



# PERSEITAS

## Presentación

**Editorial:** Sobre el error

**Editorial:** about the mistake  
*Leidy Andrea Ríos Restrepo*

**Pensar la experiencia mística desde la epistemología**  
*Think the mystical experience from epistemology*  
*Mg. Lina Marcela Cadavid Ramírez*

**Análisis filosófico y teológico de la mentira desde la teoría de los actos de habla**  
*Philosophical and theological analysis of the lie from the speech act theory*  
*Ph. D. Vicente Vide Rodríguez*

**La otredad en el personaje Antígona de Sófocles. Aproximación a una lectura desde Emmanuel Lévinas**  
*Otherness in the character Antigona of Sófocles. Approximation to a reading from Emmanuel Lévinas*  
*Mg. Edison Francisco Viveros Chavarría*

**Bioética de la esperanza: claves desde la Laudato Si'**  
*Bioethics of hope: keys from the Laudato Si'*  
*Mg. Carlos Alberto Rosas Jiménez*

**La comunicación como medio de revelación. Éxodo 3, 2-7**  
*Communication as a means of revelation exodus 3, 2-7*  
*Prof. Ciencia Bíblicas. Angie Tatiana Andrade Quiroz*

**Claridad con las cosas: ¿un día después? Contribución al debate sobre la "dispensa del celibato clerical"**  
*Clarity with things: a day after? Contribution to the debate on the "dispensation of clerical celibacy"*  
*Ph. D. Alberto Echeverri*

**Interdependencia económica mundial y procesos de resistencia campesina en un mundo globalizado: la experiencia de La Vía Campesina Internacional**  
*Global economic interdependence and peasant resistance in a globalized world: the experience of international Vía Campesina*  
*Ph. D. Lucas Henrique Pinto*

©Fundación Universitaria Luis Amigó

**Perseitas**

Vol. 4, N°. 2, julio-diciembre de 2016

**ISSN:** 2346-1780

**Rector**

Pbro. José Wilmar Sánchez Duque

**Vicerrectora de Investigaciones**

Isabel Cristina Puerta Lopera

**Director de los Programas de Filosofía y Teología**

Pbro. Sandro Aníbal Castaño Suárez

**Coordinadora Departamento de Fondo Editorial**

Carolina Orrego Moscoso

**Diagramación y diseño**

Arbey David Zuluaga Yarce

**Corrector de estilo**

Rodrigo Gómez Rojas

**Traductor**

Luis Arturo Chaparro Neira

**Contacto editorial**

Fundación Universitaria Luis Amigó, 2016

Transversal 51A N°. 67 B – 90. Medellín, Antioquia, Colombia  
Tel: (574) 448 76 66 (Ext. 9711. Departamento de Fondo Editorial)  
www.funlam.edu.co – fondoeditorial@funlam.edu.co

Órgano de divulgación de la Facultad de Educación y Humanidades de la Fundación  
Universitaria Luis Amigó.

Hecho en Medellín - Colombia /Made in Medellín - Colombia  
Financiación realizada por la Fundación Universitaria Luis Amigó



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional.



# PERSEITAS

---

## **Director de la revista**

David Esteban Zuluaga Mesa

## **Comité Científico**

Ph. D. Conrado Giraldo Zuluaga

Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia

Ph. D. José Olimpo Suárez Molano

Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia

Ph.D. Liliana Beatriz Irizar

Universidad Sergio Arboleda – Colombia

Carmen López Sáenz

Universidad Nacional de educación a distancia – Argentina

## **Comité Editorial**

Ph.D. Juan Alberto Casas Ramírez

Pontificia Universidad Javeriana – Colombia

Mg. Jonathan Andrés Rúa Penagos

Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia

Mg. Harold Viáfara Sandoval

Universidad San Buenaventura – Colombia

## **Árbitros**

Ph.D. Juan García González

Universidad de Málaga - España

Ph. D. Gonzalo Villagrán Medina

Universidad de Granada - España

Ph. D. Francisco Javier León Correa

Universidad Central de Chile - Chile

Ph. D. Miguel Rumayor - México

Universidad Panamericana

Ph. D. María José Binetti

Universidad de Buenos Aires – Argentina  
Ph. D. María Carmen Palomo García  
Institución de Educación Superior los Cerros - España  
Ph. D. Cristian Jara  
Instituto de Estudios para el Desarrollo Social - Argentina  
Ph. D. Fernando Guerrero  
Pontificia Universidad Católica de Ecuador - Ecuador  
Ph. D. Manfred Svensson  
Universidad de los Andes – Chile  
Ph. D. Angélica Bernal Olarte  
Universidad Nacional de Colombia - Colombia  
Ph. D. Luis Fernando Múnera Congote, S.J.  
Pontificia Universidad Javeriana - Colombia  
Ph. D. Freddy Santamaría Velasco  
Universidad Pontificia Bolivariana - Colombia  
Ph. D. Juan Carlos Moreno Ortiz  
Pontificia Universidad Javeriana - Colombia  
Ph. D. Wilton Gerardo Sánchez Castelblanco  
Corporación Universitaria Minuto de Dios – Colombia  
Ph. D. José Olimpo Suárez Molano  
Universidad Pontificia Bolivariana - Colombia  
Mg. Rubén Eduardo de Dios  
Universidad Nacional de Santiago del Estero - Argentina  
Mg. Cruz Elena Vergara Medina  
Universidad Pontificia Bolivariana - Colombia  
Mg. Natacha Ramírez Tamayo  
Universidad Católica de Oriente - Colombia  
Mg. Verónica Naranjo Quintero  
Universidad Pontificia Bolivariana - Colombia  
Mg. Francisco Javier Villamarín  
Universidad de Nariño - Colombia  
Mg. Víctor Manuel Zuluaga Cadavid  
Fundación Universitaria Luis Amigó – Colombia  
Mg. Paula Andrea García Arenas  
Pontificia Universidad Javeriana – Colombia  
Mg. Víctor Hugo Chica Pérez  
Universidad de Antioquia – Colombia  
Mg. Andrés Alfredo Castrillón  
Universidad de Antioquia – Colombia  
Mg. Miguel Antonio Camelo Velásquez  
Corporación Universitaria Minuto de Dios - Colombia  
Mg. Gregorio Posada Ramírez  
Universidad del Quindío – Colombia  
Esp. Fredy Fernández Márquez  
Fundación Universitaria Luis Amigó - Colombia  
Filósofo. Milton Andrés Ortiz  
Fundación Universitaria Luis Amigó - Colombia

**Edición**

Fundación Universitaria Luis Amigó

**Solicitud de canje**

Biblioteca Vicente Serer Vicens  
Fundación Universitaria Luis Amigó  
Medellín, Antioquia, Colombia

**Para sus contribuciones**

perseitas@funlam.edu.co  
Facultad de Educación y Humanidades. Fundación Universitaria Luis Amigó  
Transversal 51A N°. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia

**ISSN:** 2346-1780

Vol. 4, No. 2, julio - diciembre de 2016

*La revista Perseitas se fundó en el año 2012. Es una publicación de la Facultad de Educación y Humanidades de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Con periodicidad semestral. Sus temáticas giran en torno al ámbito de las humanidades en general y en los campos filosófico y teológico en particular. Su objetivo es difundir, desde los ámbitos académicos y científicos, investigaciones, reflexiones y sistematizaciones.*

Los autores son moral y legalmente responsables del contenido de sus artículos, así como del respeto de los derechos de autor. Por lo tanto, éstos no comprometen en ningún sentido a la Fundación Universitaria Luis Amigó.

La reproducción de los artículos se regirá conforme a lo descrito en la licencia Atribución – No comercial – Sin Derivar de Creative Commons, que puede ser consultada en:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

# Contenido

## Presentación

**Editorial: Sobre el error ..... 134**

Editorial: about the mistake

*Mg. Leidy Andrea Ríos Restrepo*

**Pensar la experiencia mística desde la epistemología ..... 139**

Think the mystical experience from epistemology

*Mg. Lina Marcela Cadavid Ramírez*

**Análisis filosófico y teológico de la mentira desde la teoría de los actos de habla ..... 153**

Philosophical and theological analysis of the lie from the speech act theory

*Ph. D. Vicente Vide Rodríguez*

**La otredad en el personaje Antígona de Sófocles. Aproximación a una lectura desde Emmanuel Lévinas ..... 176**

Otherness in the character Antígona of Sófocles. Approximation to a reading from Emmanuel

Lévinas

*Mg. Edison Francisco Viveros Chavarría*

**Bioética de la esperanza: claves desde la Laudato Si' ..... 185**

Bioethics of hope: keys from the Laudato Si'

*Mg. Carlos Alberto Rosas Jiménez*

**La comunicación como medio de revelación. Éxodo 3, 2-7 ..... 202**

Communication as a means of revelation exodus 3, 2-7

*Prof. Ciencia Bíblicas. Angie Tatiana Andrade Quiroz*

**Claridad con las cosas: ¿un día después? Contribución al debate sobre la “dispensa del celibato clerical” ..... 233**

Clarity with things: a day after? Contribution to the debate on the 'dispensation of clerical celibacy'

*Ph. D. Alberto Echeverri*

**Interdependencia económica mundial y procesos de resistencia campesina en un mundo globalizado: la experiencia de La Vía Campesina Internacional ..... 260**

Global economic interdependence and peasant resistance in a globalized world: the experience of international Vía Campesina

*Ph. D. Lucas Henrique Pinto*

# Presentación

La tarea investigativa es ciertamente compleja. Exige apropiarse de un “objeto”, mirarlo desde diferentes ángulos, considerar todas sus dimensiones, hacerlo propio. Esto implica, sin embargo, no un acostumbamiento, sino la reinención de lo que miramos, introducirse en cada uno de sus pliegues, curvaturas, entresijos y demás, para posibilitar el surgimiento natural de una motivación, de un “nuevo” problema de investigación.

Desde esta perspectiva, un problema de investigación debe entenderse como una motivación, es decir, como una provocación que subyace de un objeto particular y que, como donación, retorna a él, introduciéndolo a nuevos pliegues, enseñándole nuevas curvaturas, planteando otros entresijos que de no ser por el inquieto investigador no hubieran nunca aflorado.

¿Qué podría hacer “avanzar” más al hombre en conocimiento que aquello que le permite al mismo tiempo la reinención y la donación? ¿Qué podría hacer avanzar más al hombre en el conocimiento que el reconocimiento del otro y lo otro en su aparecer convencional?

Pienso que el mérito de mi trabajo como director de Perseitas no está de manera esencial en el número de artículos que publicamos, ni en la cantidad de índices en los que podamos aparecer. Está en imaginar la forma honesta como cada uno de los investigadores que publica con nosotros ronda su objeto, dialoga con él, bifurca caminos a partir de sus propias experiencias de mundo; está en el hecho de

imaginar aquello que quedó por decir, en lo que se escapó a la escritura; está en el hecho de pensar en la donación de los investigadores y en lo maravilloso que puede resultar cuando de la acechanza de un objeto emerge un problema como provocación. Los artículos dan cuenta parcial de ello, son la forma de evidenciar un trabajo, no el sentido último de lo que hacemos.

