11 de octubre de 1962, se desarrolló en cuatro etapas. Tras el fallecimiento del Papa el 3 de junio de 1963, su sucesor, Paulo VI, presidió las otras tres etapas hasta su clausura el 8 de diciembre de 1965.

Aunque en el Concilio no se trataron directamente problemas morales, sí que dio directrices a los teólogos morales. Por ejemplo, en el Decreto *Optatam Totius*, *Sobre la formación sacerdotal*, se dice:

1 Roskies A. Neuroethics for the new millennium. *Neuron*. 2002;35(1):21-23.

2 Pontius AA. Neuro-ethics of “walking” in the newborn. *Perceptual and Motor Skills*. 1973;37(1):235-245.

3 Pontius AA. Neuroethics vs neurophysiologically and neuropsychologically uninformed influences in child-rearing, education, emerging hunter-gatherers, and artificial intelligence models of the brain. *Psychological Reports*. 1993;72(2):451-458.

4 Pontius AA. Educational neuro-ethics. *Medicine, Health Care and Philosophy*. 2000;3(3):368.

5 Jhar F. Bio-Ethik. Eine umschau über die ethischen beziehung des menschen zu tier und pflanze. *Kosmos*. 1927;24:21-32.

6 Potter VR. Bioethics, the science of survival. *Perspectives in Biology and Medicine*. 1970;14(1):127-153.

7 Potter VR. Bioethics: Bridge to the future. Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall; 1971.

Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad⁸.

Por otra parte, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes, Sobre la Iglesia en el mundo actual*, contenía orientaciones generales de indudable interés para los especialistas en teología moral.

Lo anterior planteó una problemática seria para desarrollos posteriores: saber si la fe era condición previa a la ética o si, por el contrario, era posible una ética autónoma independiente de la fe y la religión, común a la humanidad en su conjunto, aunque existiera una específica para quienes profesan el cristianismo. Los textos conciliares no aclararon ni solucionaron esta cuestión; aún más, hacia el final del Concilio la Declaración *Dignitatis Humanae, Sobre la libertad religiosa*, admite interpretaciones aún desde fuera del cristianismo que hacen más complicado el asunto.

Esto permite comprender que en los años posteriores al Concilio (que es cuando nacerá la disciplina de la bioética) se esbozaran dos corrientes que intentan dar respuesta. Una de ellas es la “ética de la autonomía” (*Weltethik*); la otra es la “ética de la fe” (*Glaubensethik, Heilsethik*). La ética de la autonomía surge el año que suele tomarse como el nacimiento de la bioética como disciplina: 1970. En esta fecha, Josef Fuchs publicó un artículo titulado “¿Existe una moral cristiana específica?”⁹ en la revista *Voces del Tiempo (Stimmen der Zeit)*. La ética de la fe surge muy poco tiempo después, apenas en 1973, cuando Bernhard Stoeckle publicó en la misma revista, y como respuesta a Fuchs, su artículo “Moralidad autónoma: cuestionamiento crítico del intento de separar lo ético”¹⁰. La ética de la autonomía se continúa con Warren Reich, quien obtiene el doctorado en teología con Fuchs; Reich fue el coordinador de la primera Enciclopedia de Bioética, publicada por primera vez en 1978. La ética de la fe tuvo como uno de sus máximos exponentes a Karol Wojtyła.

En la base de esta disputa estaba la distinción rahneriana entre dos órdenes de consideración de las cosas (asuntos morales incluidos), denominados trascendental y categorial. La ética de la autonomía ha defendido siempre que la razón moral es autónoma en este segundo nivel, el categorial, por más que la fe religiosa, y específicamente la cristiana, dote a los actos humanos de sentido e intención nuevos, habida cuenta de que los sitúa en el horizonte de la fe. La ética de la fe,

8 Pablo, Obispo de la Iglesia católica. *Optatam totius* [Internet]. Vatican.va. 1965 [citado el 28 de agosto de 2019]. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html leído el 26 de mayo de 2015 en: hntaciSe conserva el tono de la lectura, durante la cual no fue posible retomar el aparato cr

9 Fuchs J. Gibt es eine spezifisch christliche Moral? *Stimmen der Zeit*. 1970;185(2):99-112.

10 Stoeckle B. Autonomie Moral. Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen. *Stimmen der Zeit*. 1973;191(11):723-736.

por el contrario, considera que esa distinción además de artificial es artificiosa, ya que la moral cristiana impacta de forma equivalente a ambos órdenes, el categorial y el trascendental, de modo que no es concebible una ética auténtica desajada de la religión (más concretamente, del cristianismo)¹¹.

Este antecedente es crucial para comprender el nacimiento de la bioética. Habida cuenta que lleva prácticamente medio siglo de existencia, es posible hablar de generaciones en bioética, con características específicas y personajes clave. Aunque pueden identificarse tres generaciones, solamente se comenta la primera por razones de tiempo para poder continuar con el vínculo con la neuroética. Esa primera generación es la que James Drane denomina “fundadores de la bioética”¹². Se trata de la que inicia con la disciplina, con la creación de centros de bioética, formación grupos de estudio que se van consolidando como posgrados, generación de las primeras publicaciones especializadas, etc. Pueden caracterizarse los personajes que aparecen entre 1970 y 1990. Todos fueron norteamericanos, prácticamente todos hombres, muy escasos los profesionales de la salud, y comunes los filósofos y los teólogos. De éstos, la inmensa mayoría cristianos católicos y no católicos. Algunos fueron destacados jesuitas, como Richard McCormick y Albert Jonsen.

McCormick era muy sólido desde el punto de vista teológico, de algún modo continuador de la neoescolástica trascendentalista iniciada por Jacques Maréchal, y que en el orden estrictamente teológico lideró Karl Rahner en Europa y, hasta cierto punto, Bernard Lonergan en Norteamérica¹³. El carácter trascendentalista de esta corriente hace que en ella juegue un papel fundamental la distinción que estableció Rahner entre el orden “categorial” o de las causas segundas y “trascendental” o de la causa primera. La religión tiene que ver con este último orden, en tanto que en el primero la razón humana es completamente competente y autónoma. También, por supuesto, la razón moral. En ese orden, las opiniones de las autoridades eclesásticas y de los teólogos valen lo que valgan las razones que aduzcan en su favor, exactamente igual que les sucede a las demás personas. En el nivel categorial, por tanto, la autonomía de la razón humana es absoluta. Lo que da la religiosidad a la vida, y por tanto también al orden moral, es una nueva dimensión, no ya categorial sino trascendental, orientándola hacia Dios. Esa orientación es la propiamente religiosa. La religiosidad, más que indicar cómo deben resolverse los problemas concretos, ofrece al ser humano una orientación en la vida; una orientación que, eso sí, focaliza y dota de nuevo sentido a esos problemas concretos¹⁴.

Lo anterior permite explicar por qué las discusiones en bioética se han buscado desde fundamentaciones diversas. Algunas han buscado las respuestas

11 Gracia D. La bioética en el horizonte del siglo XXI. *Eidon. Revista Española de Bioética*. 2015;43:64-72.

12 Drane JF. Founders of bioethics: concepts in tension, dialogue, and development. *Theoretical Medicine and Bioethics*. 2012;33(1):1-9.

13 McCormick RA. *The critical calling: reflections on moral dilemmas since Vatican II*. Washington, D.C.: Georgetown University Press; 1989.

14 Diego Gracia. La bioética en el horizonte del siglo XXI. Op. Cit.

en fundamentaciones religiosas que, dependiendo de la influencia de los personajes citados en esa corriente, puede evocar más un orden trascendental o uno categorial. Otras han buscado tales respuestas desde posturas seculares o laicas, como quien les habla. Mi opción personal fue formarme en bioética con una de las posturas más sólidas que hay desde el punto de vista filosófico, la de Diego Gracia (discípulo de Xavier Zubiri y de Pedro Laín Entralgo). Este pensador además es un gran conocedor de la teología, y esto le permite tener una visión amplia, poco usual en medio de muchas posturas maniqueas que buscan dogmatismo, ya sea desde un absolutismo religioso-teológico, o bien desde un laicismo a ultranza (y no una postura auténticamente laica).

Tras esta explicación, ya puede configurarse una primera aproximación a la neuroética. Roskies dijo en 2002 que la neuroética puede entenderse como una ética de la neurociencia; Pontius había dicho en el 2000 que se trataría de una rama de la bioética. Esto significa que la neuroética podría entenderse como la rama de la bioética que analiza los problemas éticos derivados del mundo de la neurología que habían potenciado el desarrollo de la bioética (como los Criterios de Harvard sobre muerte encefálica de 1968, los estados vegetativos, etc.), o los que aparecieron durante la última década del pasado siglo, llamada la *Década del Cerebro*. Eso sí, ni Roskies ni Pontius plantean o proponen cuál fundamentación ética debería analizar esos problemas. Por ello hasta la fecha se leen discusiones entre distintas fundamentaciones, teológicas con diferentes matices y laicas, también con diferentes matices.

3. La neuroética como neurociencia de la ética

Cuando Roskies dijo que la neuroética era una ética de la neurociencia, no era algo precisamente novedoso. Ya existía la bioética como disciplina joven, de al menos un par de décadas de desarrollo teórico, con revistas y textos especializados, centros de estudio e investigación, y un largo etcétera. La verdadera novedad consiste en la segunda acepción que Roskies considera que tiene el término, al definir a la neuroética como una neurociencia de la ética. Esto sí resultaba verdaderamente novedoso, ya que era pasar la estafeta de la ética, como rama del conocimiento filosófico, a otro campo, al neurocientífico. Si se trata de una neurociencia de la ética, lo que había que hacer era dejar de lado las metodologías filosóficas para poder tener evidencia empírica de los procesos cerebrales, y así explicar los fenómenos éticos.

Un primer gran antecedente de esta forma de pensar está en Patricia Churchland, quien en 1989 publicó un libro titulado *Neurophilosophy: Toward a unified science of the mind-brain*¹⁵. El trabajo de esta filósofa ha generado una forma de entender la relación mente-cerebro denominada materialismo eliminativo. Según esta concepción, la conciencia es un mero epifenómeno de la actividad cerebral; en el fondo, no existen los estados mentales, sino que todo son estados cerebrales.

15 Churchland PS. *Neurophilosophy. Toward a unified science of the mind/brain*. Cambridge MA: MIT Press; 1986.

En cuanto la ciencia pueda descubrir y entender cómo funciona el cerebro, no habrá necesidad de nada más puesto que todo lo humano está ahí. ¿Piedad? ¿Injusticia? ¿Dolor? Nada de eso existe, ya que son meros estados neuronales. Esta postura tiene un antecedente claro en el libro de 1979 *Scientific realism and the plasticity of the mind*¹⁶. Lo escribió ni más ni menos que Paul Churchland, esposo de Patricia. Este dúo, a menudo citado como “los Churchland”, influyó notablemente la década de 1990.

Esta década es muy importante para el mundo de las neurociencias. El gobierno de los EE. UU. tomó una decisión política el 17 de julio de 1990, y a través de la proclamación 6158 declaró la última década del siglo XX como la *Década del Cerebro*. El presidente, en ese momento George Bush, hijo, centró el trabajo en cuatro puntos¹⁷: (1) el incremento en la incidencia de enfermedades cerebrales y mentales de tipo degenerativo, traumático y congénitas; (2) los avances tecnológicos en microscopía y neuroimagen; (3) avances conceptuales para la comprensión de algunos procesos patológicos, así como en el desarrollo de otras ciencias básicas, por ejemplo, la genética o la bioquímica, y (4) avances en disciplinas intermedias como la biología molecular o la genética molecular. Con esta iniciativa, la investigación en neurociencias creció de forma exuberante durante toda la década de 1990.

A mediados de la *Década del Cerebro*, Francis H. Crick (célebre por el descubrimiento junto a James D. Watson de la estructura de doble hélice del DNA) publicó un texto donde dice: “Usted, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal y su libre voluntad, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas”¹⁸. A esto lo denomina la “hipótesis revolucionaria”, o al menos esa fue la desafortunada traducción en lengua española. El original en lengua inglesa habla de una *astonishing hypothesis*, es decir, una *hipótesis asombrosa*. No podría ser revolucionaria, dado que los textos hipocráticos ya lo habían sugerido de otra forma, cuando menos con dos milenios y medio de antelación. Al hablar sobre la “enfermedad sagrada”, es decir, la epilepsia, el texto hipocrático dice:

17. Conviene que la gente sepa que nuestros placeres, gozos, risas y juegos no proceden de otro lugar sino de ahí (del cerebro), y lo mismo las penas y amarguras, sinsabores y llantos. Y por él precisamente, razonamos e intuimos, y vemos y oímos y distinguimos lo feo, lo bello, lo bueno, lo malo, lo agradable y lo desagradable, distinguiendo unas cosas de acuerdo con la norma acostumbrada, y percibiendo otras cosas de acuerdo con la conveniencia; y por eso al distinguir los placeres y los desagradados según los momentos oportunos no nos gustan (siempre) las mismas cosas.¹⁹

16 Churchland P. *Scientific realism and the plasticity of mind*. Cambridge: Cambridge University Press; 1979.

17 Martín-Rodríguez JF, Cardoso-Pereira N, Bonifacio V, Barroso Martín JM. La Década del Cerebro (1990-2000): algunas aportaciones. *Revista Española de Neuropsicología*. 2004;6(3-4):131-170.

18 Crick F. La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI. Madrid: Debate; 1994. p. 7. [The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul. New York: Charles Scribner's Sons; 1994.].

19 Hipócrates. *Tratados*. Sobre la enfermedad sagrada. Madrid: Gredos; 2015. p. 118.

Crick llegó a La Jolla, California, en 1976. Conoció a Patricia Churchland, y por ello no es para nada casual que ella le cite a él en su libro de neurofilosofía. Evidentemente hay muchos investigadores relevantes y detalles por conocer, pero es necesario mencionar a quienes de alguna manera han sido los hitos en la segunda forma de entender la neuroética. Si se le concibe como una ciencia, rama de las neurociencias, se requieren datos y evidencia empírica.

Damos ahora un nuevo salto al año 2001 para citar el trabajo de Jonathan Haidt. Este autor cuenta con un texto de ese 2001 que no tiene desperdicio alguno desde el propio título: *The emotional dog and its rational tail*²⁰. En ese trabajo Haidt plantea una situación empírica y presenta los resultados que obtiene. El planteamiento es el siguiente: un par de hermanos, Julie y Mark, toman un viaje a Francia, y consideran que sería divertido tener relaciones sexuales; incluso, como se quieren mucho, que les uniría más. Para ello, toman toda clase de precauciones antes del evento (Julie toma anticonceptivos orales; Mark utiliza condón), durante el evento (nadie los conoce en el lugar, nadie se va a enterar), y posteriores al mismo (a nadie lo van a contar, y nunca más lo van a repetir). Ante este escenario, se le pregunta a un grupo de sujetos de investigación si piensan que Julie y Mark actuaron bien, respondiendo una abrumadora mayoría que no, que lo que han hecho es moralmente reproable. Acto seguido se les invita a los participantes a que den razones del por qué consideran que actuaron moralmente mal. Las respuestas iniciales solían ser “puede quedar embarazada”, “las malformaciones son más comunes entre parientes por problemas genéticos”, “alguien puede enterarse”, “pueden repetirlo posteriormente”, etcétera. Cuando se reitera a los sujetos de investigación que todas las razones que están argumentando no son tales debido a que todas esas posibilidades se han controlado, los sujetos de investigación terminaba diciendo “no sé por qué está mal, pero sé que lo que hicieron está mal”. Haidt considera que es muy interesante que la gente no cuente con argumentos, con razones que expliquen el porqué de sus opciones y opiniones morales. En el análisis de esta situación, Haidt parte diciendo que en el desarrollo de los estudios empíricos respecto a la moralidad se había dado un peso enorme a la actividad racional (menciona con énfasis especial los trabajos de Piaget, Kohlberg y Turiel). Ante estos hallazgos, Haidt propone que no puede ser posible que la razón sea la definitoria en el mundo moral, sino que hay algo anterior a ella, y que en realidad lo que sucede cuando los seres humanos hacen juicios morales es que construyen un argumento *post hoc* a algo que ya tenían considerado previamente, pero de un modo intuitivo. Para Haidt, la intuición moral es un rasgo definitorio de la moralidad, evidenciado empíricamente.

El mismo 2001 se publican los trabajos de otro investigador clave. Se trata de Joshua D. Greene, quien introduce una variable por demás relevante para el desarrollo de la neuroética. Haidt utilizó cuestionarios, que en psicología y en ciencias sociales siempre se han criticado por los sesgos que puedan presentarse,

20 Haidt J. The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*. 2001;108(4):814-834.

de todo tipo. Greene busca algo con mayor objetividad e introduce la neuroimagen, esto es, imágenes obtenidas mediante la técnica de la resonancia magnética cerebral funcional o fMRI. Esta herramienta ha sido crucial para el desarrollo de otras disciplinas “neuro-”, como la neuroeconomía, la neuroestética, etcétera.

Greene ya consideraba (igual que Haidt) que el marco más adecuado para el estudio de la moralidad era el intuicionista. Lo que hizo fue unir el estudio de los problemas morales reduciéndolos a dilemas desde un punto de vista empírico, es decir, preguntando a sujetos de investigación, y no solamente analizando los argumentos desde teorías filosóficas. Un ejemplo es el llamado “dilema del tranvía” de Phillipa Foot, el cual se ha modificado con el tiempo con el objetivo de controlar el mayor número de situaciones posibles.