Por lo anterior, agradecemos de manera especial a los investigadores Lina Marcela Cadavid Ramírez, Vicente Vide Rodríguez, Edison Francisco Viveros Chavarría, Carlos Alberto Rosas Jiménez, Angie Tatiana Andrade Quiroz, Alberto Echeverri y Lucas Henrique Pinto, autores de este número, quienes confiaron en nuestro trabajo editorial y nutrieron con sus motivaciones y provocaciones nuestra revista. Asimismo, manifestamos nuestro más sincero sentido de gratitud con cada uno de los pares evaluadores, el Comité Científico y el Comité Editorial por sus apreciaciones académicas; con el equipo del Fondo Editorial Luis Amigó por su diligencia y empeño en esta empresa; con Santiago López López, estudiante de filosofía, y Leidy Andrea Ríos Restrepo, monitora de investigación, por sus aportes y trabajo juicioso en el proyecto Perseitas, para ellos una mención especial.

¡Bienvenidos a Perseitas!

David Esteban Zuluaga Mesa  
**Director-Editor Perseitas**

# Editorial

## SOBRE EL ERROR

about the mistake

*Leidy Andrea Ríos Restrepo\**

*A Paloma, David, Víctor y Marcela,  
que abren caminos, en caluroso abrazo.*

*Ya oigo protestar a los filósofos: «Pero eso que tu  
ensalzas, me dirán- es deplorable;  
eso es estulticia; eso es errar; eso es engañarse; eso es  
ignorar.»*

*Más bien, -contestaría yo-, eso es ser hombre;  
y no me explico por qué lo llamáis deplorable, cuando así  
habéis nacido,  
así os habéis criado, así os habéis educado, y esa es la  
condición de todos los mortales.  
(De Rotterdam, 2009, p. 79)*

*Lo que salva a veces es tan sólo el error,  
y sé que no nos salvaremos mientras nuestro error no  
nos sea precioso.  
(Lispector, 2015, p. 196)*

Tal como sucede con nociones como la de la guerra o la muerte, a través del error se cuenta el envés de la historia del hombre, el lado oculto de su pensamiento. Una visión parcializada de esa historia se

**Forma de citar este artículo en APA:**

Ríos Restrepo, L. (2016). Sobre el error. *Perseitas*, 4(2), pp. 134 - 137

\* Estudiante del Programa de Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín– Colombia. Miembro del semillero de investigación Estudios antiguos, de la misma Universidad.

Correo electrónico: leidy.riosre@amigo.edu.co

enfoca en la contemplación de una superficie armónica de los sucesos, desligando las transformaciones que se gestan en lo profundo. Pero cuando los polos que aparecen como opuestos revelan su vínculo, ambos se convierten en causas y consecuencias: así como a través de la guerra los hombres han consolidado sociedades organizadas que no obstante siguen siendo propensas a la lucha, y la vida de un organismo no puede ser otra cosa que un desarrollo paulatino que culmina y a la vez alcanza su máximo potencial en la muerte, a través del error se puede llegar a la construcción del conocimiento tenido como cierto y al mismo tiempo cuestionarlo para crear uno nuevo. En esta visión renovada, el error pasa de ser un obstáculo para el conocimiento, algo que es preciso eliminar, a ser una vía legítima para construirlo, un saber que se puede transformar.

El error del pensamiento ha sido considerado en la filosofía como obstinado adversario del conocimiento verdadero. Para Platón, la distinción fundamental entre opinión vulgar, propia de quien ignora la auténtica idea, y *episteme*, propio de quien contempla las esencias, se convirtió en una manera de diferenciar lo que es verdadero saber y lo que pertenece a niveles de conocimientos inferiores; para Descartes, el error es un producto de la desobediencia del entendimiento que, más que integrarlo al proceso total del pensamiento, intenta eliminarlo: cuando el entendimiento es movido por la voluntad libre, se excita de tal modo que intenta conocer lo que es confuso e indeterminado, sobrepasando así las reglas que deben dirigirlo. Tanto en Platón como en Descartes hay una preocupación por conocer una realidad absoluta y, por tanto, se propone una vía auténtica para conseguirlo que implica abandonar por completo un estado de ignorancia previo y pasar a uno de verdadero saber. Reformular esta percepción del error y la ignorancia, considerada solo a través de dos pensadores pero que está sostenida sobre una comprensión tradicional del conocimiento y la actividad del pensamiento, implica concebir que se puede construir, no un conocimiento sistemático sobre una realidad absoluta, sino uno que responda a determinadas condiciones particulares, por medio y no por encima del error y la ignorancia.

En los siglos XX y XXI, el ingreso de la lógica mercantilista de costo-beneficio al campo del conocimiento agudiza el carácter peyorativo del error porque la actividad investigativa, la forma que adquiere la relación universidad-saber, debe centrarse en obtener productos cualificados y aplicables en determinado tiempo y con determinados recursos, obviando casi por completo que para lograr tales resultados positivos es preciso obtener, analizar y superar los negativos si se presentasen, de modo que el error deje de tener valor en sí mismo como aberración del pensamiento y se convierta en un elemento que replantee la investigación en función de otras posibilidades. Edgar Morin (2015), frente a una tradición de pensadores que desechaban el error y, puede considerarse, frente a la mercantilización del conocimiento, consideró que el error es inevitable en la investigación, pues se trata de un proceso activo y cambiante que incluye retrocesos, desequilibrios, desaciertos, pero también resultados y ventajas. Considerar, como lo hace Morin, que no hay una realidad absoluta por conocer, sino que esta es compleja, contradictoria, implica aceptar la ausencia de totalidad en el conocimiento y por tanto, la posibilidad de que sea reformulado. El conocimiento humano tampoco conforma una totalidad coherente en sí misma, la contradicción entre ideas, teorías, corrientes, disciplinas, autores y conceptos es inevitable. En este sentido, si el conocimiento no es absoluto, el error tampoco puede serlo y por el contrario, se convierte en un insumo valioso que da cuenta de un legítimo movimiento interno de la actividad investigativa y creadora.

Tal vez la escritura, no solo como producto de la investigación sino también literario, puesto que implica más profundamente las experiencias y la imaginación de quien escribe, sea una de las actividades creativas en las que el error puede ser aprovechado, e incluso deseado, de mejor manera. Puede tomarse como ejemplo que en muchas ocasiones un prólogo o una introducción, además de ser un pasaje que presenta el contenido de un libro, es también una confesión en la que el escritor relata las peripecias que tuvo que sufrir para culminar su escritura, sus otras preguntas y respuestas, los temas que colindan y a la vez dan horizonte al suyo, los otros libros que pensó escribir pero de los cuales sobrevivió solo uno, las mutaciones de sus ideas a raíz de una conversación personal, o incluso, el abandono de su proyecto por una razón completamente justificada desde su perspectiva (falta de claridad, de

material, de tiempo, de interés). Como desenlace de su relato, aparecen ante los ojos del lector las páginas corregidas y bien escritas, las ideas claras y los párrafos limpios. Pero la historia de esas ideas no comenzó por el final, cuando el lector tuvo el libro en sus manos, lo leyó y lo disfrutó o lo aborreció; esa historia comenzó desde mucho antes, cuando el interés se arraigó en la mente, en los sueños del escritor, en su cotidianidad, en el contradictorio ir y venir de su pensamiento. La actividad de la escritura entonces no se asemeja a transitar caminos pavimentados y amables a los pies, sino senderos abiertos y sinuosos porque subyacen al proceso creativo un gran número de variaciones que, sin imposibilitar la llegada al final del recorrido, lo enriquecen, pero también abren una brecha en la superficie armónica de la obra. El error es prolífico entonces en la medida en que es posible considerar las transformaciones que origina, no para eliminarlas, sino para incluirlas y aprovecharlas en función de una actividad creativa que se da de diferentes modos, puesto que su riesgo es inherente al conocimiento y no puede ser suprimido del pensamiento.

## Referencias

- Morin, E. (2015). *Enseñar a vivir. Manifiesto para cambiar la educación*. Ciudad Autónoma Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- De Rotterdam, E. (2009). *Elogio de la locura*. Madrid: Mestas ediciones.
- Lispector, C. (2015). *Las palabras*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

A decorative horizontal border featuring a repeating geometric pattern. The pattern consists of squares containing stylized motifs, including a central diamond shape with dots and a cross-like design, interspersed with squares containing a Greek key or meander pattern.

**Artículos**  
Articles

# PENSAR LA EXPERIENCIA MÍSTICA DESDE LA EPISTEMOLOGÍA<sup>1</sup>

Think the mystical experience from epistemology

Recibido: 1 de febrero / Aceptado: 8 de abril

*Lina Marcela Cadavid Ramírez\**

## Resumen

Con la crisis del paradigma newtoniano a principios del siglo XX, vemos surgir un acercamiento entre la ciencia, la religión y el misticismo, alentado por algunos de los físicos cuánticos más destacados, asimismo, la epistemología se vio afectada y a lo largo del siglo XX se entabló una discusión en torno a la objetividad del conocimiento y la construcción socio-lingüística de la realidad. Con este trasfondo, la experiencia mística será objeto de estudio por la epistemología, que desde una perspectiva constructivista afirmará el carácter mediado de este tipo de experiencias. Sin embargo, una revisión de esta postura muestra que es necesario conceder un carácter singular a la experiencia mística, que a su vez permite una comprensión renovada de la experiencia mística.

## Palabras clave

Experiencia mística, epistemología, constructivismo, budismo, Robert Forman.

---

### Forma de citar este artículo en APA:

Cadavid Ramírez, L. (2016). Pensar la experiencia mística desde la epistemología. *Perseitas*, 4(2), pp. 139 - 152

<sup>1</sup> Este artículo recoge y amplía temas desarrollados en la ponencia titulada "Pasividad mística: una comprensión naturalizada de la experiencia mística", presentada en el VI Congreso Brasileiro de Filosofia de la Religión en el mes de octubre de 2015 en la ciudad de Brasilia, con el apoyo de la Funlam.

\* Magister en Filosofía (con mención honorífica) por la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica, de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia. Correo electrónico: lina.cadavidra@amigo.edu.co.

## **Abstract**

With the crisis of the Newtonian paradigm at the beginning of the 20th century, we see emerge a rapprochement between science, religion and mysticism, encouraged by some of the most prominent quantum physicists, likewise, epistemology will be affected and throughout the century XX sociolinguistic reality is will begin a discussion about the objectivity of knowledge and construction. Against this background, the mystical experience will be object of study by epistemology, which affirm the mediated experiences such character from a constructivist perspective. However, a review of this stance shows that it is necessary to give a unique character to the mystical experience, which in turn allows a renewed understanding of the mystical experience.

## **Keywords**

Mystic experience, epistemology, constructivism, budism, Robert Forman.

## Introducción

Desde el siglo XX la esfera epistemológica ha estado dominada por una perspectiva constructiva del conocimiento. Esta postura no ha sido ajena al estudio de la experiencia mística, cuya comprensión, desde el ámbito de la epistemología, también ha sido determinada por la idea de que nuestra experiencia es una construcción que se hace a partir de nuestras experiencias pasadas, nuestras expectativas, nuestros recuerdos, y demás (Katz, 1988). Para el caso de la experiencia mística, quienes adoptan esta postura tienen como propósito dar preeminencia al contexto sobre la experiencia (Velasco, 1999), y en este sentido configuran su comprensión de la experiencia mística en el marco de los debates sobre la manera cómo las teorías y doctrinas dan forma a las experiencias.

Esta lectura epistemológica de la experiencia mística mostraría, por un lado, la pluralidad de la experiencia al reconocer la innegable pluralidad de las tradiciones místicas o de los diversos misticismos que moldean la experiencia, y por otro, la posibilidad de que la experiencia mística pueda ser pensada desde marcos inteligibles de comprensión.

Sin embargo, la postura constructivista de la experiencia mística, como lo señala Robert K. C. Forman (1989), puede llegar a ser no tan pluralista como se pretende, y en vez de ello no reconocer uno de los aspectos fundamentales de una experiencia mística para algunas tradiciones, a saber, su carácter deconstructivo (Forman, 1989). Asimismo, si bien la lectura constructivista sobre la experiencia mística anima el debate sobre el carácter epistémico de este tipo de experiencias, al mismo tiempo parece desconocer su singularidad, cuyo reconocimiento no hace de esta una experiencia exótica, sino que puede mostrar su efectivo valor epistémico.

Según lo anterior, el presente artículo tiene como propósito comentar la postura que Robert Forman (1989) adopta en su artículo "*Paramartha and Modern Constructivism on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism*", y a partir de allí señalar la relevancia epistémica de conside-

rar la singularidad de la experiencia mística, sin que ello conduzca necesariamente a afirmar su superioridad epistémica (James, 1988), ya sea por razones pragmáticas o epistemológicas.

## El enfoque constructivista en torno a la experiencia mística

Aunque aún pueda parecer extraño un acercamiento a la experiencia mística desde ámbitos no teológicos o religiosos, el caso es que el interés amplio por entablar un diálogo entre espiritualidad, religión o mística desde la epistemología puede encontrarse en el giro que da a la ciencia y la filosofía de la ciencia la crisis de la física de principios del siglo XX. En escritos de físicos como Heisenberg, Schödinger, Pauli, Eddington, entre otros (Wilber, 2005), puede leerse un genuino interés por establecer un diálogo entre ciencia y religión. De este modo, en el siglo XX físicos cuánticos muy reconocidos fueron especialmente sensibles a la experiencia del Misterio. En oposición abierta a la actitud del Círculo de Viena frente a la metafísica y la religión, y a su comprensión literal de la última proposición del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, los físicos mencionados y otros como Einstein, Jean y Planck, afirmaron la interdependencia entre el ámbito espiritual y al ámbito científico. El diálogo entre ciencia y religión pudo renovarse justamente en el marco de la crisis que propició el surgimiento de la física de principios de siglo.

Esta crisis tuvo como uno de sus principales efectos la crítica al materialismo y al positivismo, lo que dio paso a un diálogo entre ciencia, religión y mística que mostró, que al contrario de lo que afirmaba el positivismo, las búsquedas de la ciencia, la religión y la mística podían confluír, y que manifestarse sobre el aspecto espiritual del ser humano era un discurso con sentido que bien podían emprender los científicos. Tal vez uno de los textos más significativos de esta época, que se refiere a dicha convergencia, sea el de Sir Arthur Eddington (1937) titulado *La ciencia y el mundo invisible*, en el cual el científico inglés intenta mostrar que los cambios sufridos en la física señalan un punto de vista nuevo sobre lo espiritual: el hecho de que no se encuentre continuidad con las

leyes de la materia, ya no es un argumento para tratarlo como ilusorio, pues la física contemporánea ha mostrado estar alejada, justamente, de ese punto de vista que identifica lo real con lo material.

Pero fue tal vez Heisenberg (1985) quien mejor logró expresar el asombro ante lo insondable que resulta el universo para el hombre. Una vez que la física cuántica había socavado los principios modernos de la ciencia mecanicista, sin que significase que la física hubiese perdido su valor y sentido como ciencia sobre el mundo y el universo, se abría la posibilidad de hacer un lugar a las cuestiones referentes a la conciencia, sus intenciones, y su relación con las estructuras físicas descubiertas. Desde esta perspectiva, la posición de los físicos cuánticos mencionados bien puede coincidir con la que expresa Heisenberg (2005):

Entre las precauciones a adoptar para mantener separados ambos lenguajes, el religioso y el científico, debería también incluirse el *evitar todo debilitamiento de su respectivo contenido que se derivaría de cualquier mezcla de los mismos*. El pensamiento religioso no puede racionalmente poner en duda los resultados científicos correctamente comprobados, y al contrario, las exigencias éticas que brotan del núcleo del pensamiento religioso no deberían ser debilitados por los argumentos excesivamente racionales venidos del campo de la ciencia. A este respecto, no cabe duda de que el ensanchamiento de las posibilidades tecnológicas ha hecho surgir nuevos problemas éticos que no tienen una fácil solución (...). La consideración de estos y otros problemas semejantes no tiene nada que ver con cualquier intento de sofocamiento de los principios éticos. Ni puedo tampoco imaginar que este tipo de problemas pueda encontrar una respuesta a partir de consideraciones pragmáticas o de conveniencia solamente. Por el contrario, también aquí sería necesario tener en cuenta la conexión global del conjunto, esto es, la fuente de los principios éticos en que se basa esa actitud humana que se expresa a través del lenguaje de la religión (pp. 74-75).

Como fue evidente, estos debates en torno a la realidad, el método, los alcances del conocimiento científico, los límites entre la ciencia y otros ámbitos del saber, etc., afectaron el discurso de la filosofía sobre los mismos temas. En la esfera de la epistemología se hizo notable la necesidad de reconsiderar la idea de objetividad del conocimiento científico y, en consecuencia, la influencia del sujeto en la producción de las teorías, los experimentos, los métodos, etc., para proponer el carácter intersubjetivo de la ciencia; dicho carácter no anula

la posible objetividad de la ciencia, pero sí la hace dependiente de la tradición, los paradigmas y las teorías que se constituyen a partir del consenso y la discusión entre las comunidades científicas.

Lo anterior perfiló cada vez más la idea de un tipo de realismo que se alejaba de una visión ingenua de la realidad, y ponía en escena el carácter constructivo del conocimiento, ya fuera el científico o el ordinario. En esta discusión se destacan, entre otros autores, Norwood Russel Hanson (1977) y Thomas Kuhn (1971), quienes mostraron la importancia que tienen las visiones de mundo en la configuración de la realidad. El primero, en su libro *Patrones de descubrimiento*, recurrió a la Gestalt para señalar el carácter holístico del conocimiento en el sentido de que parece imposible separar la observación de su interpretación. Un análisis similar puede leerse en Popper (1991), quien señala la necesidad de dirigir la observación a través de la hipótesis en el surgimiento del conocimiento científico. Por su parte, Kuhn (1971), con su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, destacará la presencia de una onto-epistemología en la construcción del conocimiento científico, y la necesidad de un paradigma en la inteligibilidad y sentido de la práctica científica. Además, como señala Smith, Wittgenstein y Heidegger profundizarán este holismo teórico al afirmar la precedencia del pensamiento y el significado en los contextos sociales.

Este marco teórico es acogido por quienes estudian la experiencia mística desde una perspectiva epistemológica, se habla pues de un modelo constructivista, cuyos exponentes comprenden que “las experiencias místicas, como todas las demás, están sometidas a procesos formativos y constructivos del lenguaje y la cultura” (Velasco, 1999, p. 40). Autores como Steven Katz (1998) formularán la tesis de que ninguna experiencia está libre de ser condicionada por la influencia pública de la cultura y el lenguaje (Katz, Smith, & King, 1998). El modelo constructivista se apoyará en la importancia que se le dio al lenguaje en el ámbito de la filosofía a partir del siglo XX, para afirmar que el sentido de una experiencia está dado por el carácter público del lenguaje y la cultura.

Como señala Michel de Certeau (Velasco, 1999), dicha importancia favoreció, en el estudio del misticismo, un cambio de paradigma epistemológico que dio paso a un enfoque lingüístico y sociolingüístico en el estudio de la experien-

cia mística. La postura constructivista planteará entre sus tesis: 1. que toda experiencia es construida; 2. que no es posible afirmar la existencia de una experiencia pura anterior a las diferencias que la cultura instaure; y 3. que las diferencias entre las experiencias místicas de las diversas tradiciones muestran que la vivencia de Dios pertenece esencialmente a un contexto experiencial, de modo que cada experiencia mística se configurará de una forma particular por estar inmersa en un contexto específico (Velasco, 1999).

### **Una crítica al modelo constructivista a partir de un estudio del budismo *yogācāra***

Según Juan Martín Velasco (1999), el modelo constructivista será criticado, principalmente, por su tendencia a reducir la experiencia a la doctrina y su disposición a considerar que las experiencias místicas son mediadas, es decir, construidas por el lenguaje e interpretadas a la luz de las creencias místicas. Para Robert K.C. Forman (1989), el constructivismo termina por identificar todo tipo de experiencia con una experiencia condicionada, de modo que solo existiría un tipo de experiencia, es decir, la construida por el lenguaje, las expectativas, la experiencia pasada, etc. A esta posición, que Forman califica de monomorfismo epistemológico, opone un duomorfismo epistemológico que aceptaría dos tipos de experiencia: 1. la experiencia condicionada y 2. la experiencia incondicionada. La experiencia mística sería de este último tipo.

Para desarrollar estas tesis, Forman recurre al budismo *yogācāra* mediante la obra del filósofo y traductor budista del siglo XVI, Paramārtha, en cuya traducción y comentarios al *Trimśikā* de Vasubandhu, nos dice Forman, puede encontrarse “una de las más sistemáticas explicaciones budistas sobre la naturaleza constructiva de la percepción ordinaria y de nuestra conducta” (1989, p. 398). También en el *Lankāvatāra Sūtra* (uno de los *sūtras* más importantes del budismo *Mahāyāna*), se puede leer un detallado seguimiento del tema que presenta en conjunto la posición epistemológica y psicológica del budismo: la discriminación (*vikalpa*) que la mente hace por medio de los conceptos, es decir, la fragmentación que hace al nombrar las cosas, genera que el hombre ordinario (*Mahamati*) se aferre a los nombres, las ideas y los signos, se mueva

a través de esta multiplicidad y forme la noción de un yo; pero además para el budismo será justamente el yo que discrimina, el que conducirá al sufrimiento (*dukkha*) (Forman, 1989, pp. 397-398).

Explica Forman que según Paramārtha, el proceso de condicionamiento que hace posible la percepción y la conducta se da en tres niveles estructurales o funcionales de la mente: el primero, *ālaya vijñāna*; en este nivel la mente es capaz de construir actos futuros basados en conductas (*karma*) y hábitos pasados. En términos de Paramārtha, estos pueden entenderse como semillas que se irán depositando en la mente y actuarán cuando sea necesario para condicionar y dar forma a la conducta futura, por esta razón, este tipo de conciencia también se denomina morada o depósito, pues es el lugar donde estas semillas se ocultan.