En esencia, una de las versiones más acabadas del “dilema del tranvía” puede resumirse de la siguiente forma: José se encuentra ante una situación en la cual se da cuenta que un tranvía ha perdido el control (no se sabe por qué, y tampoco parece que pueda controlarse pronto). Más adelante, sobre la vía, hay cinco excursionistas andando, quienes no pueden abandonar el camino debido a que las laderas se encuentran muy inclinadas; de este modo, como el tranvía va sin control, están condenados a una muerte segura si no se modifican las circunstancias. Sin embargo, existe una vía alterna, sobre la cual hay un excursionista, que tampoco puede salir de la vía. José se da cuenta que tiene frente a él una palanca que, de accionarla, podría desviar al tranvía hacia la vía alterna. Ante este escenario, se pregunta a los sujetos de investigación, ¿José debe accionar la palanca, sí o no? (No caben otras posibilidades tales como asumir que no tiene que ver con el tranvía, y por ello puede abandonar la escena; los excursionistas no le alcanzan a escuchar si les grita; tampoco le alcanzan a ver si les hace alguna señal, y no hay forma de advertirles o decirles que se muevan por ningún otro medio; no hay relaciones familiares o de amistad relevantes entre José y los excursionistas, ni hay consideraciones especiales por etnicidad, medio cultural, estamento socioeconómico, o sistema sexo-genérico de los mismos).

Acto seguido, se introduce una serie de modificaciones para plantear lo que se conoce como “el dilema del puente peatonal”. Bajo este escenario, José se encuentra con un tranvía fuera de control y cinco excursionistas bajo las mismas circunstancias: no pueden abandonar la vía, y morirían irremediabilmente si no se modifican las circunstancias. Sin embargo, en esta ocasión José se encuentra parado en un puente peatonal que pasa justo por encima de la vía, y que se encuentra justo entre el tranvía fuera de control y los excursionistas caminantes. Además, en esta ocasión José tiene al lado a un sujeto que es muy alto, muy corpulento y obeso, de modo que, si logra empujarlo y tirarle hacia la vía, el tranvía podría vararse al arrollarle y así evitar que mueran los cinco excursionistas. Ante este escenario nuevo, se pregunta a los sujetos de investigación, ¿José debe arrojar al sujeto a la vía, sí o no? (Del mismo modo, no caben más posibilidades en este otro escenario).

La introducción fundamental que hace Greene es que, al preguntarles a los sujetos de investigación, no les tiene con papel y lápiz al frente respondiendo

un cuestionario, sino que se encuentran en un resonador, de modo que capta la fMRI que se produce cuando los sujetos emiten sus respuestas ante ambos escenarios²¹. Por si fuera poco, no les plantea solamente el dilema del tranvía, sino que les plantea 59 dilemas y toma, junto con su equipo, la neuroimagen funcional producida ante cada uno de ellos y ante cada respuesta. Publicó sus resultados en la revista *Science*, una de las de mayor prestigio en las llamadas ciencias “duras”.

En este momento, muy probablemente tendrán la pregunta de, “¿qué habrá respondido la gente de lo que debería hacer José?”. Para consuelo o desconsuelo del lector (todo depende de la respuesta pensada), hay que tener en cuenta que una abrumadora mayoría opinó que en el dilema del tranvía José debería haber accionado la palanca, mientras que en el dilema del puente peatonal José no debería arrojar a la vía al hombre corpulento.

Para continuar es necesario aclarar un par de puntos. Primero, que en todos los casos se debe tomar una decisión (no está contemplado el abstenerse de opinar, ni otras respuestas diferentes a “sí” o “no”). Segundo, que hay que considerar algunas abstracciones que no están explícitas en ninguno de los dilemas planteados. Dicho esto: si José no acciona la palanca o si no empuja al sujeto, mueren cinco personas; si José acciona la palanca o si avienta al sujeto, muere una sola persona. Filosóficamente hay algunas consideraciones comunes: primero, la pérdida de una vida humana es una tragedia en tanto en cuanto un ser humano tiene dignidad y no es reemplazable; segundo, desde cualquier teoría filosófica (deontológica, consecuencialista o la que se quiera) siempre será peor que mueran cinco personas a que muera una, y será peor que muera una a que no muera (por la causa que sea). Si esto es así, ¿por qué la gente opina que José debería accionar la palanca (muriendo una persona), pero no debería empujar al sujeto y dejarle caer (y, con ello, dejando que mueran cinco personas)?

Greene considera que lo que ha ocurrido es que hay una diferencia fundamental entre ambos dilemas (y los otros 58 aplicados a los sujetos de investigación): el dilema del tranvía es lo que denomina como “dilema impersonal”, en tanto que el dilema del puente peatonal y lo llama “dilema personal”. Estos dilemas (y el resto) muestran que los seres humanos reaccionan de un modo distinto en ambos escenarios, independientemente de la abstracción filosófica ya comentada, por cuestiones relacionales, de interacción con los demás. En los dilemas personales, la interacción se da de persona a persona, en tanto que en los dilemas impersonales no, puesto que se da entre una persona y algo inerte.

Para explicar esta formulación, Greene apela a los resultados empíricos de la investigación, específicamente a la fMRI. En el caso de los dilemas impersonales, las áreas encefálicas que se activan al responder a los dilemas se encuentran predominantemente localizadas (no exclusivamente) en la región de la corteza prefrontal del encéfalo, la cual se ha relacionado con las denominadas “funciones mentales superiores”, tales como la planeación y el razonamiento. En el caso de

21 Greene JD, Sommerville RB, Nystrom LE, Darley JM, Cohen JD. An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*. 2001;293(5537):2105-2108.

los dilemas personales, las áreas que se activan primordialmente no son corticales, sino que involucran más algunas áreas subcorticales, tales como la amígdala y otras del llamado circuito de Papez, que se ha relacionado estrechamente con las emociones. No puede decirse que en el primer caso no se activaran regiones subcorticales, o que no se activaran regiones corticales en el segundo, sino que predominaba uno u otro tipo.

Además de esto, hay otro dato interesante. Ya se habló de “abrumadoras mayorías”, lo que significa que hubo quien opinó de forma contraria a las mayorías: que José no debería accionar la palanca en el dilema del tranvía, y que José debería empujar y tirar al sujeto corpulento del puente peatonal hacia la vía. En estos casos, quienes toman este tipo de decisiones que no forman parte de las mayorías, les lleva más tiempo la decisión que al resto.

En esta nueva serie de resultados pudo observarse que, tras la aportación de Greene y su respectiva interpretación, parecía ser que se aclaraban y confirmaban supuestos que ya estaban en Haidt: la moral es intuicionista, y está basada en la respuesta subcortical hacia los dilemas morales personales, por eso la respuesta es casi inmediata, por ello no se encuentran razones (que dependerían de actividad cortical). Parecía que empezaba a desvelarse esa pretendida base neurobiológica de la moralidad.

Además de la base intuicionista, otro supuesto es el evolucionismo de tipo darwiniano. Si el cerebro del animal humano es un órgano que ha evolucionado y que es cuantitativa y cualitativamente distinto de otros primates, tiene que haber llegado a ser lo que es gracias a la evolución. Así, la evolución tiene que haber seleccionado las mejores estructuras para las mejores funciones de los seres humanos. La disciplina que más ha desarrollado estas posturas es la sociobiología.

Cuando se ha buscado sistematizar el conocimiento respecto de las bases neurobiológicas de ese intuicionismo moral que la sociobiología propone que ha llegado a ser tal por evolución, se ha propuesto que se encuentran en la corteza fronto-insular, del cíngulo, y orbitofrontal, asociadas a estructuras subcorticales tales como el *septum*, los núcleos basales y la amígdala. El año de la defensa de la investigación doctoral de Greene, se reúne con Haidt y revisan todo lo aparecido hasta ese momento en materia de neurociencia de la ética²². En un artículo firmado por ambos, reiteran que la psicología moral ha girado en torno al razonamiento, pero sostienen que los datos empíricos, fundamentalmente con neuroimagen, sugieren que el establecer un juicio moral tiene más que ver con la emoción y con intuiciones afectivas, que con razonamientos o deliberaciones. Indican la relevancia del afecto, y no es que desdeñen del todo la labor de la razón, ya que consideran que puede tener un rol limitado, pero a la vez relevante en la elaboración de juicios morales. Tras la revisión (el artículo tiene 60 referencias), consideran que es posible sugerir preliminarmente una neuroanatomía funcional relacionada con los juicios morales. Así mismo, destacan que muchas áreas

22 Greene J, Haidt J. How (and where) does moral judgment work? Trends in Cognitive Sciences. 2002;6(12):517-523.

encefálicas hacen contribuciones relevantes para elaborar los juicios morales, y que ninguna de las áreas encontradas se dedica particularmente a tal labor.

Encontraron que las áreas encefálicas cuyos circuitos estarían implicados en la ética corresponderían a las siguientes (entre paréntesis se indican las áreas de Brodmann): giro frontal medial (9, 10); corteza cingulada posterior, precuneal y retrosplenial (7, 31); giro temporal superior y del lóbulo parietal inferior (39); corteza orbitofrontal y corteza frontal ventromedial (10, 11); polo temporal (38); amígdala; corteza dorsolateral prefrontal (9, 10, 46); y lóbulo parietal (7, 40). Esos datos son producto de ese artículo, escrito el 2001.

Justamente al año siguiente, en 2002, es cuando Roskies propone estos dos sentidos para la neuroética: como ética de la neurociencia, y como neurociencia de la ética. No fue algo casual, sino que el 2002 la *Dana Foundation*, una fundación muy importante en los EE. UU. que se dedica a las neurociencias, escoge como tema central de su congreso anual a la neuroética. El título del congreso fue *Neuroethics: Mapping the field*. Las memorias se recogieron y, aunque el congreso fue en mayo, antes de fin de año ya estaba publicado el libro²³. Por esta razón se suele tomar como fecha de inicio de la neuroética, como disciplina, al año 2002. Desde entonces han pasado un poco más de cinco lustros, y la investigación sobre esa neurociencia de la ética sigue creciendo.

4. Neurobiología de la moral

Este término es el que se ha venido adoptando para hablar de esa neurociencia de la ética. En la interpretación de quien les habla, esto es porque se ha entendido que puede ser que exista una cierta base biológica para la moralidad humana, pero el fundamento, por ejemplo de los juicios normativos o análisis metaéticos, no se encuentra, al menos directamente, en la biología.

Al momento actual, la teoría más completa sobre la neurobiología de esa base del intuicionismo moral es la denominada “teoría del cuarteto de las emociones morales”²⁴. Sus autores, un grupo de investigación alemán, destacan que, a pesar de la explosión de investigación en las ciencias afectivas durante las últimas décadas, faltan teorías interdisciplinarias de las emociones humanas. Ellos presentan una teoría neurobiológica de las emociones que incluye emociones que son exclusivamente humanas (como las emociones morales complejas), que considera el papel del lenguaje para las emociones, y que promueve la comprensión de los correlatos neuronales de las emociones relacionadas con el apego e integra las teorías de las emociones de diferentes disciplinas. Proponen que cuatro clases de emociones se originan de cuatro sistemas cerebrales neuroanatómicamente distintos. Estos sistemas centrales emocionales constituyen un cuarteto de sistemas afectivos: los sistemas afectivos centrados en el tronco encefálico, en el diencéfalo, en el hipocampo y en la corteza orbitofrontal.

23 Marcus SJ (Ed.). *Neuroethics: Mapping the field*. Conference proceedings. New York: The Dana Press; 2002.

24 Koelsch S, Jacobs AM, Menninghaus W, Liebal K, Klann-Delius G, von Scheve C, Gebauer G. The quartet theory of human emotions: An integrative and neurofunctional model. *Physics of Life Reviews*. 2015;13:1-27.

Estos sistemas afectivos se habrían diferenciado cada vez más durante el curso de la evolución, y cada uno de estos sistemas genera una clase específica de afectos (por ejemplo, activación ascendente, dolor/placer, afectos relacionados con el apego y afectos morales). Plantean que los sistemas afectivos interactúan entre sí, y que la actividad de los sistemas afectivos tiene efectos e interactúa con los sistemas biológicos denominados por su planteamiento como sistemas efectores emocionales. Estos sistemas efectores incluyen sistemas motores (que producen acciones, tendencias de acción y expresión motora de la emoción), excitación fisiológica periférica, así como sistemas de atención y memoria. La actividad de los sistemas afectivos y los sistemas efectores se sintetiza en una percepción emocional (denominado por ellos “sentimiento subjetivo pre-verbal”), que puede transformarse (o reconfigurarse) en un código simbólico como el lenguaje. Además, la evaluación cognitiva consciente (que implica pensamiento racional, lógica y, por lo general, lenguaje) puede regular, modular y en parte iniciar la actividad de los sistemas afectivos y los sistemas efectores. Esta teoría de la emoción integra a las perspectivas neurobiológicas otras tales como las psicológicas, sociológicas, antropológicas y psicolingüísticas de las emociones de manera interdisciplinaria, con el objetivo de avanzar en la comprensión de las emociones humanas y sus correlatos neuronales.

Estos autores consideran que, en las últimas décadas, se han propuesto numerosos modelos neurobiológicos de emociones. Afirman que su motivación para establecer un modelo nuevo fue considerar explícitamente los siguientes cuatro aspectos, cada uno de los cuales consideran fundamentalmente importantes para la comprensión de las emociones humanas:

Primer punto fundamental: Inclusión de emociones que son únicamente humanas. Esto es porque la mayoría de los modelos de emociones neurobiológicas anteriores se basan principalmente en datos de animales no humanos, como la teoría de la emoción talámica de Walter B. Cannon, la teoría del cerebro triuno de Paul D. MacLean, la teoría psicobiológica general de las emociones de Jaak Panksepp, o el modelo sobre las vías neuronales subyacentes a la generación de emociones descrito por Joseph E. LeDoux. Si bien cada uno de estos modelos proporciona información invaluable sobre los circuitos neuronales de la emoción, difícilmente incluyen emociones que parecen ser exclusivamente humanas, como las emociones sociales complejas (que estos investigadores asimilan con las emociones “morales”). El modelo que proponen tiene como objetivo contribuir a la comprensión neurobiológica de las emociones morales, además de otras clases de emociones, así como la interacción entre estos diferentes tipos de emociones.

Segundo punto fundamental: Interacción entre emoción y lenguaje. Este grupo considera que el lenguaje tiene dos funciones principales para las emociones humanas: (a) Con respecto a los sentimientos subjetivos, es un medio importante para expresar y comunicar emociones (y, por lo tanto, también para provocar emociones en otros individuos). (b) Con respecto a la evaluación consciente,

el lenguaje es un medio importante para regular las emociones. Los modelos emocionales neurobiológicos previos han permanecido en silencio con respecto al papel del lenguaje (y los modelos psicolingüísticos generalmente ignoran el papel de las emociones). El objetivo que explicitan los investigadores es cerrar esta brecha al considerar las interacciones entre la emoción y el lenguaje, y cómo estas interacciones podrían implementarse a nivel neuronal.

Tercer punto fundamental: Énfasis en las emociones relacionadas con el apego. Consideran que con la excepción de la Teoría Psicobiológica General de las Emociones de Panksepp, los modelos emocionales neurobiológicos anteriores han sido bastante miopes con respecto a las emociones relacionadas con el apego (como el amor en los humanos). Por ello el grupo presenta la hipótesis de que la generación de emociones relacionadas con el apego involucra al hipocampo como una estructura central para la generación de emociones.

Cuarto punto fundamental: Interdisciplinariedad. Este modelo novedoso integra perspectivas de diferentes disciplinas, ya que además de capturar los aspectos neurobiológicos y psicológicos de la emoción, también busca capturar facetas de la emoción tradicionalmente atribuidas a factores sociales, culturales y psicolingüísticos. Por ello, otro objetivo explícito del grupo es desarrollar una teoría de la emoción neurobiológica que integre perspectivas sobre la emoción desde varias disciplinas (psicología, neurobiología, sociología, antropología y psicolingüística) dentro de un marco general.

Con estos puntos fundamentales, este grupo de investigadores propone que en su nueva teoría diferencian cuatro sistemas emocionales centrales, denominados como sistemas afectivos: un sistema afectivo centrado en el tronco encefálico, uno centrado en el diencéfalo, uno centrado en el hipocampo y otro centrado en la corteza orbitofrontal. Estos sistemas afectivos se habrían diferenciado cada vez más durante el curso de la evolución, y cada uno de estos sistemas es capaz de generar una clase específica o calidad de afectos. Como aclaración, hay que tener en cuenta que no utilizan el término “afecto” para referirse al aspecto subjetivo consciente de una emoción, ni a la expresión pública del sentimiento. Estos sistemas afectivos interactúan entre sí, y la actividad en estos sistemas afectivos tiene efectos e interactúa con los sistemas biológicos que denominan como sistemas efectores emocionales.

Los sistemas efectores incluyen sistemas motores que producen acciones o tendencias de acción, sistemas motores que producen expresión de emoción, sistemas de excitación fisiológica (que en parte incluyen aspectos motores, como cambios en la actividad cardíaca, respiración, vasoconstricción, etcétera), así como sistemas de atención y memoria. En su Modelo de la emoción por proceso de componentes (CPM), Klaus Scherer se refiere a tres de estos sistemas efectores (sistemas motores que producen acciones o tendencias de acción, sistemas motores que producen la expresión de emociones y sistemas de excitación fisiológica) como “subsistemas de emoción orgánicos”. Los otros dos subsistemas corresponderían a la evaluación cognitiva y al sentimiento subjetivo.

Como lo explican con detalle en su trabajo, la actividad de los sistemas afectivos y de los sistemas efectores se sintetiza en una percepción emocional (llamada por ellos como “sentimiento subjetivo no verbalizado”). Tales percepciones emocionales pueden, a su vez, transformarse (o reconfigurarse) en lenguaje. También describen cómo interactúa el sistema del lenguaje con el sistema de evaluación consciente de una manera en que la evaluación consciente puede involucrar el lenguaje (u otros códigos simbólicos) en términos de pensamiento racional y lógico. Los autores describen el modelo especificando las vías, procesos y antecedentes típicos de los cuatro sistemas afectivos, y abordando las interacciones entre estos sistemas afectivos, las interacciones entre los sistemas afectivos y los sistemas efectores emocionales, así como las interacciones entre estos sistemas efectores y el sistema de lenguaje.