Según Paramārtha, estas semillas son de dos tipos: a. las impresiones latentes de la conducta (*karma*) pasada; b. el apego a estas impresiones latentes. Este apego denota la acción del yo en la discriminación de los objetos, sin embargo, el elemento primario del proceso constructivo son dichas impresiones y éstas son idénticas al objeto discriminado y a la conciencia que discrimina, es decir, que el objeto que se percibe es el resultado de un complejo proceso en el que intervienen las semillas que se van acumulando en este tipo de conciencia, las cuales se han ido construyendo gracias a nuestra conducta y hábitos pasados; el objeto que discriminamos no se da de forma intermitente o interrumpida sino que se genera en un flujo de la experiencia que involucra dichas semillas que ya no pueden distinguirse del objeto y la conciencia que discrimina. El análisis de Paramārtha sugiere en este punto que:

El objeto no puede ser lo que es si no interviene nuestro proceso constructivo y discriminador. Los términos que usamos para identificar algo hacen al objeto. La discriminación hace al objeto lo que es (Forman, 1989, p. 399).

En el siguiente nivel, *ādāna vijñāna*, se condiciona todo objeto percibido y toda conceptualización como si fuesen inherentes a un yo. Este egocentrismo está basado en “cuatro errores”: la ignorancia, las opiniones del yo, el engreimiento y el amor propio. Según Forman (1989), el análisis de Paramārtha muestra que:

Basados en las tendencias y deseos que estas dos funciones de la conciencia proveen, nos enfrentamos al mundo en términos de categorías y conceptos a los que nos hemos habituado. Vemos las cosas en términos de categorías y rótulos que derivan de nuestras impresiones y nuestros hábitos (p. 400).

En el último nivel, *vijnaptir visayasya*, se propicia este “enfrentarse” con el mundo, que da lugar a nuestro contacto con el mundo exterior y su percepción objetiva. Este proceso se da gracias al concurso de tres elementos: la facultad sensible o intelecto, los datos de sentidos o ideas y la conciencia. Para la escuela *yogācāra*, la discriminación (*vikalpa*) connota las actividades de construcción y clasificación de la mente. Tal como esta escuela entiende este término, puede decirse que estas actividades “involucran algo similar a moverse a través de la totalidad de una red conceptual y situar en esta alguna entidad individual o experiencia” (Forman, 1989, p. 401).

Los análisis que hace Forman del budismo, lo llevan a contrastar las tesis budistas con el constructivismo que sostiene, por ejemplo, Katz (1998): tanto Paramārtha como el constructivismo tratan la experiencia en términos de construcción; para ambos modelos el lenguaje, los conceptos y la experiencia pasada juegan un papel relevante en el proceso constructivo; y, finalmente, el sujeto de la experiencia ordinaria delimita, le da forma y controla el objeto a partir de categorías cognitivas y perceptuales habituales. Igualmente, desde ambos modelos puede afirmarse que la mente en parte ve y en parte crea desde categorías convencionales derivadas del lenguaje y el hábito, y dado que cada lenguaje distingue y parcela los objetos del mundo de forma particular, entonces las experiencias que se generan diferirán de un lenguaje a otro.

Sin embargo, mientras que para constructivistas como Katz una explicación de la experiencia mística solo es epistemológicamente adecuada cuando su estudio muestra que es similar a la experiencia ordinaria; para Paramārtha, es la problematización de la experiencia ordinaria la que permite la comprensión de la experiencia mística. Describir el proceso de construcción de la experiencia ordinaria tiene por objeto ayudar al adepto budista a entender este proceso de modo que pueda superarlo y alcanzar así la iluminación. Como explica Forman (1989), la construcción engendrada en el *ālaya vijñāna* continuará inalterable solo hasta el logro del nirvana o la iluminación; igualmente,

la función de la *ādāna vijñāna* y sus estados mentales asociados será eliminada por medio de la meditación, ya que solo en el estado de *nirodha-samāpatti* (meditación) el papel constructivo de las experiencias pasadas, de los conceptos previos, del hábito y de las expectativas puede cesar, pues en este estado el intelecto no puede ejercer su función constructora (p. 403).

El análisis de Paramārtha tiene como propósito presentar a la mente en su imagen de agente constructor de la experiencia para hacer claro al adepto cómo hacer cesar tal capacidad. Así, al ser consciente de cómo la percepción está basada en un proceso de discriminación convencional, el adepto budista puede llegar a detener dicho proceso:

Cuando el adepto elimina todo objeto de percepción, el *ālaya vijñāna* —el depósito de las semillas que proveen las categorías interpretativas— cesan temporalmente toda actividad y función. Para ser más claros: si no nos enfrentamos a o discriminamos ningún objeto, ninguna de las actividades discriminadoras de la mente podrá ocurrir (Forman, 1989, p. 404).

Siguiendo a Vasubandhu, Paramārtha (como se citó en Forman, 1989) explica que cuando el observador no aprehende ningún objeto, el complejo proceso de discriminación no puede darse. Si ningún objeto aparece enfrentado al que percibe, no hay separación entre sujeto y objeto, y así la actividad del yo es decir su apego a los objetos no puede tampoco manifestarse: como los objetos que aprehendemos son solo objetos de la conciencia, si no aprehendemos ningún objeto no hay actividad de la conciencia. En estado de meditación (*nirodha-samāpatti*) no se perciben los objetos como situados frente a un sujeto:

Si alguien no percibe temporalmente objetos, ningún objeto en *nirodha-samāpatti* será discriminado o percibido. Por tanto ninguna actividad de la *ālaya vijñāna* o de los otros dos aspectos de la percepción podrá surgir. La conciencia *ālaya* no jugará su papel de almacenamiento, la conciencia *ādāna* no formará apegos, y la conciencia *manovijñāna* no llevará a cabo ninguna clase de discriminación. En otras palabras, la función constructiva de la mente ordinaria queda simplemente abolida por el estado de *nirodha-samāpatti* (Forman, 1989, p. 404).

Para Forman, este análisis señala cómo en la experiencia mística no se producen las actividades constructivas ordinarias de la mente. Si para el constructivismo —occidental— todas las experiencias implican necesariamente la

construcción, es porque este modelo confunde una instrucción o discriminación perceptual constructiva con una instrucción deconstructiva. Para Forman estas instrucciones pretenden, justamente, que cese la construcción de la experiencia, así, en lugar de proveer a la experiencia categorías que jueguen un rol constructivo, pretenden cesar la percepción o acción que se basa en los patrones perceptivos o conductuales habituales.

Desde la posición de Forman (1989), el análisis budista muestra que la visión constructivista de la experiencia mística debe ser revisada, ya que este modelo ha terminado por sostener una unidad de la experiencia, un patrón o estructura epistemológica uniforme (monomorfismo epistemológico) que se traduce en la posición de Katz de que todas las experiencias son mediadas o construidas, que contradice, además, el pluralismo ontológico que afirma el mismo constructivismo (Katz, Smith, & King, 1998). Este supuesto pluralismo parecería más bien, según Forman, una cortina de humo para una asunción epistemológica dogmática. Este constructivismo difícilmente podría aceptar la posición de Paramārtha (que implica aceptar un duomorfismo epistemológico) de la que puede concluirse que hay experiencias condicionadas y experiencias no condicionadas. Para Forman (1989), el análisis epistemológico de la experiencia que permite el budismo va incluso más allá, pues afecta a toda la visión que se tiene del mundo, de ahí que su análisis concluya así:

Paramārtha, de una forma típicamente budista, prescribe sus técnicas intelectuales y meditativas como un antídoto a los problemas que genera la naturaleza constructiva de la experiencia ordinaria. Anota que una vida construida en parte a partir de términos como “yo” y “tú”, “bueno” y “malo” y “vida” y “muerte” deviene en sufrimiento. Tal vez, sólo tal vez, Occidente tiene mucho que ganar si abre su forma de pensar. Dados los niveles de dolor, ansiedad y estrés de nuestra cultura, tal vez sería muy sabio permanecer abiertos a la posibilidad de que desde su epistemología y su práctica (es decir, las técnicas de meditación) el budismo sabe algo que nosotros no conocemos. Este supuesto —que hay más de una estructura epistemológica, y que las estructuras atípicas (místicas) no están expuestas al sufrimiento— puede llegar a ser más importante que cualquier expectativa (p. 414).

## Conclusión

Para la epistemología occidental, discutir el carácter dogmático de la objetividad del conocimiento y pensar la relación entre el sujeto y el mundo desde la intersubjetividad representó un modo de comprender de manera más completa la forma como conocemos el mundo, al involucrar en este conocimiento no solo una perspectiva realista, sino también social, cultural y lingüística, etc. Como había señalado, el giro que da a nuestras pretensiones de conocer el mundo la crisis del paradigma newtoniano a principios del siglo XX afectó profundamente la ciencia y la epistemología, de nuevo Heisenberg (1985) ilustra bien esta situación al afirmar que:

Quando observamos objetos de nuestra experiencia ordinaria, el proceso físico que facilita la observación desempeña un papel secundario. Cuando se trata de los comportamientos mínimos de la materia, en cambio, aquel proceso de observación representa un trastorno considerable, hasta el punto de que no puede ya hablarse del comportamiento de una partícula prescindiendo del proceso de observación. Resulta de ello, en definitiva, que las leyes naturales que formulan matemáticamente la teoría cuántica no se refieren ya a las partículas elementales en sí, sino a nuestro conocimiento de dichas partículas. La cuestión de si las partículas existen «en sí» en el espacio y en el tiempo, no puede ya plantearse en esta forma, puesto que en todo caso no podemos hablar más que de los procesos que tienen lugar cuando la interacción entre la partícula y algún otro sistema físico, por ejemplo los aparatos de medición, revela el comportamiento de la partícula (p.14).

En contraste, las tradiciones místicas, podría decirse, manifiestan un compromiso epistemológico y ontológico más fuerte que el de la filosofía, la epistemología o la ciencia occidentales con respecto al conocimiento de la realidad, ya que es común leer en los relatos de los místicos su afirmación de un conocimiento de la realidad tal y como es. De este modo, pareciera que la objetividad de la realidad es proclamada por la mística como ya no pueden hacerlo ni la ciencia ni la epistemología contemporáneas.

Ahora bien, ante esto también es necesario reconocer los límites de la epistemología en cuanto a la comprensión de la experiencia mística, pues su propósito no es remplazar la fenomenología, la filosofía de la religión o la teología. Sin embargo, sí es muy interesante para la epistemología poder compren-

der qué sucede al sujeto que tiene una experiencia mística, y si efectivamente estas afirmaciones pueden ser inteligibles a la luz del discurso epistemológico<sup>2</sup>. En este sentido, se hace relevante el diálogo que propone Forman con la tradición budista, y sobre todo la posibilidad que trae consigo estudiar si es posible tener una experiencia en la que no se construye la realidad a través de un proceso que podría considerarse, incluso, casi automático, para tener una experiencia de la realidad en la que el sujeto está presente, como promueven los *sūtras* budistas.

Es en este sentido que puede afirmarse que la experiencia mística es singular, es decir, diferente, por ejemplo, de la experiencia ordinaria, pero no por ello exótica, pues tradiciones como la budista se han dedicado a detallar cómo se tienen este tipo de experiencias, además de sus beneficios físicos, intelectuales y morales. Reconocer lo que Forman denomina duomorfismo epistemológico trae la ventaja de comprender otras maneras como ciertas tradiciones reflexionan, viven y practican formas diferentes de relacionarse con lo real, una forma de relacionarse en la que el sujeto deja de imponer sus patrones y, por el contrario, intenta liberarse de todo condicionamiento y de las respuestas conductuales, intelectuales y afectivas habituales (Naranjo & Ornstein, 1971).

## Referencias

- Eddington, A. (1937). *La ciencia y el mundo invisible. Ciencia y misticismo*. México: Alba.
- Forman, R. K. C. (1989). Paramartha and Modern Constructivism on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism. *Philosophy East and West*, 39(4), 393-418.
- Hanson, N. R. (1977). *Patrones de descubrimiento*. Madrid: Alianza.

<sup>2</sup>En otros artículos hemos hecho referencia a la posibilidad de un estudio naturalizado de la experiencia mística, que involucre un diálogo entre epistemología, ciencia y misticismo (Cadavid, 2012, Cadavid, 2015); en estos trabajos se hace énfasis en la importancia que tiene la evidencia científica para comprender mejor cómo se da una experiencia deconstructiva de la realidad.

- Heinseberg, W. (2005). El debate entre Platón y Demócrito. En K. Wilber (Comp.), *Cuestiones Cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo* (pp. 77-90). Barcelona: Kairós.
- Heisenberg, W. (1985). *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona: Orbis.
- James, W. (1988). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península.
- Katz, S., Smith, H. & King, S. B. (1988). On Mysticism. *Journal of the American Academy of Religion*, 56(4), 751-761.
- King B., S. (1998). Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism. *Journal of the American Academy of Religion*, 56(2), 257-279.
- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Naranjo, C. & Ornstein, R. E. (1971). *On the psychology of meditation*. New York: The Viking Press.
- Popper, K. (1991). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós.
- Velasco, J. (1999). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- Wilber, K. (comp.). (2005). *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*. Barcelona: Kairós.

# ANÁLISIS FILOSÓFICO Y TEOLÓGICO DE LA MENTIRA DESDE LA TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA

Philosophical and theological analysis of the lie from the speech act theory

Recibido: 25 de febrero / Aceptado: 7 de abril

*Vicente Vide Rodríguez\**

## Resumen

En el panorama filosófico actual nos encontramos con diferentes teorías semánticas de la verdad. Por su parte, la mayoría de los autores de teología moral siguen de cerca el pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino, definiendo la mentira como un lenguaje contrario al propio pensamiento con la voluntad de engañar. Es preciso integrar en el análisis filosófico y teológico de la mentira la teoría de los actos de habla (Austin, Searle y Habermas, entre otros), ya que el mentir no se reduce a su dimensión locucionaria. Presenta, además, una fuerza ilocucionaria y una intención comunicativa, desde la que pueden reinterpretarse los principios clásicos de la anfibolia o restricción mental, las respuestas con doble sentido, el mal menor o las mentiras piadosas.

Así pues, la noción filosófica y teológica de mentira debe tener en cuenta los análisis provenientes de las ciencias humanas y, especialmente, de las ciencias lingüísticas. Además, se debe recordar que no siempre es posible ni deseable para los seres humanos expresar una perfecta adecuación entre lo que el individuo dice que es verdad, lo que cree que es verdad y lo que la realidad es en sí. Por ello, además de la dimensión locucionaria, es preciso incorporar en el análisis del acto de habla del mentir las dimensiones de la coherencia, de la autenticidad, de la fidelidad, de la honestidad y transparencia, asumiendo al mismo tiempo la opacidad, las paradojas de la vida y la ironía de la existencia humana.

## Palabras clave

Verdad, veracidad, actos de habla, acción comunicativa, ironía.

Forma de citar este artículo en APA:

Vide Rodríguez, V. (2016). Análisis filosófico y teológico de la mentira desde la teoría de los actos de habla. *Perseitas*, 4(2), pp. 153 - 175

\* Doctor en Teología por la Universidad de Deusto, Bilbao, España. Correo electrónico: vicente.vide@deusto.es

## Abstract

In the current philosophical scene we have different semantic theories of truth. Moreover, the majority of perpetrators of moral theology closely follow the thought of San Agustín and Santo Tomás de Aquino, by defining the lie as a language that is contrary to their own thinking with the intention to deceive. It must be integrated in the philosophical and theological analysis of the lie theory of speech acts (Austin, Searle and Habermas, among others), since lying is not just its phrase dimension. It presents, in addition, a phrase force and communicative intent, since it can reinterpret the classical principles of the amphibole or mental constraint, answers with double meaning, the lesser of two evils or the white lies.

Thus, the philosophical and theological notion of lie must take into account the analysis from the human sciences and, especially, the linguistic sciences. In addition, remember that it is not always possible nor desirable for humans to express a perfect match between what the individual says that it is true, what they believed to be true, and what the reality is. That is why, in addition to the phrase dimension, it is necessary to incorporate into the analysis of the speech act of lying the dimensions of coherence, authenticity, loyalty, honesty and transparency, assuming at the same time the opacity, the paradoxes of life, and the irony of human existence.

## Keywords

Truth, truth, speech act, communicative action, irony.

## Introducción

¿En qué consiste filosóficamente y teológicamente la mentira? La mentira se opone a la veracidad o sinceridad. No es lo mismo verdad que veracidad. La veracidad es la correspondencia o adecuación entre lo que la persona cree que es verdad y lo que la persona dice que es verdad. Veraz es la persona que dice aquello que ella cree que es verdad, aunque realmente lo que enuncia no sea verdad. No miente quien no dice la verdad, sino quien dice aquello que no cree que sea verdad. La verdad es la correspondencia o adecuación entre lo que dice un enunciado, independientemente de quien lo profiera, y aquello a lo que se refiere dicho enunciado. Ahora bien, la veracidad y la falsedad, la sinceridad o la falta de sinceridad dependen de la noción de verdad que se tenga y del análisis del acto lingüístico que profiere aquel interlocutor a quien consideramos como veraz o mentiroso.

### Las diversas teorías de la verdad desde la filosofía del lenguaje

¿Qué es la verdad? ¿En qué consiste la verdad? ¿Qué queremos decir cuando decimos que un enunciado, un libro o una expresión es verdadera? La respuesta no es fácil ni simple, ya que en el panorama filosófico nos encontramos con diferentes teorías sobre la definición de verdad<sup>1</sup>. Siguiendo a García Suárez (1997) podríamos clasificar del siguiente modo las teorías de la verdad más desarrolladas o sistematizadas. En primer lugar habría que distinguir entre las teorías substanciales y las teorías deflacionarias. Las teorías substanciales son aquellas que definen la verdad en términos de alguna propiedad o conjunto de propiedades. Se oponen a las teorías deflacionarias. Una teoría deflacionaria de la verdad considera que el predicado “es verdadera” no es un predicado genuino. Las teorías substanciales de la verdad pueden dividirse, a su vez, en teorías realistas y no realistas.

<sup>1</sup> Seguimos de cerca la exposición de las teorías de la verdad que se encuentran en la obra de García Suárez, A. (1997).

Las teorías realistas afirman que un enunciado es verdadero si y sólo si se da el estado de cosas que expresa, con independencia de la existencia de cualquier mente o de cualquier esquema conceptual. Las teorías no realistas, por el contrario, niegan que el estado de cosas expresado por un enunciado sea independiente de nuestras mentes o de nuestro esquema conceptual. La mayoría de las teorías de la verdad como correspondencia o adecuación pertenecen a las teorías realistas. La noción de verdad que está en la base de la teología clásica es la de la verdad como correspondencia o adecuación entre el enunciado y la realidad. El origen del término “correspondencia” parece ser medieval. Tomás de Aquino usó “*correspondencia*” de este modo al menos una vez, aunque prefería la definición que atribuía al filósofo judío neoplatónico del siglo IX Isaac Israelí: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*” (2009, p. 59). La verdad expresa la correlación o adecuación entre un contenido conceptual o un enunciado lingüístico y aquello con lo que se pone en relación.

Otra teoría de la verdad es aquella que la identifica con la coherencia. Según Brand Blanshard, un conjunto de creencias es coherente si y sólo si es un conjunto consistente y además, si cada miembro del conjunto es implicado (deductiva o inductivamente) por todos los demás en conjunción, o por cada uno de los demás individualmente. Un juicio dado es verdadero en el grado en que su contenido podría mantenerse a la luz de un sistema completo de conocimiento, y falso en el grado en el que su aparición allí exigiría transformación. Según el autor, el contenido de una creencia consiste en pensar en sus relaciones esenciales. No podemos pensar en una aorta sin pensar en los demás órganos corporales con los que conecta o a los que sirve. Así, en su teoría, una creencia sería verdadera en grado  $n$  si en el  $n\%$  de su contenido formara parte de un sistema de creencias puramente verdadero.

A diferencia de las teorías clásicas de la verdad como correspondencia, las teorías pragmatistas de la verdad consideran que la realidad es intersubjetiva y que depende de las mentes de la comunidad. Con ello identifica la verdad con la opinión consensuada. Para James, una creencia es verdadera cuando concuerda con la realidad, y concuerda cuando es útil. Es útil para manipular los objetos del mundo, puede permitir la comunicación con nuestros semejantes, puede llevar a predicciones exactas, puede contribuir a explicar la conducta de

los demás, etc. Con ello hace equivaler lo verdadero con la creencia cuya adopción tiene buenas consecuencias prácticas o con aquello que es eficaz. James llevó su instrumentalismo hasta el punto de justificar las creencias religiosas por su utilidad pragmática.

Heidegger (2012), por su parte, en su obra *De la esencia de la verdad* propuso que la verdad es un descubrimiento progresivo de cómo se nos presenta la realidad y no una constitución. La relación de conformidad en la que la tradición filosófica ha visto la esencia de la verdad, solo es posible si, previamente a todo enunciado predicativo, un ente se nos ha hecho presente y patente en su ser. La verdad como conformidad (verdad óptica) se funda, pues, como en su condición de posibilidad, en una realidad anterior que consiste en la patencia originaria del ente y en el comportamiento abierto del hombre hacia ella (verdad ontológica). Según Heidegger, Platón cambió el modo griego primitivo de entender la verdad, hasta hacerla retornar del des-ocultamiento al ocultamiento. En su obra *Doctrina de Platón acerca de la verdad* (Heidegger, 2007), el filósofo alemán señala cómo Platón habría sometido la verdad al yugo de la idea y de este modo, habría desplazado el acento del sentido básico y originario que tiene de des-ocultamiento y des-cubrimiento a otro, complementario y derivado, que consiste en la corrección o rectitud del juicio.