5. ¿Alguien ha escuchado algo sobre bondad y felicidad o sobre corrección y justicia en la neurociencia de la ética?

Efectivamente, estos términos terminan brillando por su ausencia. La bioética nace en un momento histórico y sociocultural donde las discusiones éticas y teológicas son ricas, fecundas e intentan la interdisciplina. Eso podría reflejarse en la neuroética entendida como ética de la neurociencia, rama de la bioética.

Sin embargo, la neuroética entendida como una neurociencia de la ética tiene un punto de partida muy distinto: entenderla como una rama de las neurociencias. De este modo, tiene una carga histórica muy grande que prácticamente pasa desapercibida. Puede considerarse como punto de partida el positivismo comtiano, la derivación en el método científico basado en datos empíricos y cuantificables, y la aplicación de éste método en las ciencias biomédicas. Estas ciencias, a medida que avanza el siglo XX, se han ido tecnificando cada vez más. La idea no ha sido mala: contar con elementos de análisis en el laboratorio y el gabinete desde luego tienen repercusiones positivas para establecer un diagnóstico más preciso y que el tratamiento de una determinada condición sea el mejor disponible. Sin embargo, la llegada de la neuroimagen, y su enorme y rápida difusión durante la *Década del Cerebro*, hizo que ésta (y otras técnicas novedosas) se aplicara a otras dimensiones de la vida humana que ya no eran la enfermedad para comprenderla, diagnosticarla o tratarla. El intento era, en alguna medida, comprender lo humano de la humanidad.

Desde mi perspectiva, que aclaro y profundizo en mi más reciente libro titulado *Neuroética: relaciones entre mente/cerebro y moral/ética*²⁵, considero que esa incansable búsqueda se debió a un antecedente directo en la genética. En un punto de ese texto considero que el Proyecto Genoma Humano tenía objetivos muy claros, pero subyacía en cierta forma la idea de que la humanidad podría conocerse entendiendo la totalidad del material genético, que es lo que significa la palabra “genoma”. Gran decepción. No se encontraron los casi 100'000 genes

25 Álvarez Díaz JA. *Neuroética: relaciones entre mente/cerebro y moral/ética*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana; 2019.

que se creía que tenía nuestra especie, sino que apenas sobrepasaban los 30'000, unos pocos miles de genes más que los de la *Drosophila melanogaster*, es decir, la mosca de la fruta. Se sabía mucho más, qué duda cabe, pero no se sabía lo que se quería saber, es decir, qué hace humano al humano. Al menos estaba claro que el número de genes no era. Y si seguimos complicando la historia con la epigenética contemporánea, esto no tendría fin.

Tras este antecedente, me parece que los esfuerzos desesperados por comprender el funcionamiento del cerebro van en esta línea: si no se pudo encontrar si lo humano radicaba en los genes, la apuesta actual es que lo humano radica en el cerebro. No solamente por propuestas como las de los Churchland; un neurocientífico neerlandés, Dick Swaab publicó un libro titulado *Somos nuestro cerebro*²⁶. Y desde luego, si el punto de partida es el positivismo, que construye un método científico que se basa en datos empíricos, los cuales se apoyan en neuroimagen, parece ser que no se podría llegar a otro sitio. En esta línea, Fernando Vidal (formado en psicología e historia y filosofía de la ciencia en las universidades de Harvard, Ginebra y París), tiene un aporte importante, el término *brainhood*²⁷. Como neologismo en lengua inglesa, dese luego no aparece en el Diccionario de la Real Academia Española. Yo he propuesto que la traducción sea en español "encefalicidad"²⁸.

El término resulta totalmente aleccionador. Vidal dice que, si "personalidad" (en inglés, "personhood") es la cualidad o condición de ser una persona individual, la "encefalicidad" puede nombrar la cualidad o condición de ser un encéfalo. No la supone algo menor, sino que asume que es una cualidad ontológica que definiría lo que él mismo ya había llamado como "sujeto encefálico". Vidal considera que, al menos en las sociedades industrializadas y altamente medicalizadas, obtuvo numerosas inscripciones sociales desde mediados del siglo XX. Sugiere que el encéfalo es necesariamente la ubicación del "yo moderno" y que, en consecuencia, el sujeto encefálico es la figura antropológica inherente a la modernidad (al menos en la medida en que la modernidad le otorga un valor supremo al individuo como agente autónomo de elección e iniciativa). También argumenta que una ideología encefálica impulsó la investigación neurocientífica mucho más de lo que resultó de ella, y esboza cómo una constelación en expansión de discursos y prácticas neuroculturales encarna y sostiene esa ideología.

Todo esto puede ayudar a explicar la contemporaneidad. Si tras el proyecto genoma humano parecía que la "esencia" del ser humano estaba en los genes (cosa que no fue tal), parecería que ese interés de buscar lo que el ser humano es en última instancia, ahora ha derivado a la investigación sobre el cerebro. Si el concepto de persona quiso explicarse en términos de genoma, ahora parecería que pretende explicarse en términos del conectoma: si algo dará la respuesta a las inquietudes sobre el funcionamiento cerebral serán los circuitos.

26 Swaab D. *Somos nuestro cerebro. Cómo pensamos, sufrimos y amamos*. Barcelona: Plataforma Editorial; 2014. El original en neerlandés es de 2010.

27 Vidal F. *Brainhood, anthropological figure of modernity*. *History of the Human Sciences*. 2009;22(1):5-36.

28 Álvarez-Díaz JA. Libertad y ética. El trabajo de Benjamin Libet. *Revista Bioética* 2014;22(3):434-440.

Un ejemplo que pone Vidal respecto de la encefalicidad en el mundo contemporáneo es precisamente la neuroética. Puede verse claramente que el ser humano tiene una cualidad que ha resultado un tanto escurridiza desde muchos puntos de vista: los seres humanos son inevitablemente sujetos morales. Esto ya lo había visto Aristóteles con toda claridad, sin necesidad de neurociencias ni neuroimagen.

Y aquí puede aclararse otro problema: la neuroética se ha construido en buena medida con la posición que algunos han denominado como neuroesencialista, y que yo he nombrado como neurorreduccionista. Desde mi perspectiva, las formas de haber construido algún aporte a la neuroética entendida como neurociencia de la ética, han sido de tres tipos: neurorreduccionista, neuroescéptica, y neurocrítica²⁹.

La postura neurorreduccionista corresponde a la combinación de un neurodeterminismo y un neuroesencialismo, esbozada en los textos hipocráticos y afianzada con el trabajo neurocientífico de Crick y el neurofilosófico de Churchland. Bajo esta visión, el ser humano es el resultado de la acción de un conjunto de neuronas, de modo que sus comportamientos, motivaciones, pensamientos, deseos, esperanzas, etc., pueden explicarse a través de la neurobiología.

La postura neuroescéptica puede considerarse como una reacción frente al neurorreduccionismo, de cierta forma, una confrontación a esa postura, bajo la cual se considera que la neurociencia no puede ni debe sustituir a la ética, dado que no sería posible extraer consecuencias normativas a partir de premisas de hecho. Si se tuvieran premisas de hecho, de tipo neurocientífico, y se quisieran extraer consecuencias normativas, fundamentales para la ética, sería dar el paso del “es” al “debe”, en otras palabras, se trataría de la famosa falacia naturalista. La falacia naturalista dice, en términos muy sencillos, que si las cosas son de una determinada manera, de ahí no se puede extraer que deban ser de esa manera.

La postura neurocrítica ha surgido también como otra forma de reaccionar frente al neurorreduccionismo, pero sin llegar al neuroescepticismo. Esta tercera postura considera que no es posible subsumir el discurso filosófico en el neurocientífico (como harían los neurorreduccionistas), pero tampoco es posible permanecer al margen de sus avances (como podría ser el caso de los neuroescépticos); lo mejor sería, en todo caso, tomar en cuenta las aportaciones de la neurociencia para la elaboración de una neuroética. Y aquí se abren nuevas posibilidades.

Estas posibilidades son muchas, y de alguna manera se corresponden a los tipos de saberes que pueden abonar a la discusión sobre problemas de neurociencia de la ética. Las disciplinas más relacionadas, y que de hecho tienen ya alguna interacción al tener algunos supuestos compartidos, son otras ciencias biomédicas. Otras ciencias, más alejadas, las sociales, también podrían proveer de insumos para la discusión. Y desde luego, las humanidades, que

29 Álvarez-Díaz JA. Neuroética como neurociencia de la ética. *Revista de Neurología*. 2013;57(8):374-382.

precisamente son quienes se han ocupado de la humanidad de lo humano, y que no deberían permanecer al margen y mucho menos en silencio.

En esta línea sería interesante un diálogo entre neuroética y religión, que prácticamente no existe. Por poner un ejemplo, PubMed es un motor de búsqueda de libre acceso a la base de datos MEDLINE de referencias hemerográficas y resúmenes de artículos de investigación biomédica. Alberga alrededor de 4800 revistas de 70 países de todo el mundo, con millones de referencias de artículos. Este potente motor de búsqueda es gratuito gracias a *The United States National Library of Medicine* en los *National Institutes of Health*. Pues bien, en ese motor de búsqueda solamente hay una referencia a un artículo que hable sobre neuroética y religión, específicamente el budismo³⁰. En el mundo occidental, las tres grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) tienen mucho trabajo por hacer. El cristianismo apenas ha empezado su labor gracias al trabajo de Neil Messer. Este autor estudió una licenciatura en bioquímica y cuenta con un doctorado en biología molecular, y después de obtenerlo estudió teología y una maestría en ética cristiana. Actualmente es profesor de teología en la Universidad de Winchester, y Ministro de la Iglesia Reformada Unida en el Reino Unido. Su más reciente libro se titula *Theological neuroethics. Christian ethics meets the science of the human brain*³¹. Parece ser que su peculiar formación, científica, teológica y con práctica religiosa, le presentan como un buen candidato para iniciar con las reflexiones.

El tiempo es un recurso natural no renovable, de lo máspreciado y de lo más precioso, aunque no se le suela apreciar de esa manera. A esta altura de este texto parece ser que se han abordado ya algunos puntos sobre la neuroética, sobre avances científicos en torno a esta novísima disciplina, pero para cerrar hay que dar algunas palabras a propósito de la vida mejor anunciada en el título de la *Lectio*.

En múltiples interpretaciones suele asociarse la ética a lo “bueno”, a la “vida buena”, a diferencia de lo “malo”, o una “vida mala”, que no sería ética. Esta idea arranca con el idealismo antiguo, el platónico. En este filósofo, las ideas son entidades sustantivas, realidades plenas, que tienen una jerarquización, y en el ápice de esa escala se halla “la idea de Bien”³², que para Platón es “el más sublime objeto de conocimiento”³³. El bien tiene un carácter sustantivo, pleno; es lo que Platón llamó lo “bueno en sí”³⁴ que por necesidad ha de ser “siempre existente y no sometido a los extravíos de generación y corrupción”³⁵. Por estas razones el bien es un término positivo que carece de comparativo y de superlativo.

30 Tsomo KL. Compassion, ethics, and neuroscience: neuroethics through Buddhist eyes. *Science and Engineering Ethics*. 2012;18(3):529-537.

31 Neil Messer. *Theological neuroethics. Christian ethics meets the science of the human brain*. London; Bloomsbury T&T Clark: 2017. Otro intento muy breve está en un artículo hacia la búsqueda de una neuroética personalista; Cfr. James Beauregard. Advancing a personalist neuroethics. *The National Catholic Bioethics Quarterly*. 2018;18(2):269-290.

32 Platón. *República*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos; 1969. 509b.

33 Ídem: 505a.

34 Ídem: 1969: 506e-507b.

35 Ídem: 1969: 485b.

Las ideas platónicas se continúan y enfatizan en las religiones monoteístas occidentales, en las cuales el Bien se identifica con Dios, por lo que nuevamente el término Bien resulta positivo, carente de comparativo y superlativo. En Dios el positivo y el superlativo son la misma cosa; es lo que quiere designar la expresión *summum bonum*, “el sumo bien” o “bien supremo”, identificado en la filosofía medieval con Dios (aunque Kant le dará un giro en la Ilustración). Si el bien lo es ya todo, ni siquiera cabe pensar algo superior a él.

Julián Marías ha analizado este problema. Entre 1994 y 1995 ofreció un curso en el Instituto de España titulado “La moral y las formas de vida”, que cuando transformó en libro para su publicación tomó el título de “Tratado de lo mejor”. Ahí dice:

La idea del ‘bien’, incluso del ‘bien supremo’, ha oscurecido la forma real de presencia comparativa de lo mejor. A ello ha contribuido sin duda la idea griega del bien o *agathón*, en que culmina la ontología platónica, y por otra parte la teología, cuya consideración de Dios ha llevado a la del Bien absoluto, infinito y sin restricción. Falta por ver si esto es lo primario cuando se trata de algo bien distinto: entender la vida humana³⁶.

Si se supera el idealismo platónico y se sale de sus concepciones sustancialistas, las cosas se ven diferentes. “Bien” es un sustantivo, pero junto a él está el adjetivo “bueno”. Éste designa una propiedad o cualidad de algo, de un sujeto, que puede ser una cosa o un acto. Esa propiedad se tiene siempre en grado mayor o menor, y por tanto de la cosa que la posee podrá decirse que es “buena”, “mejor” u “óptima”. Dicho de otro modo, en el momento en que el bien pasa de sustancia a cualidad, que además se predica no sólo de cosas sino también de acciones, resulta que lo bueno necesita siempre como referencia lo mejor y lo óptimo.

Desde el mundo helénico, la ética es considerada una filosofía práctica, consiste, junto con la política, en hacer o no hacer. Y este hacer se refiere a los actos humanos, para con los pares, o para con la polis en el caso de la política. Así las cosas, cabe preguntarse si el deber moral consiste en hacer en cada acto lo “bueno”, simplemente, o si la obligación moral consiste más bien en realizar lo “óptimo”. Con esto, podría proponerse perfectamente que la ética no trata de lo bueno, sino de algo mejor, de realizar lo óptimo. Cualquier decisión distinta de la óptima es moralmente mala: lo bueno de los actos morales consiste en realizar lo óptimo en cada caso.

Marías también se da cuenta de un hecho lingüístico muy relevante para este análisis, y es que en ninguna lengua occidental el comparativo o el superlativo de bueno proceden de la misma raíz. Para nuestra tradición, el caso paradigmático sería el latín, en donde el positivo *bonus* tiene como comparativo *melior* y como superlativo *optimus*. El comparativo *melior* procede de una raíz indoeuropea que

36 Marías J. Tratado de lo mejor. Madrid: Alianza; 1996. p. 23.

es *mel-*, que significa fuerte o grade. El superlativo *optimus* se asocia con las raíces *ops*, *opis* (que se refieren a riqueza), y Marías comenta que el parentesco “con *optio*, opción o elección, procedente de una raíz verbal *opio*, elegir, es evidente”³⁷.

De este muy breve análisis puede concluirse que el superlativo óptimo ha quedado circunscrito al término de un proceso de opción o elección. Un médico actúa de un modo bueno cuando busca un tratamiento óptimo para su paciente, no cuando se conforma con uno bueno; un juez actúa de un modo bueno cuando busca una sentencia óptima, no cuando se conforma con una buena; las personas en la vida diaria actuamos de un modo bueno cuando buscamos lo óptimo en nuestras acciones cotidianas.

Esto no escapó al mismísimo Aristóteles, quien en el inicio de su *Ética a Nicómaco*, dice:

Si existe algún fin de nuestros actos que queremos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa -pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano-, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?³⁸.

Los seres humanos somos como arqueros que apuntan siempre al blanco. Un arquero no busca simplemente dar en la diana: su deseo es dar en el blanco, y aunque no siempre lo consiga, los esfuerzos se encaminan a ello.

Es deseable que este curso académico que inicia sea de huestes de arqueros buscando dar en el blanco, en su vida personal y en su formación profesional, intentándolo continua e incansablemente, aunque no siempre se consiga. Para que la vida sea mejor, tanto la personal como la compartida, se requiere de este esfuerzo cotidiano. Por mucho que se utilice la técnica, por mucho que se utilice la ciencia, la persona buena va a conseguir serlo, desde Aristóteles, forjando el carácter.

37 Marías J. Tratado de lo mejor. Op. Cit. p. 23-24.

38 Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos; 1970. p. 18-24. (1094a).

El creyente, el feligrés y el ciudadano: Participación política, capital social y religiosidad

David Eduardo Vilchis Carrillo
Universidad Católica Lumen Gentium

Introducción

La democracia requiere de una ciudadanía activa para su funcionamiento y los fundamentos de ésta se encuentran en el tejido social y comunitario, donde los ciudadanos convergen en el espacio público para defender intereses y satisfacer necesidades, es decir, participan políticamente. A través de la participación, los ciudadanos buscan influir en la toma de decisiones del gobierno y para ello cuentan con un amplio repertorio de actividades que difieren entre sí según el grado de esfuerzo, recursos y cooperación. En términos generales, el voto es la medida clásica y más usual forma de participación política en las democracias, pero más allá de la concurrencia a las urnas, las actividades políticas se pueden clasificar en convencionales, que siguen los canales institucionales del Estado, y no convencionales, que suelen buscar vías alternas para encaminar sus demandas. En ambos casos, actualmente se considera que una ciudadanía que se involucra políticamente es sano y deseable para toda democracia. Nuestro país está a punto de cumplir 20 años de alternancia política y la democratización aún es un proceso incompleto en el que una ciudadanía activa es clave. Ahora bien, México también es un país sumamente religioso, por lo que el ciudadano y el creyente convergen en el mismo sujeto. ¿La religiosidad de los sujetos influye de alguna manera sobre su vida pública y, en particular, sobre su proclividad a participar políticamente en democracia?

En comparación con otros países, la producción de estudios en México que evalúen la religiosidad e investiguen su vínculo con el comportamiento político es relativamente escasa (Tinoco et al., 2009). La mayoría de los estudios se centran en la relación entre élites políticas y religiosas o en el influjo del clero sobre

la política. (Martínez Assad, 1992) Además, por un lado, la mayor parte de la producción son estudios de caso cualitativos y, por otro lado, las bases de datos disponibles se basan en instrumentos que no miden adecuadamente ya religiosidad, ya comportamiento político. Por ello es conveniente realizar un estudio con esta finalidad. Además de llenar un hueco en la literatura, la justificación del estudio también radica en la actualidad del tema. Si bien México cuenta con un fuerte pasado laicista, la dimensión religiosa no ha reducido su presencia y fuerza en el espacio público.

En este sentido, cabe preguntarse cómo influye, si es que lo hace, la religiosidad, tanto la dimensión del involucramiento eclesial cuanto las creencias, sobre la participación política de los católicos e, inclusive, sobre su capital social. Pues, a la luz de la literatura revisada, se sugiere el argumento de que la religiosidad tiene efecto sobre la participación política porque, en su acepción de involucramiento eclesial, genera capital social que fomenta la participación política. Mientras que las creencias religiosas también podrían motivar o desmotivar al ciudadano a ello.

La participación política y el capital social

La definición dominante en los estudios empíricos de participación política es la de Verba, Nie y Kim (Teorell, 2006), la cual reza así: “[legal] activities by private citizens that are more or less directly aimed at influencing the selection of governmental personnel and/ or the action they take” (Verba, Nie & Kim, 1976: 46). Está definida en términos de influencia sobre el proceso político, como actividades que pretenden influir en la acción gubernamental, ya de forma directa en la elaboración e implementación de políticas públicas, ya de forma indirecta a través de la elección de los hacedores de estas políticas (Verba, Schlozman & Brady, 1995). Otras definiciones tienen *mutatis mutandis* la misma estructura: actividades realizadas por individuos en su condición de ciudadanos con la intención de influir sobre política (Huntington & Nelson, 1976; Milbrath, 1965; Kaase & Newton, 1995; Brady, 1999; Weiner, 1971).

Para este estudio se tomarán en cuenta el voto –que es la medida más común de participación política en las democracias liberales y es en la que más participan los ciudadanos porque requiere de poco esfuerzo y de mínima cooperación entre los individuos (Somuano, 2013a)– y las actividades relacionadas con éste, las actividades de contacto –que son consideradas por los mexicanos como las acciones más eficientes para influir en las decisiones de gobierno (Córdoba, et. al., 2015) y las formas no convencionales de participación política, pues se han hecho cada vez frecuentes en las democracias consolidadas (Jakobsen & Lishtaug, 2014).

Además de la identificación partidista (Martí i Puig & Llamazares, 2011) y otras variables como factores institucionales, sociodemográficos y recursos, el capital social se ha posicionado como un elemento clave que explica la participación política. La principal diferencia entre ambos conceptos es que la participación política es la relación de los individuos con y en las instituciones políticas, mientras que el capital social son las relaciones establecidas entre los individuos (Putnam,

1995). En México (Klesner, 2009) y América Latina (Klesner, 2007) se han señalado a las redes y la confianza generadas dentro de las asociaciones como fuertes predictores de la participación política. De ahí que muchos enfoques consideren a las asociaciones como actores democráticos tanto en sus propósitos como en la práctica y suponen que necesariamente éstas promueven la democracia de la sociedad en su conjunto (Somuano, 2010).

Si el capital social se genera en las interacciones humanas, entonces es importante considerar estas relaciones, ya sea en contextos formales ya en informales en las que la religiosidad juega un papel importante. Ahora bien, prácticamente el 82% de la población del país se considera católica, la mayor parte de los mexicanos que se asocia lo hace con una organización religiosa, (Somuano, 2014) muchas organizaciones civiles mexicanas nacieron al amparo de la Iglesia aunque después se hayan distanciado sin necesariamente romper vínculos (Aguilar, 2006) y, pese a todo, la Iglesia Católica sigue siendo una de las instituciones más confiables entre los mexicanos, sólo por debajo de los maestros y el ejército. Sin mencionar que es una institución que ha demostrado históricamente tener capacidad de movilización e influencia política. Actualmente, tras las múltiples luchas del Estado por limitar las facultades públicas de la Iglesia, dos de cada tres mexicanos consideran que ésta tiene mucha influencia sobre la toma de decisiones de la política mexicana, pues, más allá de los nexos de los clérigos con los políticos, se ve en los continuos pronunciamientos de los jerarcas sobre temas de la agenda pública como una potencia influencia sobre las opiniones del ciudadano católico (Córdoba, et. al., 2015).

Religiosidad y capital social

Ahora bien, cuando se habla que la religión influye sobre el comportamiento político, ¿exactamente qué es lo que influye y cómo lo hace? Respondiendo a la primera parte, tradicionalmente los estudios han empleado como medidas la asistencia a los servicios religiosos y la afiliación religiosa o tradiciones religiosas, pero estudios recientes han resaltado el “networking” eclesial (Djupe & Neheisel, 2012), la participación activa en grupos intraeclesiales (Djupe & Gilbert, 2006), el rol social de las organizaciones eclesiales (Omelycheva & Ahmed, 2017), -es decir, formas de involucramiento eclesial- y algunos han recuperado los sistemas de creencias y valores religiosos (Driskell, Embry & Lyon, 2008). Respecto a la segunda parte, en términos generales, los estudios han sostenido que las comunidades religiosas influyen en la participación política de alguna de tres formas: fomentando valores y actitudes propicias (Macaluso & Wanat, 1979), generando habilidades cívicas (Verba, Schlozman & Brady, 1995; Wald, 1992) y estableciendo redes sociales (Beyerlein & Chaves, 2003; Djupe, 1997; Kellstedt, et. al., 1996; Peterson, 1992). Todos elementos que recuerdan al capital social.

Involucramiento eclesial

El involucramiento eclesial, más allá de la mera asistencia a los servicios religiosos, considera la inserción del feligrés en la estructura social de la Iglesia como

organización. En este sentido, el poder que tienen las iglesias para moldear el comportamiento político de los feligreses proviene de la capacidad de estructurar oportunidades para que los feligreses interactúen socialmente (Djupe, 1997), es decir, se su cualidad de ser una asociación. Bajo el enfoque del involucramiento eclesial (*church involvement*), el vínculo entre religión y política se realiza dentro de la Iglesia. Las estructuras eclesiales mencionadas pueden tomar la forma de organizaciones religiosas fuera de las actividades ordinarias de la Iglesia (Wald, Kellstedt & Leege, 1993), o como pequeños grupos al interior de las mismas (Djupe, 1997). En ambos casos, la actividad de la Iglesia es un factor importante, ya que brinda oportunidades para el contacto y la interacción social. Esas oportunidades fomentan la participación política de sus miembros al facilitar la movilización y desarrollar en los feligreses habilidades cívicas (Djupe, 1997). Es decir, por crear capital social –redes, en específico– favorable a la participación política de la vida democrática.

Las redes, junto a la confianza y las normas de reciprocidad, facilitan la acción coordinada (Putnam, Leonardi & Nanetti, 1993). En el argumento de Putnam, las redes favorecen el establecimiento de la confianza y la reciprocidad y, así, al aumentar los costos de no actuar de manera confiable, fomentan el comportamiento cooperativo, además de establecer patrones de cooperación entre los individuos. Ahora, toda asociación voluntaria genera capital social, pero ¿este es capaz de salir del grupo en cuestión e incidir sobre el resto de la sociedad? Considerando lo anterior, se formula la siguiente hipótesis:

H1 (Involucramiento eclesial): Los individuos que estén más involucrados en el grupo religioso serán más propensos a participar políticamente.

Creencias religiosas

Claro está, si bien todas las asociaciones generan capital social, no todas generan capital social que sea políticamente relevante. Por ello, contrastar estas características con las presentadas en los grupos parroquiales y organizaciones religiosas será clave en la explicación de si el involucramiento eclesial promueve o no la participación política.

La investigación sobre la relación entre creencias religiosas y comportamiento político es reciente, incluso, en los Estados Unidos. Tan temprana edad es causa de que ni haya claridad en qué creencias afectan el comportamiento político de los creyentes (Driskell & Lyon, 2011) ni mucho menos sobre cuáles son los mecanismos específicos a través de los cuales las primeras afectan a éste último (Glazier, 2015). No obstante, esta investigación pretende abonar a la comprensión de estas interrogantes. En este sentido, en términos generales aquí se considera que las creencias religiosas actúan a modo de predisposiciones adquiridas de los ciudadanos que pueden motivar o desmotivar la participación política (Fernández, 1999). Ahora bien, ¿qué creencias motivan o desmotivan la participación política y cómo lo hacen?

Se sabe que la creencia en el involucramiento de Dios en el mundo, en un Dios activo en el mundo, se asocia con una menor participación política porque si Dios controla lo que sucede en el mundo, entonces el creyente no tiene motivos para involucrarse políticamente con la intención de cambiar las cosas (Driskell & Lyon, 2011). En este sentido, Glazier propone el uso del concepto de “providencialismo” entendido como la creencia tanto en que Dios tiene un plan cuanto en que el creyente contribuye en llevar a cabo ese plan. El plan divino es políticamente importante porque implica un estado final futuro que es inevitable. La creencia en este destino inexorable se traduce en comportamientos distintos respecto a quien no comparte estas creencias (Barker & Bearce, 2013). Por su parte, la creencia en que uno puede contribuir a la realización de ese plan es importante políticamente porque implica una potencial disposición a participar políticamente (Glazier, 2015), pero para ello tiene que saber cuál es la voluntad de Dios y es ahí donde la influencia del clero tiene peso. De esta forma, se formula la siguiente hipótesis:

H 2.1 (Providencialismo): Los individuos con creencias providencialistas serán menos propensos a participar políticamente.

La obediencia al magisterio petrino es el elemento esencial del catolicismo desde, cuando menos, el siglo XVI. La Iglesia exhorta a los laicos a seguir “el ejemplo de Cristo, que con su obediencia hasta la muerte abrió a todos los hombres el dichoso camino de la libertad de los hijos de Dios” y a aceptar “con prontitud de obediencia cristiana aquello que los Pastores sagrados, en cuanto representantes de Cristo, establecen en la Iglesia en su calidad de maestros y gobernantes.” (LG, 37) La “obediencia cristiana” no es una cualidad que se considere esencial de un ciudadano proactivo, más bien se asocia más con la pasividad, el establecimiento del *statu quo* y con la función de integración, cohesión y mantenimiento del orden social que se presume de la religión (McVeigh & Sikkink, 2001).

En este sentido, se puede pensar que un católico que se desmarque de las enseñanzas y propuestas de la jerarquía, particularmente en materia de sexualidad (homosexualidad y aborto), sea más propenso a participar políticamente tanto porque no lo define la obediencia cuanto los temas de ruptura que en sí implican cierta movilización, activismo o compromiso político. Con base en ello, se formula la siguiente hipótesis:

H 2.2 (Desregulación institucional): Los católicos desregulados institucionalmente serán más propensos a participar políticamente.

Friesen y Wagner (2012) hallaron que se puede hablar de un espectro teológico, en cuya izquierda se encuentran posiciones que dan mayor importancia a la justicia social y a la separación de la Iglesia y el Estado, mientras que en la derecha se enarbolan posturas como el compromiso a la verdad (revelada) y la necesidad de la influencia cristiana sobre la sociedad.

En este orden de ideas, por un lado, también se sabe que las creencias en torno a la justicia social –incluso el orar por los asuntos del mundo– tienen un efecto positivo sobre la participación política (Driskell & Lyon, 2008). Ya sea que se conciba a una Iglesia comprometida con el mundo o que deba influir cristianamente sobre éste, se formula una última hipótesis:

H 2.3 (Socio-religiosas): Los individuos con creencias socio-religiosas serán más propensos a participar políticamente.

La base de datos

Se utilizó una base de datos generada a partir de los resultados de la encuesta Religiosidad y Participación 2019, diseñada por mí y levantada por la Pastoral Juvenil –Vocacional en marzo de 2019, la base analizada cual contiene N=650 observaciones. La encuesta se levantó cara a cara por integrantes de dicha pastoral arquidiocesana. Se utilizaron como puntos de recolección de datos la parroquia y la sección electoral.

Como población objetivo se tiene a los y las católicas mayores de 18 años radicados en la Ciudad de México. En virtud del objetivo del estudio, no se busca la representatividad en sentido estricto, por lo que se estratificará a la población en tres grupos diferenciados: católicos “alejados”, católicos “practicantes” y católicos “involucrados” (es decir, católicos que se autodenominan a sí, pero no participan de las actividades del templo, católicos que participan sólo en las actividades litúrgicas y católicos que participan activamente en la vida parroquial, respectivamente).

Sobre la selección del área de estudio, se escogió la Ciudad de México por motivos logísticos y teóricos; logísticos porque quien aplicó la encuesta fue la Arquidiócesis y teóricos porque hay razones para pensar que el secularismo, multiculturalismo y diversidad religiosa de la capital del país pueden haber afectado las relaciones de los católicos capitalinos al dejar de estar en un ambiente monopolizado por el catolicismo (Garelli, 2013).

Las variables

Todas las variables se construyeron de forma dicotómicas, con excepción de la confianza intrapersonal e ingreso, las cuales se construyeron sobre una escala de 10 y 11 respectivamente. En actividades para-electorales, se tomaron en cuenta colaborar en campañas políticas e intentar convencer a otros de votar por un candidato. Actividades de contacto incluye quejarse ante autoridades y solicitar apoyo a partido político o legislador. Finalmente, formas no convencionales considera firmar peticiones, asistir a manifestaciones, tomar o bloquear instalaciones públicas y participar en una huelga. Católico desregulado considera a aquellos que se consideran católicos y que apoyaban el aborto con más de dos desviaciones estándar respecto a la media. Las otras variables sobre creencias religiosas se construyeron a partir de mediciones en escala de Likert, de modo

que se asignó el 1 a quienes estaban muy de acuerdo o de acuerdo con esas afirmaciones.

Estadísticos descriptivos				
Variables	R	N	$\bar{X}$	S
Voto	0-1	557	0.83	
Actividades para-electorales	0-1	557	0.37	
Actividades de contacto	0-1	557	0.57	
Formas no convencionales	0-1	557	0.4	
Membresía en grupos parroquiales	0-1	557	0.31	
Participación en proceso evangelizador	0-1	557	0.08	
Providencialismo	0-1	557	0.48	
Católico desregulado	0-1	557	0.15	
Justicia a marginados como principal rol social de la Iglesia	0-1	557	0.4	
Repercusión pública de las enseñanzas de la Iglesia	0-1	557	0.54	
Asistencia a servicios religiosos	0-1	557	0.51	
Identificación partidista	0-1	557	0.28	
Asociacionismo político	0-1	557	0.28	
Eficacia política	0-1	557	0.29	
Confianza intrapersonal	1-10	557	5.53	2.56
Confianza en instituciones electorales	0-1	557	0.33	
Mujer	1	557	0.6	
Edad	18-87	557	41.41	17.01
Escolaridad	0-1	557	0.27	
Ingreso	1-11	557	3.2	2.24

Fuente: Elaboración propia con base en Encuesta Religiosidad y Participación, 2019.

El creyente, el feligrés y el ciudadano

Tras eliminar valores perdidos, la muestra se redujo de 650 a 557 observaciones. La variable con mayor número de valores perdidos fue el ingreso, la cual reportó 88 observaciones faltantes.

En términos generales, parece que la religiosidad no afecta la propensión de un sujeto en la muestra de participar en actividades políticas convencionales, como el voto, la colaboración en campañas o acudir a líderes políticos en busca de soluciones, pero sí pueden afectar la propensión a involucrarse o no en formas

no convencionales de participación política, como actividades de protesta o de tipo más disruptivo, como huelgas o bloqueos. En cambio, son variables de tipo político y sociodemográficas las que tienen el poder explicativo sobre las formas convencionales de participación política.

El primer modelo (voto) muestra que el asistir frecuentemente a misa aumenta *ceteris paribus* 83% la propensión de acudir a las urnas que hacerlo a una frecuencia menor o no asistir. Las variables con mayor peso explicativo son la identificación partidista y el asociacionismo político. De igual forma, la confianza en las instituciones electorales también aumenta la propensión a votar, en 91%.

Por su parte, el último modelo (formas no convencionales) muestra que, al considerarse las variables de control, el efecto positivo de la membresía en grupos parroquiales sobre la participación en formas no convencionales de participación política es significativo. Lo anterior indica que, si bien, la membresía en grupos parroquiales, por sí misma, no aumenta la propensión de participar en este tipo de actividades, sí lo hace cuando se consideran otras características del ciudadano. Es decir, en el conjunto de elementos que aumentan la propensión de participar, el ser miembro cuenta. El modelo muestra que ser miembro de alguno de estos grupos aumenta *ceteris paribus* 72% la propensión a involucrarse en actividades de protesta o disruptivas.

En el caso de las creencias religiosas, quienes creen que Dios se involucra directamente en la vida cotidiana disminuye 40% la propensión a involucrarse en este tipo de actividades que aquellos que no tienen esta creencia.