Grech (1995) ha aplicado la noción heideggeriana de verdad como desvelamiento del ser a la teología y a la Biblia. Según Heidegger, el aspecto esencial de la verdad es el desvelamiento, es decir, la autenticidad. Desde su paradigma algo o alguien es verdadero en cuanto es auténtico. Aplicando esta noción de verdad a la Escritura, podríamos decir que la verdad contenida en ella consiste en la autenticidad de la presencia de Dios en la historia y no en una adecuación literalista de enunciados historiográficos y sucesos semejantes a una crónica de periódico. Con la noción heideggeriana conectamos con la noción bíblica de verdad que tiene que ver, sobre todo, con la fidelidad, la veracidad, la autenticidad de la palabra dada y con la promesa de cumplimiento del futuro anunciado. Es verdadero aquello que es realmente, que tiene consistencia en sí y por sí mismo, aquello que nos muestra lo que de verdad es el ser humano y el mundo.

## La mentira en el cristianismo y en la teología moral

En el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento se consideran la verdad y la mentira a la luz de la fidelidad del Dios de la Alianza que nunca falla ni abandona a su pueblo. En la Biblia, la falsedad se designa, entre otros términos, con los de *pseudos*, *skotos* y *skotia* y se refiere a una actitud de incoherencia e inautenticidad y no tanto a un decir cómo fueron o sucedieron de manera exacta y literal una serie de hechos.

La palabra hebrea *emet* designa, a la vez, verdad, coherencia de vida y fidelidad y, en este sentido, en la Biblia, la mentira no se refiere primeramente a una voluntad de no describir con exactitud unos hechos, sino a la actitud de una persona que no inspira confianza. Más importante que la verdad como adecuación del entendimiento y la realidad, en la Biblia la verdad es, ante todo, confianza, autenticidad y fidelidad. Además, según la Biblia, la verdad es descubrimiento, manifestación del ser siempre oculto y misterioso de Dios y por eso nunca podremos expresar adecuadamente la realidad, nunca podremos estar del todo ciertos sobre los confines de la ficción y la realidad. La verdad no se dice; la verdad se muestra, se descubre o, mejor aún, se acoge, ya que la verdad de las cosas, del mundo, del ser humano es Dios que se manifiesta y se revela. La mentira consiste, por tanto, en no querer acoger ni dejarse iluminar por la verdad y el amor de Dios.

El Antiguo Testamento condena la mentira en cuanto contradice y, de manera especial cuando destruye, la comunidad basada en la fidelidad que la persona debe a Dios y a sus semejantes. Este es el sentido del “No darás falso testimonio contra tu prójimo” (Éxodo 20: 16; Levítico 19: 12). Pero, al mismo tiempo, recoge las mentiras de venerados patriarcas: de Abraham (Génesis 12: 11-13; 21:15); de Isaac (Génesis 26: 7-11); de Jacob (Génesis 27: 8-27); o las de David y de su amigo Jonatan. Parece que estas mentiras no merecen la desaprobación de la Biblia, ya que las comadronas que salvaron a los niños hebreos con mentiras son alabadas como mujeres que respetaban a Dios (Éxodo 1: 15-21). Asimismo, la Biblia alaba a Judit por el ingenio que demostró para engañar a Holofernes y a sus soldados y de esta manera salvar a su pueblo (Judit 10).

En el Nuevo Testamento no existe ningún pasaje en el que se alabe o apruebe la mentira. Pero se habla más bien de la persona que es auténtica, coherente, fiel y digna de confianza. Así, por ejemplo, Jesús dice de Natanael: “He ahí un israelita de verdad en quien no hay doblez”. La mentira es la doblez y la verdad es ser de verdad, como cuando decimos del oro auténtico: “esto es oro de verdad”. En el Nuevo Testamento no hay una definición explícita de la mentira. Además, la verdad consiste en una acogida de la manifestación gradual de la misma. En el evangelio según San Juan, Jesús dice: “Todavía tengo muchas otras cosas que deciros, pero no podéis sobrellevarlas ahora” (Juan 16: 12); desde este texto puede haber ocasiones en las que una persona digna de fiar no pueda ni deba decir toda la verdad, ya que puede haber otras personas incapaces de sobrellevar el fulgor y el peso de la verdad.

La mayor parte de los autores de teología moral han seguido de cerca el pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás definiendo la mentira como un lenguaje contrario al propio pensamiento con la voluntad de engañar. En su obra *Soliloquios*, San Agustín (Patrología Latina 32, 892, lib. II, 9, 16) indica claramente que la intención de engañar pertenece esencialmente a la definición de la mentira. Según San Agustín, así como la Palabra eterna está unida al Padre y lo revela, así nuestra veracidad exterior es revelación de la interior. Dice así: “La palabra que resuena exteriormente es signo de la que ilumina interiormente: esta última merece el nombre de palabra” (Patrología Latina 42, 1071).

Así como la Palabra Eterna toma carne humana para manifestarse, también la palabra audible debe ser de alguna manera encarnación de la palabra mental. En el año 395, San Agustín escribió su obra *Sobre la mentira*. Veinticinco años después escribió *Contra la mentira*. En esta obra expresa la validez absoluta del mandamiento que obliga a decir la verdad y prohíbe mentir, incluso para proteger la ortodoxia. San Agustín, en su libro *Contra la mentira*, enumera ocho clases de mentira. La primera es la mentira en la enseñanza de la religión; la segunda, la que no aprovecha a nadie y daña a alguno; la tercera, la que aprovecha a uno dañando a otro; la cuarta es aquella en que se miente únicamente por el placer de mentir y engañar; la quinta es la que se dice por el deseo de agrandar; la sexta es aquella que, sin perjudicar a nadie, aprovecha

a alguno para asegurar sus bienes de fortuna; la séptima es la que no daña a nadie y aprovecha a alguno para librarse de la muerte; la octava, la que no hace daño a nadie y sirve a alguien como defensa contra la impureza corporal.

Después de San Agustín, Santo Tomás de Aquino define la mentira como la expresión de aquello contrario al propio pensamiento, es decir, como "*locutio contra mentem*" (una preferencia lingüística que expresa lo contrario de lo que se piensa en la mente). Por lo tanto, se consideraba que para que se diera la mentira debían concurrir tres elementos: primero, la *falsedad material*, es decir, la oposición entre la palabra y el pensamiento y no simplemente entre la palabra y la verdad. En consecuencia, si uno declara una cosa en falso, juzgándola verdadera, comete un error y dice una falsedad, pero no una mentira: "*Non fallit ipse, sed fallitur*"; segundo, la *falsedad formal*, que consiste en la voluntad de decir lo contrario de lo que se piensa, aunque "*per accidens*" la cosa dicha sea verdadera; de modo que puede mentirse incluso diciendo la verdad sin saberlo; y, tercero, la *voluntad de engañar*, como sucede en las representaciones teatrales, donde no se trata del propio pensamiento con la intención de inducir a engaño al público, consciente de que se trata de una representación escénica. Otro tanto habría de decirse de los chistes que, no pronunciándose en serio, no entrañan deseo alguno de engañar. Esta es la versión tradicional de la mentira tal como aparece en San Agustín (Patrología Latina 40, 491) y en Santo Tomás de Aquino (Summa Theologica, 2014, versión de la BAC Thesaurus, II. IIae, q. 110, a.1.). Este último autor distinguía entre "mentira jocosa" (dicha en bromas o para divertirse); "mentira de oficio" (dicha por necesidad, para evitar un mal o procurar un bien); "mentira dañosa" (dicha para hacer daño al prójimo).

En la *Suma de Teología*, Tomás de Aquino (2014, versión de la BAC Thesaurus) trata de los vicios opuestos a la verdad (q. 109): la mentira, la simulación o hipocresía (q. 111); la jactancia y la ironía (q. 112, q. 113), y concluye del siguiente modo:

La mentira es mala por naturaleza, por ser un acto que recae sobre materia indebida, pues siendo las palabras signos naturales de las ideas, es antinatural e indebido significar con palabras lo que no se piensa. Por lo cual dice el Filósofo en *IV Ethic.* que

*la mentira es por sí misma mala y vitanda; la verdad, en cambio, es buena y laudable. Por tanto, toda mentira es pecado, como afirma también San Agustín en su libro Contra mendacium (II.IIae, q. 110, a.1.).*

Tomás de Aquino, sin embargo, reconoce que cuando se considera una expresión lingüística más allá de su significado literal en su dimensión de intención comunicativa, simbólica o alegórica o figurativa, entonces esa expresión no es mentira:

Una acción puede considerarse atendiendo a dos cosas: la primera, a su propia naturaleza; la segunda, al sujeto que la realiza. Así, pues, la mentira jocosa contiene por naturaleza lo típico del engaño, aunque por parte del que la dice no haya intención de engañar, ni se engañe a nadie por el modo de decirla. Nos ocurre algo semejante con las expresiones hiperbólicas o figurativas que encontramos en la Sagrada Escritura, porque, como enseña San Agustín en su libro *Contra mendacium*, las frases o acciones simbólicas no son mentiras. Porque todo enunciado debe referirse a lo que con él se expresa; y toda frase o acción figurativa expresa lo que simbólicamente da a entender a aquellos a quienes va dirigida (2014, II.IIae, q. 110, a.1).

Otra definición clásica de la mentira es ésta: “la mentira es rehusar la verdad debida”. Si en la situación concreta en que se encuentra una persona, el interlocutor no tiene derecho a conocer la verdad, se puede decir una cosa sin incurrir en mentira. Sería, por el contrario, mentiroso el individuo que rehusara la verdad al que tiene derecho de saberla. Según esta teoría, la razón formal de la mentira es la lesión del derecho ajeno a conocer la verdad, mientras que, si no existe ese derecho, se trata solo de falsiloquio. Si la otra persona carece del derecho a saber la verdad, podemos y a veces debemos no manifestarla, y por tanto el silencio, o una frase evasiva e incluso la negación explícita de la verdad que conocemos, no constituyen una mentira. Así lo expresa Santo Tomás de Aquino, citando a San Agustín: “No es lícito mentir para librar de cualquier peligro a otro. Se puede, no obstante, ocultar prudentemente la verdad con cierto disimulo, como dice San Agustín en *Contra mendacium*” (2014, II.IIae, q. 110). Desde los tiempos de Hugo Grocio y de Samuel Puffendorf ha ganado amplia aceptación, sobre todo en la teología protestante, la distinción entre una mentira que engaña injustificadamente al prójimo reteniendo la verdad a la que se tiene derecho y el falsiloquio (lenguaje falso). Grocio distinguía por ello entre mentira material y mentira formal. Lutero, por su parte, sostenía en este sentido que una gran mentira por la mejora y por amor de la Iglesia cristiana,

una mentira necesaria, una mentira útil, una mentira que ayuda a resolver la situación, no sería contra Dios. Por eso decía Grisar que en Lutero se puede encontrar una teología de la mentira.