Variables	Voto			Para-electorales			De contacto			No convencionales		
	β	SE	RM	β	SE	RM	β	SE	RM	β	SE	RM
Membresía en grupos parroquiales	-0.5	0.37	0.6	-0.39	0.3	0.67	0.038	0.25	1.45	0.54	0.26	1.72*
Participación en proceso evangelizador	0.07	0.57	0.7	0.56	0.41	1.75	0.009	0.37	1.09	0.54	0.38	1.71
Providencialismo	-0.03	0.3	0.97	-0.16	0.25	0.85	0.25	0.23	1.29	-0.5	0.23	0.6*
Católico desregulado	0.04	0.36	1.04	-0.18	0.29	0.83	-0.036	0.26	0.96	-0.5	0.28	0.62
Justicia a marginados como principal rol social de la Iglesia	-0.4	0.29	0.68	0.31	0.23	1.36	-0.38	0.21	0.68	0.14	0.21	1.16
Repercusión pública de las enseñanzas de la Iglesia	0.28	0.29	1.33	-0.2	0.24	0.81	-0.38	0.22	0.69	-0.2	0.22	0.8
Asistencia a servicios religiosos	0.6	0.35	1.83*	0.05	0.26	1.05	-0.206	0.24	0.81	-0.6	0.25	0.54*
Voto				0.06	0.28	1.06	0.025	0.25	1.02	0.25	0.26	1.28
Identificación partidista	1.37	0.37	3.94*	1.08	0.22	2.94*	0.17	0.21	1.18	0.14	0.21	1.15
Asociacionismo político	0.71	0.33	2.03*	1.69	0.22	5.45*	1.23	0.22	3.44*	1.22	0.21	3.4*
Eficacia política	0.21	0.3	1.23	-0.03	0.23	0.97	0.14	0.21	1.15	0.17	0.22	1.18
Confianza en instituciones electorales	0.65	0.28	1.91*									
Confianza intrapersonal				0.008	0.04	1.007	0.085	0.038	1.09*	0.08	0.04	1.08*
Mujer	0.57	0.25	1.77*	-0.36	0.2	0.69*	-0.05	0.19	0.95	-0.1	0.19	0.88
Edad	0.02	0.007	1.02*	-0.02	0.006	0.98*	2E-05	0.006	1	-0	0.006	0.98*
Escolaridad	0.51	0.35	1.66	-0.09	0.26	0.91	0.43	0.25	1.54	0.24	0.24	1.26
Ingreso	0.33	0.08	1.4*	0.03	0.05	1.03	0.002	0.048	1.001	-0	0.05	0.97
N	557			557			557			557		
Nagelkerke Ps R ²	0.23			0.26			0.14			0.16		
AIC	463.6			650.4			735			714.6		
p < 0.01 *												

Fuente: Elaboración propia con base en Encuesta Religiosidad y Política 2019.

Aunque sin tener significancia estadística, el ser católico desregulado disminuye notablemente dicha propensión; de igual forma, el creer que las enseñanzas de la Iglesia deban tener repercusión en la vida pública. En este caso, la magnitud del efecto sobre la variable dependiente es más fuerte que en los anteriores. En términos de razones de momios, mientras que en los modelos anteriores las creencias religiosas disminuían aproximadamente un 30% la propensión a participar políticamente, en este caso, el providencialismo y la desregulación institucional lo hacen hasta 40%. En esta misma línea, la asistencia a los servicios religiosos vuelve a ostentar significancia estadística, pero ahora con un efecto negativo, de modo que acudir frecuentemente a misa disminuye la propensión a realizar acciones de protesta o disruptivas 46%.

Sobre las variables control, de forma consistente con la literatura, el asociacionismo político es la variable que tiene más peso al momento de aumentar la propensión a participar políticamente.

La membresía en grupos parroquiales tiene un efecto negativo sobre actividades en torno al voto, pero positivo en otro tipo de actividades que, más allá de objetivos electorales, tienen intenciones de cambiar algo concreto que les afecta. Y, además, en el caso de las formas no electorales, es muy probable que dicho efecto no se deba al azar.

Cabe mencionar que, en el caso del providencialismo y el voto, si se considera sólo en conjunto con otras variables religiosa, el efecto del primero sobre el segundo es positivo, lo cual es consistente con lo reportado con investigaciones que emplean la Encuesta Mundial de Valores. Incluso, los intervalos de confianza muestran que prácticamente la mitad de las observaciones caen del lado positivo. (Vilchis, 2019)

De forma consistente, con excepción de la participación electoral, el ser católico desregulado tiene un efecto negativo sobre el resto de las formas de participación. De igual forma, el creer que las enseñanzas de la Iglesia deban tener repercusión en la vida pública mantiene un efecto negativo sobre todas las formas de participación política, exceptuando el voto. Por el contrario, el creer que el principal rol de la Iglesia en sociedad es la búsqueda de justicia para el marginado es inconsistente en sus efectos, lo que muy probablemente indique un error de medición.

Discusión y conclusiones

El feligrés y el ciudadano

En el presente estudio, se consideraron los grupos parroquiales como forma de involucramiento eclesial y se contrastó su efecto con la asistencia a los servicios religiosos como variable control. En términos generales, la asistencia a los servicios religiosos se asocia positivamente con las actividades electorales, mientras que el involucramiento eclesial hace lo propio con formas no convencionales. Ahora, ¿por qué sucede esto?

El asistir al culto dominical no implica necesariamente interacción social con el resto de los correligionarios, ni mucho menos colaboración, por ello tiene sentido que esta variable no tenga poder explicativo sobre actividades políticas que requieren mayor colaboración, como lo son las de protesta y las disruptivas. O que, incluso, actué de forma negativa sobre la propensión de participar en este tipo de actividades políticas.

Además, aunado al hecho de que el voto es la acción que requiere menos esfuerzo de todo el repertorio de acciones políticas de las que dispone un ciudadano, quien asiste asiduamente a misa está más expuesto a los mensajes del clero que quien no lo hace. En México, éste ha promovido intensamente el voto entre los feligreses desde los finales de los ochenta. Entonces, por un lado, la asistencia a misa no garantiza ni la creación de redes que faciliten la participación política más allá del voto ni aumenta los costos sociales de la no participación. Por otro lado, expone sistemáticamente a los fieles a la información política que promueve el clero y fomenta la socialización de la participación electoral como una conducta socialmente –y en este caso religiosamente– deseable.

En cambio, la membresía en grupos parroquiales, por el reducido tamaño de la red que se genera, aumenta los incentivos sociales y podría aumentar los costos de la no participación en formas no convencionales en virtud de la identidad compartida entre el activista y el feligrés, misma que se ha socializado al interno del grupo. Es decir, es más difícil negarse a movilizarse cuando quien convoca es alguien quien, si bien puede no conocer personalmente o ser miembro del grupo, tiene peso y promueve acciones afines a lo que la Iglesia establece como “lo correcto”. Ahora bien, ¿por qué, a diferencia de la membresía en organizaciones religiosas (Vilchis, 2019), la pertenencia a grupos parroquiales no tiene poder explicativo sobre la propensión de un miembro sobre otras formas de participación política? Posiblemente, por dos razones: la naturaleza del lazo y el tipo de red que promueve.

Por un lado, los lazos que se crean al interior de los grupos parroquiales son lazos fuertes y personales, a diferencia de los que se crean en las organizaciones religiosas, que son débiles y yuxtapuestos. Siguiendo a Putnam, en este tipo de lazos, los beneficios sociales que generan las redes tienen más dificultad para extrapolarse fuera de la experiencia de grupo. La señalada naturaleza del lazo genera redes pequeñas, con contactos interdependientes, lo cual restringe la probabilidad del feligrés de contactar gente que le facilite o le mueva a la participación política.

El creyente y el ciudadano

Las actividades de protesta y disruptivas propugnan un cambio del *statu quo* de alguna situación. La creencia providencialista implica creer que el orden de los acontecimientos, desde el más grande hasta el más insignificante, está en manos de Dios. Por tanto, alguien quien confía en que Dios interviene en los asuntos del mundo tiene pocas motivaciones para participar en actividades que tienen la

intención de cambiar esos mismos asuntos. Este mismo argumento funciona para explicar por qué las creencias providencialistas tienen efectos negativos –aunque no significativos– sobre el resto de acciones políticas no electorales.

Ahora bien, ¿por qué el efecto sobre la participación electoral podría ser positivo? Siguiendo el razonamiento de Glazier, porque el clero ha establecido el vínculo entre la creencia providencialista y la participación electoral. Se ha mencionado que la jerarquía católica mexicana ha promovido desde hace varios años la participación electoral de los feligreses. En este sentido, se ha subrayado que acudir a las urnas no sólo es un deber ciudadano, sino también es un deber religioso y que está en orden con el plan divino de salvación. No obstante, tal razonamiento parece no aplicar para la muestra de la Encuesta Religiosidad y Participación 2019, por lo que se debe tomar con cautela.

En este sentido, ¿por qué las creencias providencialistas siguen disminuyendo la propensión a participar en formas no convencionales pese a que en los últimos años se ha convocado a participar en estas acciones en favor de la vida y los valores tradicionales? Siguiendo dentro del mecanismo causal propuesto por Glazier, la respuesta es porque el mensaje del clero sobre participar en este tipo de acciones, además de reciente, no ha sido del todo clara. Es cierto que el clero se opone a las políticas sexuales, pero el apoyo clerical concreto a la protesta, como acción política querida por Dios, ha sido ambigua. Por ejemplo, las marchas a favor de la familia, que se suscitaron por la propuesta presidencial de ley federal sobre el matrimonio igualitario, fueron convocadas por las organizaciones civiles que constituyen el Frente Nacional por la Familia, no por la Arquidiócesis. Esta última “aclaró que ni sus Vicarías Episcopales ni sus parroquias se involucrarán de manera directa para animar las marchas, por lo que [...] los fieles laicos son libres de participar voluntariamente” (Lastiri, 2016a). De hecho, se ha señalado en años recientes que la irrupción de lo religioso en el espacio público no proviene de instituciones religiosas, sino de asociaciones civiles de inspiración religiosa (Patiño y Pedroza, 2019).

En este mismo sentido, no todos los sacerdotes tienen la misma determinación en apoyar este tipo de temas, por lo que su prédica puede pasar de la indiferencia al respecto, hasta la movilización política, pasando por el simple apoyo moral. Por ejemplo, a su llegada a México, el nuncio apostólico Monseñor Franco Coppola llamó a los católicos a dejar de realizar marchas contra el matrimonio igualitario y a “sentarse en una mesa y hablarse” (Redacción Animal Político, 2016). También puede citarse aquel momento en el que el entonces Director de Cultura de la Arquidiócesis salió a disculparse con un contingente del movimiento LGBTTTI, disculpa que no fue reconocida por la Arquidiócesis “puesto que nunca se les ha ofendido” (Lastiri, 2016b).

Considerando lo anterior, parece que las creencias providencialistas se comportan de acuerdo a las propuestas e investigaciones de Glazier. En este sentido, se podría esperar que, de seguirse promoviendo la participación en estos medios de forma clara y contundente por los líderes religiosos, los creyentes

providencialistas podrán ser propensos a involucrarse en las actividades no convencionales. No obstante, para evaluar estas nuevas hipótesis, es necesario primero seguir puliendo el concepto de providencialismo en el contexto católico mexicano.

Ahora bien, respecto a los católicos desregulados, ¿por qué, si rechazan la obediencia a la jerarquía, apoyan temas activos políticamente y no creen que Dios rige todos los acontecimientos del mundo, no son más propensos a participar en la arena pública? Puede haber dos razones que no son mutuamente exclusivas. En primer lugar, el distanciarse de la postura que la jerarquía tiene de ciertos temas polémicos no implica ningún compromiso político con ellos. En segundo lugar, el rechazar la postura de la jerarquía en asuntos de políticas morales y de sexualidad no implica oponerse a otros principios del catolicismo. Lo anterior es consistente con las creencias “remiendo” señaladas por Hervieu-Léger y otros. Pero también con la tesis de Berger de que el creyente puede actuar como creyente en algunos casos, pero secularmente en otros (Berger, 2019). Esto mismo puede argüirse sobre la cuestión de la nula significancia estadística de las visiones sociales de la Iglesia sobre la participación política.

Sin duda, cada uno de los puntos presentados requiere una investigación por sí mismo. La presente investigación se planteó con carácter exploratorio y, en este sentido, ha cumplido con ese objetivo al presentar un amplio panorama de qué formas de involucramiento eclesial y cuáles creencias religiosas tienen un efecto sobre el comportamiento político. No obstante, las explicaciones propuestas deberán ser evaluadas con más investigaciones. Particularmente, es necesario pulir el concepto de “providencialismo” y su operacionalización en el contexto del catolicismo mexicano debido a las implicaciones políticas de la teoría de Glazier.

Por lo demás, el instrumento de la encuesta “Religiosidad y Participación” permite investigaciones que van más allá de los objetivos de la presente investigación y que son de interés para la ciencia política. La base de datos recopilada posibilita estudiar las relaciones entre involucramiento eclesial/ creencias religiosas y participación comunitaria, participación cívica (o altruismo), capital social (asociacionismo y redes, confianza y reciprocidad) y percepciones sobre pobreza, por poner algunos ejemplos. Ante el pluralismo religioso que experimenta la sociedad mexicana y la vía civil por la que lo religioso está irrumpiendo en la esfera pública, investigaciones sobre el vínculo entre la religiosidad y la vida pública de los creyentes se vuelve apremiante.

Bibliografía

- Aguilar, R., (2006), *Las organizaciones de la sociedad civil en México: su evolución y principales retos*, Tesis doctoral, México, D.F., Universidad Iberoamericana.
- Aziz, A., (2008), *Ciudadanía, cultura política y democracia. Notas para un debate* en R. Cordera, et. al. (coords.), (2008), *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI*, México, D.F., UNAM: Siglo XXI, pp. 303-312.
- _____, y J. Alonso, (2009), *México, una democracia vulnerada*, México D.F., CIESAS, Porrúa.
- Barker, D. C., y D. H. Bearce, (2013), "End-times Theology, the Shadow of the Future, and Public Resistance to Addressing Global Climate Change" en *Political Research Quarterly*, 66, pp. 267-279.
- Barnes, S. et. al., (1979) *Political Action: Mass Participation in five Western Democracies*, Beverly Hills, Sage.
- Bellah, R. N., (1985), *Habits of the Heart. Individualism and Comittment in American Life*, Berkeley, University of California Press.
- Berger, P. L., (2016), *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Trad. J. Molina, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Beyerlein, K., y M. Chaves, (2003), "The Political Activities of Religious Congregations in the United States" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42: 2, pp. 229-246.
- Blancarte, R., (2007), "Civil Society and Democratization in Mexico: The role of Christian Churches" en Kruip, Reifeld, *Church and Civil Society: the role of Christian Churches in the Emerging Countries of Argentina, Mexico, Nigeria and South Africa*, Berlin. Konrad Adenauer Stiftung, Hannover Philosophie Institut fur Forschungs.
- Brady, H. E., (1999), "Political Participation" en J. P. Robinson, P. R. Shaver y L. S. Wrigthsman (eds.), (1999), *Measures of Political Attitudes*, San Diego, Academic Press.
- Broughton, W., (1978), "Religiosity and Opposition to Church Social Action: A Test of the Weberian Hypothesis" en *Review of Religious Research*, 19 (2), pp. 154-166.
- Córdova, L., J. I. Flores, O. Alejandro y S. Vázquez, (2015), *El déficit de la democracia en México*, Encuesta Nacional de Cultura Política, México, D.F., UNAM.
- Dalton, R. J., y Klingemann, H., (2009), "Overview of Political Behavior" en R. E. Goodin (ed.) *The Oxford Handbook of Political Science*, Oxford, Oxford University Press, pp. 321-344.
- Djupe, P. A., (1997) *The Plural Church: Church Involvement and Political Behavior*, PhD Thesis, St. Louis, Washington University.
- _____, y C. P. Gilbert, (2006) "The resourceful believer: Generating civic skills in church", *The Journal of Politics*, 68 (1), pp. 116-127.

- _____, y J. R. Neiheisel, (2012) "How religious communities affect political participation among latinos", *Social Science Quarterly*, 93(2), pp. 333-355.
- Driskell, R., E. Embry y L. Lyon, (2008), "Faith and Politics: The Influence of Religious Beliefs on Political Participation" en *Social Science Quarterly*, 89(2), pp. 294-314.
- _____, y L. Lyon, (2011) "Assessing the Role of Religious Beliefs on Secular and Spiritual Behaviors" en *Review of Religious Research*, 52 (4), pp. 386-404.
- Evans, J. H., (2006), "Cooperative Coalitions on the Religious Right and Left: Considering the Resilience of Sectarianism" en *Journal of Scientific Study of Religion*, Vol. 45, No. 2, pp. 195-215.
- Fox, J., (1994), "The Difficult Transition from Clientelism to Citizenship: Lessons from Mexico" en *World Politics*, Vol. 46, No. 2, pp. 151-184.
- Friesen, F., y M. W. Wagner, (2012), "Beyond the 'Three Bs': How American Christians Approach Faith and Politics" en *Politics and Religion*, 5 pp. 224-252.
- Garelli F., (2013) "La importancia de la religión católica en el espacio público: el caso italiano", en R. Blancarte (comp.), (2013), *Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo*, México, Colmex, pp. 41-54.
- Glazier, R. A., (2015), "Brinding Religion and Politics: The Impact of Providential Religious Beliefs on Political Activity" en *Politics and Religion*, 8: 3, pp. 1-30.
- Hernández, A., C. Gutiérrez, R. De la Torre (coords.), (2016), *Encuesta Nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México ENCREER/ RIFREM 2016*, Informe de resultados, versión digital, RIFREM.
- Hervieu-Léger, D., (2004), *El peregrino y el convertido*. Trad. J. M. Villalaz, México, Ediciones del Helénico.
- _____, (2005), *La religión, hilo de la memoria*, Trad. M. Solana, Barcelona, Herder.
- Huntington, S.P., y Nelson, J. M., (1976) *No Easy Choice*, Cambridge, Harvard University Press.
- Jakobsen, T. G., y O. Lishtaug, (2014), "Social Change and the Politics of Protest" en R. Dalton y Ch. Welzel (eds.), *The Civic Culture Transformed: From Allegiant to Assertive Citizens, USA*, Cambridge University Press, pp. 213-239.
- Jones-Correa, M. A., y D. L. Leal, (2001) "Political Participation: Does Religion Matter?", *Political Research Quarterly*, 54(4), pp. 751-770.
- Kaase, M., y Newton, K., (1995), *Beliefs in Government*, Oxford, Oxford University Press.
- Kellstedt, L. A., J. C. Green, J. L. Guth y C. E. Smidt, (1996), "Grasping the Essentials: The Social Embodiement of Religion and Political Behavior" en el libro por ellos editado, (1996), *Religion and the Culture Wars*, Lanham, Rowan and Littlefield, pp. 174-192.

- Kitts, J. A., (2000), "Mobilizing in Black Boxes: Social Networks and Participation in Social Movement Organizations" en *Mobilization*, 5 (2), pp. 583-600.
- Klesner, J. L., (2007), "Social Capital and Political Participation in Latin America: Evidence from Argentina, Chile, Mexico, and Perú" en *Latin America Research Review*, 42: 2, pp. 1-32.
- _____, (2009), "Who Participates? Determinants of Political Action in Mexico" en *Latin American Politics and Society*, Vol. 51, No. 2, pp. 59-90.
- _____, (2013) "Las desigualdades en la participación política en el México contemporáneo" Trad. A. Pardo, en A. Alvarado (ed.), (2013) *México, Democracia y Sociedad, Más allá de la reforma electoral*, México D.F., CES-Colmex: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, pp. 389-419.
- La Due Lake, R., y R. Huckfeldt, (1998), "Social Capital, Social Networks, and Political Participation" en *Political Psychology*, Vol. 19, No. 3, pp. 567-584.
- Lastiri, D., (2016a), "Arquidiócesis se deslinda de marcha contra bodas gay", consultado en mayo 23, 2019 de El Universal, <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/nacion/sociedad/2016/08/28/arquidiocesis-se-deslinda-de-marchas-contrabodas-gay>
- Lim, Ch., (2008), "Social Networks and Political Participation: How Do Networks Matter?" en *Social Forces*, 87 (2), pp. 961-982.
- Luker, T., (1984), *Abortion and Politics of Motherhood*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Lunn, J., R. Klay y A. Douglas, (2001), "Relationships among Giving, Church Attendance, and Religious Belief: The Case of the Presbyterian Church (USA)" en *Journal of Scientific Study of Religion*, 40 (4), pp. 765-775.
- Macaluso, T., y J. Wanat, (1979), "Voting turnout y Religiosity", *Polity*, 12 (1), pp. 158-169.
- Martí I Puig, S., e I. Llamazares, (2011), "La protesta política, ¿quiénes se movilizan y por qué lo hacen?", en S. Martí I Puig, R. Ortégay M. F. Somuano, *La democracia en México, Un análisis a los 10 años de la alternancia*, Barcelona, Bellaterra: Colmex, pp. 69-95.
- Martí I Puig, S., (2012), "Ciudadanía y cultura política en México" en su libro como editor, (2012), *¿A dónde chingados va México? Un análisis político y socioeconómico de dos sexenios (2000-2012)*, Madrid, Catarata, pp. 45-61.
- Martínez Assad, C., (coord.) (1992), *Religiosidad y política en México*, México D.F., Universidad Iberoamericana.
- McAdam, D., y R. Paulsen, (1993), "Specifying the Relationship between Social Ties and Activism" en *American Journal of Sociology*, 99 (3), 1993, pp. 640-667.
- McKenzie, B. D., (2001) "Self-Selection, Church Attendance, and Local Civic Participation" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40: 3, pp. 479-488.

- McVeigh, R., y D. Sikkink, (2001), "God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and the Legitimation of Contentious Tactics" en *Social Forces*, 79 (4), pp. 1425-1458.
- Milbrath, L. W., (1965), *Political Participation: How and Why do People get involved in Politics*, Lanham, University Press of America.
- Omelycheva, M. Y., y R. Ahmed, (2018), "Religion and politics: examining the impact of faith on political participation" en *Religion, State y Society*, 42:1, pp. 4-25.
- Ortega, R. Y., M. F. Somuano y A. Ruiz, "Identidad partidista y democracia en los estados mexicanos" en S. Martí i Puig, R. Y. Ortega y M. F. Somuano (eds.), op. cit., p. 128. [97-134]
- Ostrom, E., T. K. Ahn y C. Olivares, (2003) "Una perspectiva del capital social desde las ciencias sociales: capital social y acción colectiva", en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 65, No. 1, pp. 155-233.
- Patiño, M. E., y B. I. Pedroza, (2019), "Estrategias y formas de incidencia de los movimientos civiles-religiosos en el espacio público en México", ponencia presentada en XXII Encuentro de la RIFREM, junio 6, Creel, Ch.
- Peterson, S. A., (1992), "Church Participation and Political Participation: The Spillover Effect" en *American Politics Quarterly*, 20: 1, pp. 123-139.
- Puga, C., (2005), "Una doble mirada a las asociaciones: perspectivas teóricas y la experiencia mexicana", en Benjamín Arditi (ed.), (2005), *¿Democracia post-liberal? El espacio público de las asociaciones*, México, *Anthropos*: UNAM, pp. 71-105.
- Putnam, R. Leonardi y R. Nanetti, (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press.
- _____, (1995) *Turning In, Tuning Out: The Strange Disappearance of Social Capital in America*, Robert D. Putnam, *Political Science and Politics*, Vol. 28, No 4, pp 664-683.
- _____, (2000), *Bowling alone: The collapse and revival of American community*, NY, Simon y Schuster.
- Redacción, (2016), "Nuncio apostólico pide diálogo y no marchas para decidir sobre el matrimonio igualitario", consultado en mayo 23, 2019 de *Animal Político*, <https://www.animalpolitico.com/2016/11/nuncio-matrimonio-igualitario-mexico/>
- _____, (2016b), "Iglesia Católica pide sancionar protesta en Curia Arzobispal", consultado en mayo 23, 2019 de *El Universal*, <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/nacion/sociedad/2016/08/28/iglesia-catolica-pide-sancionar-protesta-en-curia-arzobispal>
- Salazar, P., P. Barrera y S. Espino, (2015) *Estado laico en un país religioso*, Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad, México, D.F., UNAM.
- Somuano, M. F., (2005) "Más allá del voto: modos de participación política no electoral en México", *Foro Internacional*, XLV (1), 179, pp. 65-88.

- _____, (2010) "Las organizaciones civiles: formación y cambio", en S. Loaeza y J.F. Prud'homme (coords.), (2010), *Los grandes problemas de México*, t. XIV, Instituciones y procesos políticos, México, Colmex, pp. 197-230.
- _____, (2013a) "Democracia, abstencionismo y participación no electoral" en A. Alvarado (ed.), (2013) *México, Democracia y Sociedad, Más allá de la reforma electoral*, México D.F., CES-Colmex: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, pp.65-88.
- _____, (2013b), "Los efectos del capital social sobre la participación política en México", *Política y gobierno*, Volumen Temático, pp. 83-107.
- _____, y F. Nieto, (2013,) *Ciudadanía en México, ¿ciudadanía activa?*, México, D.F., Colmex-INE.
- _____, (coord.), (2014), *Informe País sobre la calidad de la ciudadanía en México*, México, INE.
- Stark, R., (2001) "Gods, Rituals, and the Moral Order" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (4), pp. 619-636.
- Strate, J. M., C. J. Parrish, C. D. Elder y C. Ford, (1989) "Life span civic development and voting participation", *American Political Science Review*, 43(82), pp. 443-464.
- Swanson, E. M., (2013), "Moral Considerations of Tax Policy: The Past, Present, and Future Role of the Religious Right and Left" en *Connecticut Law Review*, Vol. 45, No. 5, pp. 1919-1956.
- Teorell, J., (2006), "Political Participation and the Three Theories of Democracy: A research inventory and agenda" en *European Journal of Political Research*, 45, pp. 787-810.
- Tinoco, R., M. González y S. Arciga, (2009) "Factores de la religiosidad y preferencia política en estudiantes universitarios", *Enseñanza e investigación en psicología*, Vol. 14, No. 2, pp. 275-293.
- Verba, S., N. Nie y J. Kim, (1976), *Participation and Political Equality: A Seven-nation Comparison*, Nueva York, Cambridge University Press.
- _____, K. L. Schlozman y H. Brady, (1995), *Voice and equality: civic voluntarism in American politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- Vilchis, D., (2019), *El creyente, el feligrés y el ciudadano: la participación política de los católicos en México*, (tesis de Maestría), Ciudad de México, El Colegio de México.
- Wald, K. D., (1992) *Religion and Politics in the United States*, 2a Ed., Washington DC, Congressional Quarterly Press.
- Wald, K. D., L. A. Kellstedt y D. C. Leege, (1993) "Church Involvement and Political Behavior", en D. C. Leege, A. Lyman y L. A. Kellstedt (ed.), (1993) *Rediscovering the Religious Factor in American Politics*, Amonk, NY; London, M. E. Sharpe, pp. 121-137.

Weiner, (1971), "Political Participation: Crisis of the Political Process", en L. Binder, et. al., (eds.), (1971), *Crisis and Sequences in Political Development*, Princeton, University Press.

La comunicación asertiva: una competencia esencial para el psicólogo

Luz Paola Acosta Ramírez
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

En todo momento, los individuos se encuentran sumergidos en un entorno comunicativo, en el que constantemente están recibiendo y enviando mensajes; esto, debido a la necesidad que tienen de entablar conversaciones y relacionarse, con el fin de expresarse y mostrar su pensamiento; lo anterior nos revela que la comunicación es un acto dinámico que se encuentra en constante movimiento, dado que, quienes participan en ella, producen un sinnúmero de mensajes, ya sea orales, escritos o mediante gestos.

En el caso de la Psicología, es importante hablar sobre la comunicación ya que su labor profesional demanda que ésta sea asertiva con la finalidad de que el diálogo que establezca con diversos interlocutores sea claro, directo, respetuoso y, con ello, pueda desempeñarse competitivamente en cualquier área de especialización.

Es por ello que este artículo pretende sensibilizar a los lectores, particularmente al especialista en psicología, en relación con la importancia que la comunicación posee en su actividad profesional, misma que impacta a nivel personal, pero también social. De igual forma, este escrito propone algunas estrategias para coadyuvar en el desarrollo de la asertividad.

La comunicación: conceptualización

La comunicación es un acto dinámico, en él intervienen elementos que pueden situarse en diferentes contextos; por ejemplo, en una charla, con la familia, en una reunión de trabajo, entre dos compañeros de trabajo o en una plática casual en el transporte público. Es así que, en todo momento, el individuo está inmerso

en un entorno comunicativo; por consiguiente, es importante saber qué es la comunicación y cuáles son los componentes que participan en ella, así como las distintas formas que existen para comunicar, ya sea para producir o para recibir mensajes con efectividad.

En palabras de Zebadúa y García Palacios (2012) “comunicar es compartir”. Dicho lo cual, cuando nos comunicamos, compartimos experiencias, pensamientos y saberes; mensajes diversos que hacen que emisores y receptores interactúen y se dé paso al diálogo.

La comunicación, entonces, se puede definir como un proceso en el cual dos personas interactúan entre sí en una situación determinada con la finalidad de intercambiar mensajes.

Ahora bien, al ser un proceso, quiere decir que en él se llevan a cabo una serie de acciones en las cuales intervienen diversos componentes, mismos que dan pie a la comunicación. A continuación, se hablará sobre ello.

Componentes de la comunicación

Los componentes de la comunicación, también llamados *elementos de la comunicación*, son aquéllos que participan en una situación de comunicación determinada y que permiten el intercambio de información. Los componentes son:

- Emisor: Transmite el mensaje
- Receptor: recibe o interpreta el mensaje
- Mensaje: Información transmitida
- Referente: Lo que refiere el mensaje, de lo que se habla
- Código: Conjunto de signos y reglas que se emplean para transmitir información
- Canal: Medio por el cual se transmite el mensaje

En la comunicación, el receptor y el emisor pueden emitir y recibir mensajes uno a otro, por ende, este proceso no va en una sola dirección, sino que es recíproco. El canal, por su parte, no solamente puede ser un medio físico, como un teléfono, una computadora, sino que también puede ser el aire, que se convierte en el canal de conversaciones orales cuando las personas se encuentran cara a cara. El código es el conjunto de signos que permite que dos personas se entiendan y comuniquen. Éste se identifica como el idioma; en este sentido, el lenguaje que se utiliza debe ser comprensible para los personajes. A esto, conviene agregar, que el código no sólo se puede presentar por medio de un idioma que se compone de palabras, sino también encontramos otros tipos de códigos, como el lenguaje de señas.

El mensaje y el referente pueden parecer similares; sin embargo, el primero es precisamente aquello que se dice, toda la información que tanto emisor como receptor emiten; el segundo, es de lo que se habla, a lo que se alude, es un hecho u objeto más concreto.

Tipos de comunicación

El especialista en psicología debe saber que podrá comunicarse a través de la comunicación verbal, no verbal y escrita en diferentes momentos, con diversas personas y en diversos escenarios relativos a su profesión; por ello, resulta necesario que se profundice en cada uno de ellos:

a) Comunicación verbal

A través del lenguaje es que los sujetos pueden establecer contacto con los demás, así como comprender costumbres, historias, tradiciones y culturas. Por medio de la comunicación verbal se expresan ideas, pensamientos, sentimientos, percepciones, deseos, entre otros. Algunos de los lenguajes que el ser humano emplea para comunicarse son los siguientes:

Lenguaje no verbal	Son todos los gestos y movimientos corporales que una persona emite, ya sea que hable o no.
Lenguaje oral	Comunicación oral que se da entre dos o más personas.
Lenguaje escrito	Es la representación escrita del lenguaje oral.
La paralingüística	Comprende el tono y volumen de voz que acompaña lo que dice.
La proxémica	Es la distancia que hay entre las personas y que, evidentemente, también comunica algo.

Es importante, entonces, poner especial atención a la comunicación verbal, ya que:

El hablante siempre busca que el mensaje que transmite al oyente modifique de algún modo la representación interna y/o la representación social que su destinatario tiene con respecto a un concepto determinado; el hablante, a través de su mensaje, también busca que el interlocutor cambie su conducta o asuma otra posición frente a cierta situación (Fajardo, 2009, p. 140).

Esto quiere decir que las personas con las interactúa un psicólogo tratarán de buscar la comprensión de dicho profesional para con la situación que estén atravesando.

Para poder comprender la información que el interlocutor emite, en este caso cualquier persona que forme parte del escenario profesional del psicólogo, ya sea en el área clínica, la educativa, laboral o social, es preciso adoptar una conducta de *escucha activa*. Misma que se define como el esfuerzo por entender un mensaje.

Para desarrollar la escucha activa se sugiere llevar a cabo las siguientes actividades (Martínez, 2007):

Prestar atención a lo que dice el interlocutor.
Demostrar interés por lo que manifiesta.
Interrumpir lo menos posible, permitiéndole expresar sus ideas.
Evitar juicios de valor que aprueben o desaprueben.
Centrar la conversación.
Resumir lo expuesto para confirmar la comprensión del mensaje.
Prestar atención al lenguaje no verbal.
Preguntar en el momento adecuado.
Ofrecer soluciones si se requiere.
Guardar silencio cuando sea necesario.
Mantener contacto visual.
Expresar lo que siente, con el respeto debido.

b) La comunicación no verbal

El conocimiento de la comunicación no verbal sirve para comunicar e interpretar correctamente la comunicación, entender mejor el mundo, interpretar estados de ánimo, comprender desde dónde piensan y actúan los demás, modificar positivamente las relaciones personales en distintos escenarios, etc.

El lenguaje no verbal será información que transmite, generalmente, emociones, de tal suerte que es un proceso inconsciente y no volitivo que, aunque no está legitimizado, ayuda a comprobar o verificar la comunicación verbal de los interlocutores.

Conocer el lenguaje no verbal será de gran ayuda para lograr una comunicación asertiva, ya que al comprender lo que el otro expresa, podrá interpretar de sus movimientos y gestos aquellos sentimientos y pensamientos que no dice oralmente.

Se puede decir, entonces, que cada movimiento significa una cosa. Para poder interpretar correctamente es preciso tomar en cuenta varias cosas, principalmente, la situación o el contexto en que se da la conversación, pues de ello depende la interpretación de los gestos y movimientos corporales. De lo contrario, se puede caer en múltiples errores en la interpretación de la comunicación no verbal, tales como (Moreno & Cicero, 2000):

Realizar una interpretación inmediata de gestos.
Quedarse en lo superficial.
Interpretar un único gesto aislado.
Subestimar la capacidad de ocultación del interlocutor.
Incongruencias entre la comunicación verbal y el lenguaje no verbal.
Creerse experto en el tema.

Por tanto, existe una relación recíproca e importante entre lo que se dice y lo que se observa o interpreta con los movimientos y gestos. Siendo el psicólogo una persona que está en constante contacto con diversos perfiles, será imprescindible aprender a establecer una congruencia entre ambos tipos de comunicación y, con ello, lograr un lenguaje asertivo.

Ahora bien, también será preciso conocer de qué manera el lenguaje escrito coadyuva en la asertividad; a continuación, se explica:

c) Comunicación escrita

Cassany (1999) define a la comunicación escrita como:

Una manifestación de la actividad lingüística humana que comparte los rasgos de intencionalidad y de contextualidad de la actividad verbal. Asimismo, constituye un hecho social que se hace manifiesto en un tiempo y en un espacio determinados y que es compartido por una comunidad específica.