Por otra parte, la teología clásica de la mentira ha mantenido también otro principio: no siempre es posible decir toda la verdad, tenemos también el derecho y a veces el deber de no manifestar la verdad. Ya el mismo San Agustín decía que una cosa es mentir, y otra ocultar el propio pensamiento. Y en la teología moral contemporánea se distingue entre una expresión moralmente justificable y la mentira (Haring, 1982, p. 68). En ciertas situaciones complejas, la persona más sincera no se siente atada por la expectativa de una información veraz si su comunicación pudiera causar daños innecesarios. A este respecto, el teólogo Haring (1982) pone el siguiente ejemplo: durante el tiempo del nazismo, seguidores de Hitler se acercaron a los hospitales y orfanatos católicos para preguntar a las enfermeras qué número de niños se albergaban en esos centros y cuántos padecían enfermedades hereditarias. Las enfermeras sabían que entregando esa lista de niños éstos serían enviados a las cámaras de gas. En muchos casos, las religiosas ocultaban este tipo de niños y respondían que ninguno. ¿Mintieron? El análisis lingüístico literal podría llevar a concluir que mintieron, pero hay que distinguir entre información y comunicación y la mentira se sitúa en el ámbito de la comunicación, en la que hay que tener en cuenta el significado en el contexto de la intención comunicativa. Los hombres de Hitler en realidad, más allá de la literalidad del enunciado, estaban preguntando: “¿Cuántos niños tenéis para que sean destinados a las cámaras de gas?” La respuesta: “Ninguno” era veraz desde el análisis de la intención comunicativa (Haring, 1982, p. 68).

Además, hay que tener en cuenta a las ciencias del lenguaje, especialmente la pragmática lingüística (Austin, Searle, Habermas), ya que el mentir es un acto de habla que no se reduce a la dimensión locucionaria, puesto que también posee una fuerza ilocucionaria, una intención comunicativa, en la que se sitúa la voluntad de engañar y unos efectos perlocucionarios. En la teología clásica se centraba la atención únicamente en el contenido proposicional dejando de lado la fuerza ilocucionaria (Searle, 1990), es decir, la orientación o el modo de comunicación o la intención comunicativa de los interlocutores. En la filosofía y

teología contemporáneas es preciso analizar el mentir como un complejo acto de habla en el que el elemento esencial viene dado por la fuerza ilocucionaria de cada acto de emisión.

En este sentido, a lo largo de su historia, la teología ha ido introduciendo principios correctivos en relación con la malicia intrínseca de la mentira. Señalamos, entre otros, tres: uno, la restricción mental o anfibolia: es la teoría del lenguaje velado que implica un doble significado: el que pretende quien responde y el que percibe de hecho el interlocutor. Se llama también respuesta con doble intención, o sentido subentendido, porque la respuesta, por el significado de las palabras, por el contexto en que se pronuncia, tiene dos o más sentidos, de los que uno concuerda con el pensamiento del que habla. De hecho, también el lenguaje velado debe ser verdadero. Así, a quien se le pregunta sobre un secreto de oficio, puede responder: “No sé nada”, frase en que la reserva mental es obvia: “No sé nada (...)”, “como para comunicarlo a quien no tiene el derecho de saberlo”. La restricción mental, para ser lícita, debe tener siempre un motivo proporcionado. La restricción mental se legitima porque no hay oposición entre el pensamiento de quien habla y las expresiones que emplea para manifestarlo. Otro principio es el llamado mal menor, o doble efecto o conflicto de deberes. Tiene que ver con lo que suele llamar caso perplejo. Si hablo, violo un secreto, si quiero guardar el secreto, debo sacrificar la verdad. Ante casos como estos, la teología clásica propone elegir el mal menor o el bien mayor. Un tercer principio consiste en las mentiras piadosas.

Desde niños, muchas personas aprenden a decir mentiras piadosas. Se nos miente “por nuestro bien”. Pero en la conciencia de los mentirosos y los engañadores no está funcionando la distinción verdad/mentira como su punto ciego, sino más bien la de “ilusión/realidad”. Axel Denecke señala criterios acerca de la mentira a un enfermo grave e incapaz de soportar una información textual o literal correspondiente a los hechos del diagnóstico. Si el médico oculta en un momento determinado alguno de los hechos, con la delicada intención de ayudar al paciente para que se prepare a recibir una información más completa, su conducta debe ser considerada dentro de la dinámica del contexto, en el que la totalidad discursiva es una comunicación gradual de la verdad. Si, por el contrario, el médico da información falsa y no tiene intención

alguna de comunicar la verdad, su conducta sería una manifestación falsa inaceptable y una mentira inaceptable. La elección de las palabras, los gestos, el tono de voz, todo será diferente si el médico decide engañar al paciente o si pretende manifestar de forma progresiva, gradual a modo de descubrimiento existencial en los momentos oportunos. Mentira piadosa es la afirmación falsa proferida con intención benevolente. Puede tener como objetivo el tratar de hacer más digerible una verdad tratando de causar el menor daño posible. Suele ser utilizada simplemente para evitar fricciones innecesarias, secuelas o actitudes que pueden ser desagradables para alguien. En política, la mentira noble es asociada con la falsedad de los gobernantes destinada a preservar la armonía social. Platón ya se refería a este tipo de mentira en *La República*. Pero quizás lo más interesante de la mentira piadosa son dos cosas: primera, hay que elegir, muchas veces en la vida, entre verdad y felicidad y, por tanto, necesitamos estrategias lingüísticas no conceptuales, no racionales para hacer asumible tantas y tantas situaciones existenciales absurdas e inasumibles en sí mismas; segundo, la frontera entre ficción y realidad no siempre es nítida ni clara. Un ejemplo de ello puede verse en la película *"Mentiras piadosas"*, película argentina de Diego Sabanés (2009)–basada en *"La salud de los enfermos"*, de Julio Cortázar; al final de la película, el borde entre la ficción y la realidad se va desdibujando. Por ello, la noción de mentira piadosa se conecta con la presentación de la confabulación que hace Moscovich (1989), al definir esta última precisamente como una "mentira honesta".

Como puede verse, la noción teológica de mentira debe considerar en su definición los análisis provenientes de las ciencias humanas y, especialmente, de las ciencias lingüísticas. Además, conviene tener en cuenta que no siempre es posible para el ser humano expresar una perfecta adecuación entre lo que un individuo dice que es verdad, lo que cree que es verdad y lo que la realidad es en sí. Substraer el acto moral de la mentira únicamente al contenido proposicional es reductivo. Además, debe considerarse también la dimensión del derecho a la verdad que pueda tener o no el destinatario, es decir, si tiene o no derecho a que se le comunique toda la verdad, solo la verdad y nada más que la verdad.

## Análisis de los actos de habla según J. Searle

La teoría de los actos de habla (*Speech Acts*) de J. Searle (1990) se sitúa en la línea abierta por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* y en continuidad con los estudios de Austin y Strawson. Searle tiende a emplear *speech act* para designar su teoría general o para referirse globalmente a los actos lingüísticos sin entrar en el análisis detallado de cada uno de ellos. Cuando pasa al estudio específico de los mismos, suele usar la expresión *illocutionary act*. Pero este criterio de distinción no siempre está claro leyendo la obra de Searle. Wittgenstein, con su obra *Investigaciones Filosóficas* (2009) y J.L. Austin (1982) han generado la tradición filosófica de los actos de habla. La estrategia central es considerar el lenguaje como un instrumento para hacer cosas y explicar lo que significan ciertas partes del lenguaje en función de su uso o finalidad. No es una estrategia nueva el uso que se hacen de ellas. Locke ya había defendido que las palabras en su significación primaria solo denotan las ideas con las que la mente de su usuario las asocia. Lo que hay de nuevo en esta teoría es el modo de entender la noción, un tanto imprecisa, de uso, el uso del lenguaje para hacer cosas.

Según Wittgenstein (2009), preguntarse por el significado es preguntar por el uso. Los juegos de lenguaje son modelos simplificados que describen situaciones comunicativas, en las que los hablantes llevan a cabo ciertas actividades que incluyen el uso de las expresiones. Son ejemplos de juegos de lenguaje el prometer, el dar órdenes y el recibirlas, el describir un objeto, entre otras. Se emiten o profieren ciertas palabras y se ejecutan actos de habla concretos; las palabras son instrumentos que posibilitan la realización de esos actos de habla. El problema es saber cuál es el uso de una expresión en un juego de lenguaje o saber cuáles son las reglas para el uso de cada expresión en cada juego de lenguaje. Hay reglas que se repiten en distintos juegos de lenguaje; los distintos juegos de lenguaje tienen un aire de familia, pero cada uno tiene sus reglas. Según Searle (1990), el lenguaje es una conducta intencional gobernada por reglas constitutivas, es decir, no meramente regulativas. El acto de habla -o sea, la emisión o proferencia de una expresión hecha en las condiciones apropiadas- es la unidad mínima de comunicación. El uso del lenguaje está re-

gulado por reglas y principios, reglas constitutivas, como ocurre, por ejemplo, con los reglamentos de un juego. Pero junto a las reglas entran también en los actos de habla las intenciones comunicativas de los participantes.

Searle (1990) se distancia de la teoría del significado de Grice, juzgándola insuficiente, ya que no tiene en cuenta los aspectos convencionales, sino solo los intencionales. Grice enfatiza tanto el aspecto intencional del significado lingüístico (lo que quiere decir el hablante cuando dice algo, ya que normalmente no coincide lo que se dice con lo que se quiere decir) que parece olvidar el convencional que también entra en el significado.

El análisis de los actos de habla incluye una serie de condiciones cuya satisfacción garantiza la plena ejecución del mismo acto. Searle (1990) señala cuatro tipos de condiciones o reglas para la adecuación de los actos ilocucionarios: primero, *condiciones de contenido proposicional*; segundo, *condiciones preparatorias*, es decir, aquellas que deben darse previamente o como supuestas para que tenga sentido el realizar el acto de habla. Por ejemplo, al ordenar a alguien que preste atención, es preciso tener sobre esa persona algún tipo de autoridad y además es necesario que no estuviera prestando atención antes. Su cumplimiento se presupone por el mero hecho de llevar a cabo este acto; tercero, *condiciones de sinceridad*, que afectan a las creencias o sentimientos que el hablante ha de tener en su ejecución. La violación de estas condiciones no implica sin más la no ejecución del acto de habla, constituyen abusos verbales; y cuarto, *condiciones esenciales*, es decir, aquellas que caracterizan de manera típica y específica a cada uno de los diferentes tipos de actos de habla. La emisión de cierto contenido proposicional en las condiciones adecuadas, tal y como aparecen expresadas por los otros tipos de regla, cuenta como la realización del acto de habla que se ha pretendido llevar a cabo (Searle, 1990, pp. 62-79). Expresan los compromisos que el hablante contrae por el hecho de haber dicho antes tales y cuales palabras. La ejecución del acto con su especial *fuerza* ilocucionaria es inseparable de la atribución al hablante de creencias e intenciones reguladoras de su conducta presente y futura. Quien se desentien- de de ellas es culpable de lo que Austin denomina genéricamente “ruptura de compromisos previos”, “incumplimientos, deslealtades o indisciplinas”. Cuando no se cumple alguna de las condiciones o reglas estipuladas, tiene lugar un in-

fortunio, que varía en su naturaleza y consecuencias dependiendo de cuál sea la regla infringida. Por ello, la no sinceridad constituye un infortunio que, además si va unido a la voluntad de engañar y perjudicar, constituye un acto intrínsecamente desordenado y, en la teología moral cristiana, se considera pecado.