Es decir, la comunicación escrita será una habilidad que el ser humano tendrá que desarrollar para comunicarse efectivamente con los demás, para realizar diversas acciones en múltiples escenarios y momentos.

Por otro lado, es necesario brindar un espacio, en este artículo, al papel que las diversas herramientas de comunicación e información poseen en la actividad profesional y que se relaciona intrínsecamente con el proceso comunicativo del psicólogo.

Actualmente, los medios de comunicación se han vuelto tan variados que en muchas ocasiones se establece contacto con diversas personas a través de mensajes de correo electrónico, mensajes SMS, mensajes de whatsapp, intranet, entre otros, en los que cualquier especialista tendría que enviar mensajes claros para lograr el objetivo comunicacional estipulado.

En cada uno de los mensajes, entonces, el psicólogo debe mostrar un escrito coherente, organizado, claro y apropiado para el destinatario a quién se dirige (EcuRed, 2017).

Entre las peculiaridades de la comunicación escrita se encuentran (EcuRed, 2017; e-ducativa, S/F):

1. La elaboración y envío de documentos.	El emisor puede revisar, corregir o rectificar su mensaje antes de que llegue al receptor, y sin que éste se percate de los cambios o rectificaciones que se han realizado en la producción del texto. A su vez, el receptor puede elegir los tiempos que se tomará para leer el texto, puede volver a él cuantas veces quiera y puede ratificar o rectificar la comprensión del mismo.
---	---

2. La durabilidad, ya que las letras se inscriben en soportes materiales que permanecen en el tiempo	Esta permanencia les otorga a los textos escritos prestigio social y credibilidad, en tanto la inscripción material representa un registro inalterable y adquieren valor de testimonio.
3. Expresividad	Es menos expresivo y espontáneo y carece de gestos; por eso es más difícil expresar lo que se desea.

En suma, la comunicación escrita se relaciona con la comunicación oral, pero tiene diferencias sustanciales; lo anterior demanda la generación de diversas habilidades. A continuación se presentan algunas recomendaciones (e-ducativa, S/F):

Leer mucho. Si se otorgan, por lo menos, veinte minutos al día, las personas podrán reconocer y aprender nuevas palabras, mismas que podrían integrar a su vocabulario y enriquecer sus escritos. Esta acción también ayuda a mejorar la ortografía y dar mayor coherencia a los escritos.
Cuidar la ortografía. Un texto con faltas no contribuye con la comprensión del escrito.
Leer lo que se ha escrito y poner cuidado en que los puntos coincidan con el final de las oraciones. Será obligatorio corregir lo que no tiene sentido.
Consultar el diccionario para usar las palabras correctas. A veces una palabra mal empleada puede cambiar el sentido de toda nuestra oración, por ello, se recomienda tener a la mano un diccionario de antónimos y sinónimos.
No repetir palabras como “entonces”, “pero”, “y” y todas aquellas muletillas innecesarias. Esta actividad se convierte en un hábito, mismo que puede eliminarse de manera permanente, pero sólo si el sujeto hace consciente dichas faltas y trabaja para disminuirlas y, en un futuro, erradicarlas.

Entonces, se puede decir que los actos comunicativos están presentes en todo momento; la comunicación es un proceso que se pone en práctica en cualquier contexto, por ello, es importante conocer cómo es que se da y los elementos que participan en ella.

En el proceso comunicativo, como veremos, es importante ser congruentes y convincentes con las palabras que se desean transmitir. Por consiguiente, en el siguiente tema se revisará qué es la asertividad y la relación que tiene con la comunicación.

La importancia de la asertividad

Hablar de asertividad ha sido muy frecuente en la última década. Indiscriminadamente se escucha decir: ¡Qué asertivo eres! ¡Qué comunicación

tan asertiva lograste! Sin embargo, se desconoce qué elementos abarcan dichas expresiones.

Es preciso destacar que la asertividad permite a las personas dar a conocer sus opiniones y posturas en torno a un tema o situación de forma respetuosa y tolerante. Como consecuencia, coadyuva en la generación de relaciones sanas en cualquier entorno, ya sea en la vida cotidiana o laboral.

Según Gaeta y Galvanovskis (2009, p. 404), la comunicación: “Es la capacidad que las personas tienen de expresar lo que creen, sienten y desean de forma directa y honesta, haciendo valer sus propios derechos y respetado los derechos de los demás”.

La asertividad alude a la manera en cómo se expresa una persona con alguien más. Por tanto, la asertividad y la comunicación se relacionan directamente por desarrollar herramientas relacionadas con la expresión y el diálogo respetuoso entre dos o más personas en distintas esferas de desarrollo humano, tales como el académico, cotidiano y laboral.

Por medio de la comunicación asertiva se puede brindar información de forma clara y, con ello, darse a entender sin ofender a nadie ni despojarse de su posición respecto a un tema, hecho o situación. Aspecto esencial para la profesión del psicólogo.

En definitiva, se puede concluir que: La comunicación asertiva es la habilidad de expresar adecuadamente a otras personas sus creencias, pensamientos, deseos y emociones por medio del diálogo y la negociación.

La asertividad, entonces, permite a una persona autoafirmar sus derechos como individuo, evitando ser manipulado y sin necesidad de manipular a los demás (Zaldívar, D., 2015). Ahora bien, para que esos derechos sean llevados a cabo de forma adecuada, es preciso saber cómo tendría que expresarse cualquier persona y qué acciones llevar a cabo en determinadas situaciones.

Es preciso decir que la asertividad no es innata, se aprende. Por esta razón, la comunicación asertiva debe ser una nueva forma de comunicación que el psicólogo debe consolidar, en beneficio de su desarrollo profesional y persona, así como de sus interlocutores: ya sean pacientes, alumnos, gente que trabaja en una empresa o la sociedad en general. A continuación, se describirán las características de un comportamiento asertivo.

Características de un comportamiento asertivo

Es importante destacar que no existen personas asertivas o poco asertivas; por el contrario, existen personas que a veces actúan asertivamente y en otras ocasiones no.

Las personas que conocen cómo comunicarse y comportarse asertivamente lo harán con mayor facilidad en cualquier situación. Lo importante es identificar esas conductas para ir moldeando la conducta y que ésta tienda a ser asertiva.

Se puede decir que las características que componen un comportamiento asertivo son (Caballo, 1983, p. 58-59):

- Mantener relaciones interpersonales adecuadas tanto en el ámbito personal como laboral.
- Ser expresivo, espontáneo, seguro y capaz de influenciar y guiar a los otros.
- Tener la certeza de lo que se quiere e identificar lo que requieren los demás en una situación dada.
- Ser responsable de las consecuencias en cualquier toma de decisión.
- Ser honesto, responsable y considerado por los demás.
- Expresar con tacto los sentimientos negativos o los que se pueden observar en los demás, defender sus derechos y emitir opiniones con respeto.

Desarrollar o mantener un comportamiento asertivo puede ser complicado; sin embargo, existen técnicas para lograrlo. Enseguida se describen:

Técnicas para una comunicación asertiva

Se define las técnicas asertivas como: Un conjunto de acciones que se centran en hacer que el individuo pueda tener conductas asertivas y adecuadas, con la finalidad de mostrar sus deseos, opiniones (y en general, defender sus derechos), sin pasar por encima de los derechos de la otra persona.

Las técnicas más empleadas para tener una conducta y comunicación asertiva (Miscelánea educativa, S/F, p. 6-7) son:

Técnica del disco roto	Repetir cualquier punto de vista con tranquilidad, sin dejarse ganar por aspectos irrelevantes.
Técnica del acuerdo asertivo	Responder a la crítica admitiendo que ha cometido un error, pero separándolo del hecho de ser una buena o mala persona.
Técnica de la pregunta asertiva	Consiste en incitar a la crítica para obtener información que podrá utilizar en su argumentación. Obtener información suficiente permitirá argumentar con mayor facilidad, puesto que sabe concretamente cómo y en qué afectó o molestó a los demás.
Técnica para procesar el cambio	Desplazar el foco de la discusión hacia el análisis de lo que ocurre entre el emisor y el receptor, dejando aparte el tema de la misma. En este caso, es preciso reiterar la postura con tranquilidad y en forma respetuosa.
Técnica de la claudicación simulada (Banco de niebla)	Aparentar ceder terreno sin cederlo realmente. Ayuda el mostrarse de acuerdo con el argumento de la otra persona, pero no consienta en cambiar de postura.

Técnica de ignorar	Se sugiere ignorar la razón por la que el interlocutor parece estar enfadado y aplaza la discusión hasta que éste se haya calmado. Es recomendable que no dialogue con su interlocutor, si está molesto, no va conseguir comunicarse asertivamente con él.
Técnica del quebrantamiento del proceso	Responda a la crítica que intenta provocarle con una sola palabra o con frases lacónicas (<i>Sí... no...quizá</i>). El interlocutor tiene la intención de causar incertidumbre, lo mejor será solicitar claridad en el mensaje o dejarlo para otro momento.
Técnica de la ironía asertiva	Responder positivamente ante una crítica hostil. Se sugiere mantener la calma y cerciorarse de que el interlocutor muestre tranquilidad; es decir, que su estado de ánimo no sea de enojo; de ser así, se recomienda no establecer mayor comunicación en ese momento.
Técnica del aplazamiento asertivo	Aplazar la respuesta a la afirmación que intenta desafiarle hasta que se sienta tranquilo y capaz de responder a ella apropiadamente. Es recomendable no establecer comunicación con el interlocutor, se puede esperar a que se estabilice la conducta emocional.

Para que las técnicas sean eficaces, es necesario incorporar expresiones verbales y emocionales, como las que se revisarán a continuación.

Según la Miscelánea educativa (S/F, p. 7-8) se pueden presentar personas que podrían bloquear y atacar las respuestas asertivas. Para ello se sugiere desarrollar algunas estrategias:

Reírse	Responder a su reivindicación con un chiste (<i>¿Sólo tres semanas tarde? ¡Yo he conseguido ser todavía menos puntual!</i>). Se propone utilizar en estos casos la técnica para procesar el cambio (<i>Las bromas nos están apartando del tema</i>) y la del disco roto (<i>Sí..., pero</i>). El utilizar bromas facilita reducir la tensión del momento y restablecer la comunicación de forma asertiva.
Culpar	Culpar a alguien más del problema (<i>Haces siempre la cena tan tarde que luego estoy demasiado cansado para lavar los platos</i>). Se sugiere utilizar la técnica de la claudicación simulada (<i>Puede que tengas razón, pero tú estás rompiendo tu compromiso de lavar los platos</i>), o simplemente no se muestre de acuerdo (<i>Las diez es una buena hora para lavar los platos</i>).

Atacar	Consiste en responder a una afirmación con un ataque personal del siguiente tipo: <i>“¿Quién eres tú para molestarte porque te interrumpen? ¡Eres la fanfarrona más grande que conozco!”</i> . Las mejores estrategias en estos casos son la técnica de la ironía asertiva (<i>Gracias</i>) junto con la del disco roto o la de ignorar (<i>Veo que estás de mal humor, ya hablaremos más tarde</i>).
Retrasar	Su reivindicación es recibida con una <i>“Ahora no, estoy demasiado cansado”</i> o <i>“Puede que en otra ocasión...”</i> . Es preciso utilizar en estos casos la técnica del disco roto o insista en fijar una fecha para discutir el asunto.
Interrogar	Consiste en bloquear cada una de sus afirmaciones con una serie continuada de interrogantes: <i>“¿Por qué te sientes así?... Todavía no sé por qué no quieres ir... ¿Por qué has cambiado de opinión?”</i> . La mejor respuesta es utilizar la técnica para procesar el cambio (<i>Porque no es ese el problema. La cuestión es que no quiero ir esta noche</i>).
Utilizar la auto-compasión	Su reivindicación es recibida con lágrimas y con la acusación implícita de que usted es un sádico. Intentar seguir adelante con un guion es la propuesta para este caso, utilizando la técnica del acuerdo asertivo (<i>Sé que te resulta doloroso, pero tengo que resolverlo</i>).
Buscar sutilezas	La otra persona intenta discutir sobre la legitimidad del sentimiento del otro o sobre la magnitud de un problema, etc., para así distraer la atención. Utilizar en estos casos la técnica para procesar el cambio (<i>Nos estamos entreteniendo en sutilezas y apartándonos de la cuestión principal</i>), junto con la reafirmación del derecho a sentirse como se siente.
Amenazar	El interlocutor intenta amenazar con frases como esta: <i>“Si sigues con la misma postura, vas a tener que buscarte otro empleo”</i> . Es preciso utilizar en estos casos la técnica del quebrantamiento del proceso (<i>Quizá</i>) y la de la pregunta asertiva (<i>¿Por qué te molesta mi petición?</i>). También se puede utilizar la técnica para procesar el cambio (<i>Eso suena a amenaza</i>) o la de ignorar.
Negar	Consiste en hacerle creer que se equivoca: <i>“Yo no hice eso”</i> o <i>“De verdad que me has malinterpretado”</i> . Se sugiere Reafirmarse en lo que ha observado y experimentado y utilizar la técnica de la claudicación simulada (<i>Puede parecer que estoy equivocado, pero he observado que...</i>).

En efecto, las técnicas de la asertividad ayudan al individuo a comportarse de forma eficaz ante los demás. Como se puede observar, no solamente se puede aplicar una de ellas, sino varias, dependiendo del contexto en el que cada sujeto se encuentre.

Como psicólogos, es importante recordar que la aplicación de una técnica asertiva se complementa con una expresión verbal y no verbal; como especialista

en el comportamiento humano, debe prestar atención para identificar la intención comunicativa y responder, en consecuencia, con el uso de la técnica que mejor se adapte a la situación.

Para complementar el acto comunicativo, es necesario observar los indicadores expresivos de la asertividad, los cuales se presentan a continuación.

Indicadores expresivos de la asertividad

Las personas que actúan asertivamente se muestran más seguras de sí mismas y con diversas habilidades, tales como una buena expresión verbal, ya que se comunican de manera fluida, firme, clara y respetuosa, sin dejarse manipular. Así mismo, son personas que pueden escuchar a los demás y permiten establecer su punto de vista con un alto grado de tolerancia y apertura. De la misma manera, ellos pueden expresarse sincera y objetivamente sin ningún tipo de pretensión.

Es por eso que enseguida se presentan los indicadores expresivos (verbales y no verbales) de la comunicación asertiva (Naranjo, 2008, p. 6-7):

Mirar a los ojos. La persona asertiva no escapa a la mirada, la sostiene el tiempo suficiente para establecer un buen contacto. Cuando se esquivo la mirada, generalmente se experimenta desconfianza porque se presume que la otra persona tiene algo que esconder, o bien, que ésta no nos valida como su interlocutor.

Volumen, modulación y entonación del tono de la voz. Quienes presentan conductas no asertivas emplean un volumen de la voz demasiado bajo, lo que, además de dificultar la comunicación, provoca que se vean como personas tímidas o inseguras. La entonación comunica e implica interés. Si el interlocutor es parco, la persona se siente poco apreciada. Cuando alguien habla con una entonación pobre y sin modulación afectiva, se experimenta aburrimiento, desconexión y pereza de responder.

Seguridad y claridad al hablar. Los tiempos muy prolongados para dar una respuesta, debido a que se piensa demasiado, generan angustia en la persona que está esperándola. Las personas inseguras consideran que cada pregunta es un problema que deben resolver. Emplean diversos recursos inadecuados, tales como muletillas, silencios entre una frase y otra, repeticiones y aclaraciones innecesarias, reiteradas disculpas e insinúan en vez de afirmar.

Seguridad en la postura. Comunica actitudes y la persona no asertiva, con su sola presencia física, da la impresión de que lo único que desea es no molestar. Es difícil acercarse afectivamente a una persona que no se acepta a sí misma. La sumisión generalmente produce rechazo.

Los gestos. El gesto es la entonación del cuerpo. Acompaña físicamente al lenguaje y completa su sentido. Es lenguaje no verbal. Los gestos de las personas no asertivas suelen estar desfasados respecto del lenguaje hablado. Existe cierta ambigüedad en el mensaje; por ejemplo, pueden manifestar verbalmente que están alegres, pero su rostro muestra tristeza. Con mayor frecuencia, las expresiones gestuales de estas personas suelen ser frías, impasibles y serias. Cuando se está frente a una persona con poca expresión gestual, se siente desconcierto, incertidumbre, desconfianza.

Mensaje y claro y respetuoso. El mensaje debe ser claro, explícito, directo, franco, considerado y respetuoso de los derechos de las demás personas. Hay personas que al expresar sus pensamientos o sentimientos terminan diciendo otra cosa o cambian de tema, por temor o por inseguridad. Cuando se descubre que una persona no dice lo que piensa se siente indignación.

Los indicadores verbales y no verbales son también aprendidos y, por ende, pueden mejorarse con la práctica. Para lograr establecer un equilibrio y armonía entre lo que se dice y expresa, será necesario desarrollar habilidades relacionadas con la comunicación. Lo anterior obliga al sujeto a ser más consciente de su lenguaje oral y no verbal, ya que a través de este tipo de comunicación se puede lograr una comunicación efectiva y asertiva.

La comunicación asertiva, entonces, debe practicarse en todo momento para que el interlocutor observe su conducta, su expresión verbal y no verbal y los indicadores; ello será un referente para que él mismo sepa qué esperar y tenga mayor cuidado en la forma de expresión; también provocará que, de manera inicial, inconscientemente la persona emplee una comunicación asertiva, hasta que poco a poco identifique las reacciones favorables que provoca, llevándolo a la conciencia intencional.

Conductas pasivas y conductas agresivas

Tal como se ha expuesto, la comunicación asertiva es esencial en la vida cotidiana. Sin embargo, no en todas las ocasiones se puede actuar de esta manera. Lamentablemente, los sujetos pueden responder de manera no favorable, algunos presentan una respuesta pasiva y otros una agresiva.

Una respuesta pasiva corresponde a un comportamiento que atiende las órdenes de otras personas, llámese esposo(a), jefe, amigo(a), etc. Una de las desventajas o complicaciones que trae este comportamiento es dejar siempre al final los propios deseos e intereses.

Las personas que muestran comportamientos pasivos presentan las siguientes características (Naranjo, 2008, p. 7):

Siempre tienen temor de molestar a las demás.

Tienen dificultad para afrontar una negativa o un rechazo.
--

Sufren de un sentimiento de inferioridad.

Toman una actitud tímida.

Las personas con este tipo de comportamiento dificultan el proceso comunicativo, lo recomendable para establecer una comunicación asertiva es ser directo, respetuoso y tolerante, tener claro que no se va recibir como respuesta grandes discursos, al contrario, el mensaje será sintético y en ocasiones poco claro, es importante que se reafirme el mensaje para evitar malas interpretaciones.

Por el contrario, el agresivo es aquella persona que responde ante una situación con prepotencia y soberbia o de manera impulsiva. Este tipo de respuesta, al igual que el pasivo, se enseña y refuerza en distintos ambientes en los cuales las personas se desarrollan. Sin embargo, ninguna de las dos debe fortalecerse.

Las consecuencias a corto plazo pueden parecer favorables, por cuanto las personas consiguen de forma agresiva o violenta sus propósitos y manifiestan sus pensamientos y sentimientos. No obstante, esta conducta anula el derecho de las otras personas y genera odio y resentimiento (Naranjo, 2008, p. 7).

Esta conducta, evidentemente, hará que las personas se alejen, viéndose mermadas las relaciones sociales.

Tanto la primera reacción como la segunda se deben evitar y trabajar para lograr una conducta asertiva, en la que se pugne por la defensa de sus ideas y derechos sin llegar a menospreciar o insultar a los demás. Con esto, las personas se desarrollan de forma más integral y alcanzan sus objetivos, logrando ser más eficaces en su proceso comunicativo en los escenarios en los que se desenvuelven.

En palabras de Naranjo (2008, p. 8): “La asertividad implica sinceridad y respeto por los propios derechos, pero también por los de las demás personas”. Es por ello que es preciso trabajar con ambas conductas con el fin de evitar menoscabar los derechos de los demás.

Conclusiones

Se entiende a la comunicación asertiva como la habilidad de expresar adecuadamente a otras personas sus creencias, pensamientos, deseos y emociones por medio del diálogo y la negociación. Para que este tipo de comunicación se presente es necesario ser conscientes del lenguaje verbal y corporal, ya que estos indicadores pueden facilitar o entorpecer la comunicación con los demás.

Como psicólogos, desarrollar y promover la comunicación asertiva resulta obligatorio. No se puede pretender que dicho especialista trabaje con diversas personas sin antes haber consolidado esta competencia, necesaria para relacionarse con los demás.

Las técnicas que se presentaron en este artículo son una herramienta para desarrollar conductas asertivas, mismas que se podrán consolidar en la medida en que cada sujeto trabaje en ellas y así lo desee.

Lista de referencias

- Caballo, V. E., (1983). *Asertividad: definiciones y dimensiones*. Revista Dianlet. ISSN 0210-9395, ISSN-e 1579-3699, N° 13, 1983, págs. 52-62. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=65876>
- Cassany, D. (1999). *Construir la escritura*. Barcelona: Paidós.
- e-ducativa (s.f.). *Características de la comunicación escrita. Géneros escritos*. Recuperado de http://e-ducativa.catedu.es/44700165/aula/archivos/repositorio/1750/1862/html/2_caractersticas_de_la_comunicacin_escrita_gneros_escritos.html
- EcuRed. (2017). *Habilidades para la comunicación*. Recuperado de https://www.ecured.cu/Habilidades_para_la_comunicación
- Fajardo Uribe, L. A. (2009). *A propósito de la comunicación verbal*. Forma y Función, vol. 22, núm. 2, julio-diciembre, 2009, pp. 121-142. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/219/21916691006.pdf>
- Gaeta G., L., & Galvanovskis K., A. (2009). *Asertividad: Un análisis teórico-empírico*. Revista Enseñanza e Investigación en Psicología, vol. 14, núm. 2, julio-diciembre, 2009, pp. 403-425. Consejo Nacional para la Enseñanza en Investigación en Psicología A.C. Xalapa, México. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/292/29211992013.pdf>
- Martínez de Salinas, J. (2007). *La escucha activa y la expresión oral*. Recuperado de <http://www.rhmagazine.com/articulos.asp?id=496>
- Moreno Camacho, S. & Cicero Franco, M. A. (2000). *Teoría y técnica de la entrevista*. México: Impromar.
- Naranjo P., M. L. (2008). Relaciones interpersonales adecuadas mediante una comunicación y conducta asertivas. *Revista Electrónica "Actualidades Investigativas en Educación"*, vol. 8, núm. 1, enero-abril, 2008, pp.1-27. Universidad de Costa Rica. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=44780111>
- Zaldívar Pérez, D. (14 de abril de 2015). ¿Cómo ser asertivo en nuestras elecciones? *Salud y vida. Revista de divulgación científica y cultura en la salud en Cuba*. Recuperado de <http://saludvida.sld.cu/articulo/2015/04/14/%C2%BFcomo-ser-asertivo-en-nuestras-elecciones>
- Zebadúa, M. y García, E. (2011). *Cómo enseñar a hablar y escuchar en el salón de clases*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Departamento de Actividades Editoriales, Secretaría de Servicios de Apoyo al Aprendizaje, Colegio de Ciencias y Humanidades. Recuperado de <http://portalacademico.cch.unam.mx/materiales/libros/pdfs/librocch-hablarescuchar.pdf>

Parte 3

Noticias



3er. Congreso Universitario: El virus de las ideologías

Universidad Católica Lumen Gentium
Seminario Conciliar de México

Un sinnúmero de cambios políticos, económicos y sociales se han presentado a lo largo del último año, no solo en México sino en todo el mundo. Cambios que generan más cambios. Cambios que tienen su origen en la experiencia de los seres humanos concretos pero que adquieren sentido desde diversas plataformas de pensamiento. Ahora nos preguntamos cómo es que las ideologías se hacen presentes en dichas plataformas y cómo es que penetran de tal forma que producen cambios en las personas, los grupos y las sociedades.

Con tales cuestionamientos preparamos el 3er. Congreso internacional de nuestra Universidad al que hemos denominado: El virus de las Ideologías. Se llevará a cabo del 24 al 26 de marzo de 2020 en el plantel Tlalpan de la Universidad Católica Lumen Gentium y tiene por objetivo:

“Dialogar sobre el impacto de toda ideología en la vida del individuo y de su comunidad para proponer a los participantes elementos de discernimiento ante esta realidad.”

Sabemos que el tema de las ideologías es sumamente extenso, pero se busca centrar los esfuerzos en la reflexión de líneas temáticas:

1. Poder político, Sociedad y Migración
2. Educación y Medio ambiente, Comunicación y Mundo digital

Las ideologías, como parte de los universos simbólicos de los diferentes grupos humanos pretender crear nuevas realidades, lo hacen fundamentándose en visiones que sobreponen los intereses de pequeños grupos sobre las grandes masas de seres humanos. Uno de los caminos que suelen tomar las ideologías se

encuentra en la construcción de políticas públicas construidas por el poder político de cualquier nación. Las políticas públicas, en cuanto programas de gobierno, se traducen en acciones colectivas sobre una sociedad y sobre fenómenos tan complejos como la migración.

Por otro lado, las ideologías se filtran a través de líneas individualistas o colectivistas para la reproducción de una sociedad; tal reproducción requiere de la Educación y de la comunicación a todos los niveles. Las ideologías procuran hacerse de dichos medios para propagar su visión de un mundo mejor. Uno de los medios privilegiados en el momento actual es el mundo digital, no solo porque son un medio sencillo para propagar cualquier idea sino por su alcance en tiempo real desde las llamadas redes sociales. Así, las ideologías proponen realidades alternas que se confrontan con los conceptos más clásicos de verdad, bondad y belleza.

No puede quedar a un lado las diversas imágenes del medio ambiente que se presentan como ideales, imágenes que pueden estar imbuidas de ideologías consumistas para estar a la moda. Así queda se configuran las diversas maneras en que se debe cuidar la *casa común* en que habitamos.

Fecha: 24-26 de marzo de 2020

Lugar: Victoria 133, Tlalpan Centro, CDMX, Instalaciones del Seminario Conciliar de México.

Mtro. Alejandro Emiliano

Coordinador Editorial

Miembro del Comité Científico del Congreso

Universidad Católica Lumen Gentium

Colaboradores

Editor responsable

VALENTI SALMERÓN FLORES, maestro en Teología por la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG); licenciado en Patrística e Historia de la Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Actualmente es Director General de la UCLG, plantel Tlalpan.

Editora literaria

YÉSICA RAMÍREZ PÉREZ, licenciada y maestra en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), profesora de la asignatura del Colegio de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus investigaciones se han centrado en relación con el desarrollo y aplicación de las habilidades comunicativas, no sólo en el nivel escolar superior sino también en el ámbito docente; pero, sobre todo, su línea de investigación se particulariza en la edición, el estudio y el análisis literario de composiciones poéticas contenidas en tesis de la Real Universidad de México del siglo XVIII.

Coordinador editorial

ALEJANDRO EMILIANO, maestro en Pastoral Urbana por la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG). Licenciado en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Iztapalapa. Coordinador de la Maestría en Pastoral Urbana de la UCLG. Miembro fundador del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”, de la Red de Pastoral Urbana Ecuador, del Comité de estudios de Pastoral Urbana de la Arquidiócesis de México. Autor y coautor de artículos sobre Pastoral Urbana, Unidades habitacionales,

Religiosidad Popular, Mayordomías, publicados en español, inglés y alemán. Ha dictado cursos en Argentina y Ecuador.

Autores

BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR, miembro de la Real Academia de Doctores de España, licenciada en Filosofía por la Universidad de Navarra, doctora en Teología por la Universidad de Navarra, doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Honorary Research Fellow in The University of Glasgow-Scotland. Participó en 11 Proyectos de investigación entre los que se puede destacar: La sexualidad en el pensamiento contemporáneo (Universidad de Navarra), Igualdad y Género (PIUNA). Coordinadora y autora de (2004) *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis.*, Madrid: Rialp, (2005) *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la Antropología de la Creación.* Madrid: Rialp.

DAVID VILCHIS CARRILLO, maestro en Ciencia Política por el Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México (Colmex), maestro en Educación con Orientación en Tutoría por la Universidad del Valle de México (UVM), licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG). Su línea de investigación es la *Dimensión Política del Fenómeno Religioso*, línea que le ha permitido participar en congresos nacionales e internacionales, así como dictar cursos de filosofía y ciencias sociales en nivel medio superior y superior.

EUGENE F. ROGERS, JR., He is professor of Religious Studies cross-appointed in Women's and Gender Studies at the University of North Carolina at Greensboro. He is the author of *Thomas Aquinas and Karl Barth; Sexuality and the Christian Body: Their Way into the Triune God; After the Spirit: A Constrictive Pneumatology from Resources Outside the Modern West; Aquinas and the Supreme Court: Race, Gender, and the Failure of Natural Law in Aquinas's Romans Commentary*; and is at work on *Bloody Theology*, on how Christians talk about blood.

ETHEL BARYLKA, asesora de la Coordinación de Estudios Judaicos del Colegio Lauder de Praga, Chequia. Maestra en Judaísmo Contemporáneo, licenciada en Literatura Hebrea y Licenciada en Filosofía por la Universidad Hebrea de Jerusalén. Algunas de sus obras publicadas son: (1988) *El Desafío de la Realización. Apuntes para los 50 años de Hanoar Hatzioné en América Latina*, Israel. (2000) *Apuntes para la Identidad Post Sionista*, Ed. Keter, Israel. (2018) *Judaísmo en Femenino*, Ed. Nagrella, España.

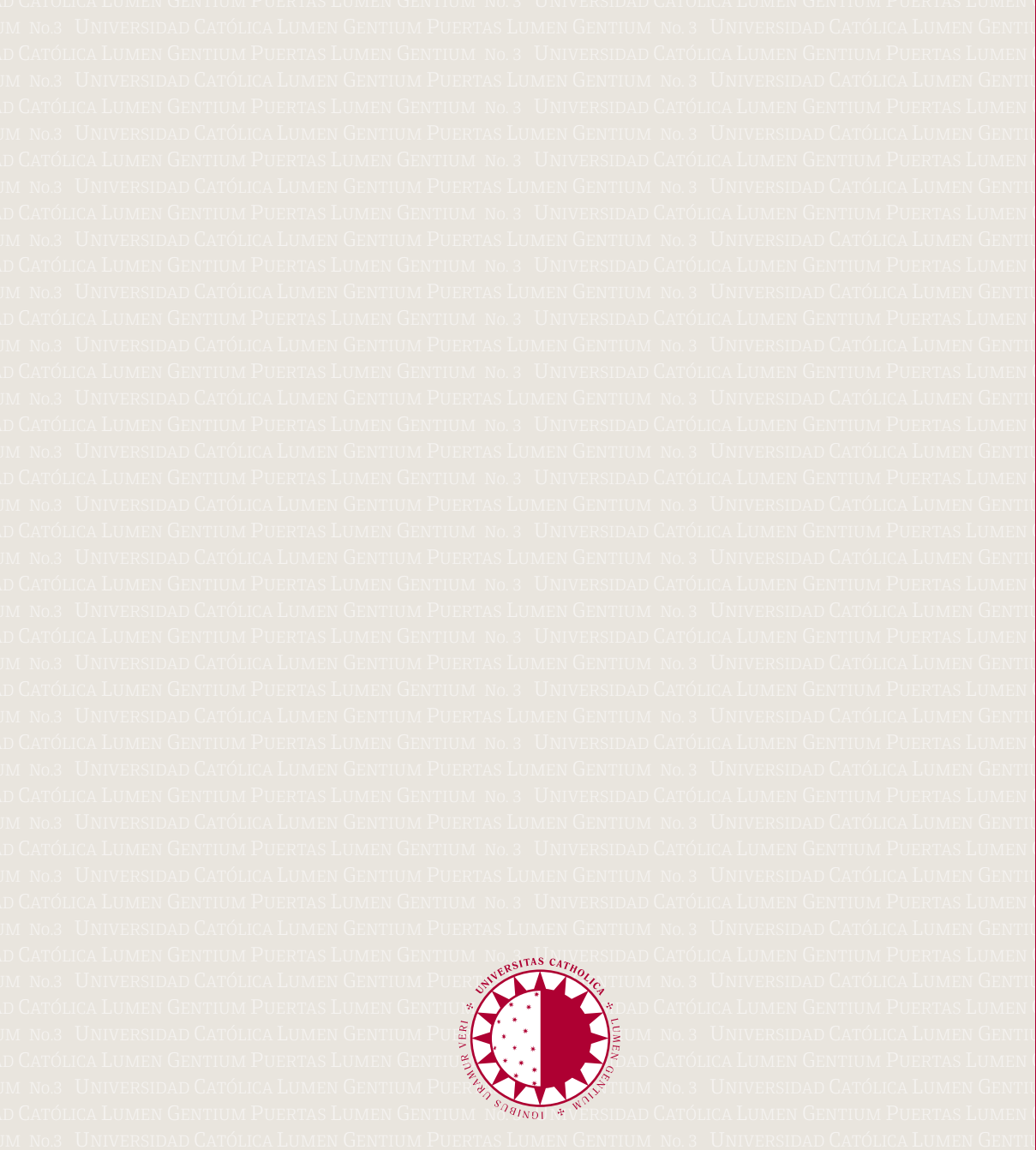
JORGE ALBERTO ÁLVAREZ DÍAZ, profesor investigador (Titular "C") del Departamento de Atención a la Salud. División de Ciencias Biológicas y de la Salud. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Doctorado en Ciencias Sociosanitarias y Humanidades Médicas por la Universidad Complutense de Madrid. Magister en Bioética por la Universidad Nacional de San Marcos de Perú y OPS/OMS.

Master of Science in Human Sexuality, USA. Médico cirujano por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México. Autor de (2016) *Aspectos éticos de la nanotecnología en la atención de la salud*. Ciudad de México: UAM, (2016) Clinical nanobioethical problems: A value approach. En Bawa, R., Audette, G. F., Reese, B. E. (Eds). *Handbook of Clinical Nanomedicine: Law, Business, Safety and Risk*. Singapur Publishing: 1057-1080.

LUZ PAOLA ACOSTA RAMÍREZ, licenciada, maestra y doctora en Pedagogía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha obtenidos reconocimientos y estímulos por parte de la UNAM y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por su alto desempeño académico. Su trayectoria profesional contempla la docencia en la modalidad presencial y a distancia en el nivel superior; asimismo, cuenta con experiencia en el campo del diseño instruccional, al desarrollar diversos cursos a distancia en la Secretaría de Educación Pública (SEP). De forma paralela, ha trabajado activamente en la investigación educativa, destacando las siguientes líneas de trabajo: el posgrado, la sociedad del conocimiento, las inteligencias múltiples, el enfoque de competencias y las universidades emprendedoras. Actualmente es profesora titular de la UNAM en el Sistema Universidad Abierta y Educación a Distancia (SUAYED) y en la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG) a nivel superior y maestría.

PUERTAS LUMEN GENTIUM

Se terminó de imprimir el 19 de diciembre de 2019
En los talleres de Stampa RH, Av. 565 #105, Col. San Juan de Aragón sec. 2.
Alcaldía Gustavo A. Madero, C.P. 07969, Ciudad de México.
Con un tiraje de 700 ejemplares



Filosofía • Teología • Humanidades