En su teoría de la acción comunicativa, J. Habermas (2011) trata de ampliar el análisis de los actos de habla para evitar la reducción de Searle a condiciones de satisfacción y de verdad y para ello el autor alemán incluye las condiciones de aceptabilidad y las pretensiones de validez. Para Habermas, no basta el propósito o intención ilocucionaria del hablante, ya que todo acto de habla se orienta a la concertación, al entendimiento mutuo, a la aceptación por parte del oyente de las pretensiones de validez planteadas por el hablante. Esta aceptación debe considerarse como parte integrante del acto de habla y no solo como un efecto perlocucionario. Habermas propone por ello una reformulación de la teoría de los actos de habla de Searle tratando de superar las insuficiencias señaladas.

### **La veracidad en la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas**

Habermas (2011) analiza los actos de habla en el marco de su teoría de la acción comunicativa. El lenguaje es no solo una forma de conducta gobernada por reglas, como pensaba J. Searle (1990), sino además una acción social, orientada hacia la interacción. Hay muchas formas de acción social (lucha, competencia, comportamientos estratégicos, que tienen que ver con la acción orientada al entendimiento). Pero Habermas se centra en la acción lingüística, en los actos de habla explícitos; deja de lado las acciones no verbalizadas y las expresiones corpóreas orientadas a la comunicación que busca el entendimiento, el acuerdo entre los participantes en dichas acciones. Y analiza lo que necesariamente hemos de presuponer ya, siempre en nosotros mismos y en los demás, como condiciones normativas de la posibilidad del entendimiento, es decir, qué condiciones necesarias y válidas para todos los hablantes se tienen que dar para que sea posible un acto de habla orientado al entendimiento y al consenso comunicativo. Según este autor, todo agente que actúe comunicativamente tiene

que entablar en la ejecución de cualquier acto de habla pretensiones universales de validez y suponer que tales pretensiones pueden desempeñarse. Las pretensiones universales de validez del acto de habla son las siguientes: inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud. En efecto, el hablante tiene que ser comprendido en sus expresiones lingüísticas; además, tiene que tener la intención de comunicar un contenido proposicional verdadero, para que el oyente pueda compartir su saber; tiene que querer expresar sus intenciones de forma veraz para que el oyente pueda creer en aquello que sostiene el hablante y tiene que elegir una expresión correcta por lo que hace a las normas y valores vigentes, de suerte que ambos puedan concordar entre sí y pueda haber diálogo, acuerdo, consenso y comunicación. Si no se siguen estas pretensiones de validez, no se alcanza ni produce la comunicación.

Según Habermas (2011), la meta del entendimiento es el acuerdo, la comprensión mutua, el saber compartido, la confianza recíproca y la concordancia de unos y otros. Así lo expresa con el término alemán *verständigung*. El significado mínimo de esta expresión es que los sujetos entiendan idénticamente una expresión lingüística, y el significado máximo que se da entre ambos consiste en la concordancia acerca de la rectitud de una emisión, por referencia a un trasfondo normativo que ambos reconocen. Además, los participantes pueden entenderse sobre algo en el mundo y hacerse mutuamente comprensibles sus intenciones. Los estados más típicos de los actos de habla son las zonas grises entre no comprensión y malentendido, entre no veracidad involuntaria y la intencionada, entre la no concordancia velada y la no concordancia abierta. De este modo, según Habermas (2011), el acto de habla solo tiene éxito si el interlocutor acepta la oferta contenida en él posicionándose afirmativamente ante una pretensión de validez criticable por principio. Realizar con éxito una aserción comporta también la preocupación y pretensión por parte del hablante de conseguir que el oyente acepte aquello que se le comunica. Así Habermas clasifica los actos de habla en tres grupos, en función de la pretensión comunicativa predominante en cada uno de ellos: asertivos (verdad); expresivos (veracidad) y regulativos (rectitud normativa).

La veracidad forma parte intrínseca y constitutiva de la validez de los actos de habla, ya que el presupuesto esencial para el logro de un acto ilocucionario consiste en que el hablante contraiga en cada caso un determinado compromiso, de suerte que el oyente pueda fiarse de él. La disponibilidad reconocible y sincera por parte del hablante para contraer una determinada clase de vínculo interpersonal significa la garantía de que, siendo consecuente con su emisión, cumplirá determinadas condiciones. Por ello, en los actos de habla, los participantes entablan con sus actos ilocucionarios pretensiones de validez y exigen su reconocimiento.

Los interlocutores pueden moverse mutuamente al reconocimiento de pretensiones de validez porque el contenido del compromiso del hablante viene determinado por una referencia específica a una pretensión de validez temáticamente subrayada, de tal modo que el hablante con una pretensión de validez de verdad, asume obligaciones de fundamentar aquello que sostiene, que afirma o niega; con una pretensión de rectitud, asume obligaciones de justificar y con una pretensión de veracidad, asume obligaciones de acreditar con obras lo que dice, y todo ello de forma susceptible de comprobación o examen.

## El acto de mentir como acto de habla

Si la verdad en su dimensión de expresión lingüística no se reduce a la adecuación entre el enunciado y la realidad de su contenido proposicional, sino que más bien se abre a la noción del desvelamiento del ser, a la manifestación del sentido del mundo y de la vida, entonces descubrimos que puede haber verdades sin sentido y que puede haber sinsentidos verdaderos. Además del derecho a la verdad, también es importante el sentido de la verdad, sobre todo en situaciones existenciales difíciles, en situaciones límite o en situaciones donde acontece un desajuste permanente entre el entendimiento y la realidad.

¿En qué consiste decir la verdad de un virus? ¿En decir que es un gen encapsulado en una proteína? ¿Por qué considerar los mitos o los relatos bíblicos como una gran mentira, cuando quizás estén expresando la verdad profunda del misterio de la existencia humana? Kierkegaard (2004) señalaba justamen-

te el dato humano de la inconmensurabilidad, del desajuste permanente por un lado, entre el deseo, la subjetividad, la felicidad, el instinto y, por otro, entre la realidad, la objetividad, el mundo, los hechos y el *en sí* de las cosas. Desde esta inconmensurabilidad, la teología y, en general, las religiones ofrecen condenaciones simbólicas del sentido de la vida; ofrecen reconstrucciones de la memoria histórica en las que se olvida, difumina y altera la conciencia de lo vivido, precisamente para asumir lo inasumible de la existencia: que “nos nacen” sin nuestro consentimiento, que somos finitos, que tenemos que morir, que el pasado nos retorna más de lo que quisiéramos, que nos sentimos culpables, que la conciencia contradice permanentemente nuestros sueños, que no podemos ni queremos expresar ni reconocer ni asumir las cosas tal como sucedieron. Es lo que hacen los símbolos, las alegorías y los rituales en las teologías de las diferentes religiones. Las expresiones o acciones simbólicas no son mentira, según la teología clásica, ya que pretenden comunicar la verdad del mundo, de la historia y de la humanidad alegórica y simbólicamente (Campbell, 2006).

Por ello, desde el punto de vista teológico, la mentira debe analizarse y replantearse unida a la ironía y a la paradoja, y no reducirla a la culpabilidad moral. Es preciso, además, vincularla con la autenticidad y coherencia de la vida de las personas, así como con su relación con la humanización o deshumanización de sus acciones. La mentira no ha de centrarse únicamente en el enunciado y en su correspondencia con la realidad, sino en la persona, si es de confianza o no; si es coherente o no; si es fiel o no; si es transparente o no, y demás. La verdad y la mentira hay que situarlas en el apalabramiento de la realidad, apalabramiento que puede ser simbólico, si co-implica, religa, humaniza y da sentido a la persona y a su existencia; o puede ser apalabramiento diabólico, si deshumaniza y destruye a la persona y a la sociedad.

Por eso es muy importante que en la mentira se tenga en cuenta la paradoja del decir/querer decir, ya que normalmente no coinciden el decir y el querer decir. Así, con frecuencia sucede que no diciendo lo que se quiere decir, se dice lo que no se quiere decir y viceversa; un ejemplo es el lenguaje de los diplomáticos; en efecto, cuando un diplomático dice “sí”, quiere decir “quizás”; cuando dice “quizás”, quiere decir “no”; cuando dice “no”, entonces no es un diplomático. Hay que tener en cuenta que se puede engañar con la verdad: “La

mentira general pasa por verdad”; el ejemplo más generalizado es el uso de datos estadísticos por gobernantes (y por oposición), pues se hace decir a las cifras lo que éstas no dicen.

La teología recurre a las paradojas porque no puede expresar lingüísticamente de modo directo la verdad de Dios, que es un misterio insondable. El misterio se sugiere, se indica, se gusta y se hace gustar; inútil pretender abarcarlo con la palabra. Olvidándose de la prisión de las reglas lingüísticas, el teólogo se esfuerza por liberar al pensamiento de las reglas sintácticas y semánticas habituales, pero tropieza constantemente con los límites del lenguaje. Al darse cuenta de ello, el teólogo intenta crear un lenguaje nuevo cayendo así en escándalos lingüísticos, en transgresiones categoriales y en innovaciones semánticas. Es la lucha del teólogo con el lenguaje ordinario para hacer decir a las palabras lo que literalmente no dicen. El teólogo usa el lenguaje ordinario de un modo tal que más que revelar, oculta y recuerda con sus excesos y rupturas semánticas que el misterio no puede manifestarse plenamente en el lenguaje. De esta manera, “a través del lenguaje del místico, lenguaje destinado no a decir algo, sino a guiarnos hasta la nada de lo impensable, el silencio de Dios se manifiesta con toda su fuerza” (De Certeau, 1982, pp. 204–205). Las transgresiones y rupturas semánticas operadas por los teólogos se asemejan a las de los poetas. El lenguaje poético entra también dentro de los lenguajes “anormales” y por este motivo, numerosos autores han estudiado con gran acierto las coincidencias semánticas entre el lenguaje de los poetas y el de los teólogos.

En cuanto a la mentira como ironía, hay que tener en cuenta que la ironía no se puede reducir a un falta o déficit en la aportación de la información debida, es decir, a lo contrario de la jactancia, según la teología moral clásica, sino que ha de ser considerada en el ámbito de las metáforas o hipérboles o de las expresiones simbólicas, en cuyo caso, según la teología moral clásica, no es pecado y, según la teología contemporánea, podría incluso expresar una finalidad comunicativa buena y solidaria.

¿Qué es la ironía? La ironía es un uso figurado del lenguaje, una desestabilización intencional del significado literal, corriente o previsible, destinado a lograr alguna finalidad comunicativa. En las ironías no siempre se niega la

verdad; sí se juega entre lo dicho y lo no dicho, la ironía surge de la interacción comunicativa de lo explícito y lo implícito. Hay autores que tienden a reducir la ironía a una transgresión deliberada de la verdad; sin embargo, no siempre es así. En la ironía verbal, el hablante suele transmitir dos o más significados diferentes e intenta mostrar una actitud evaluativa, generalmente crítica ante la realidad. Suelen ser enunciados polisémicos y ambiguos. Se da un conflicto de significados interactuantes para evaluar una situación. A veces provocan males y conflictos; a veces, evitan males y conflictos.

En teología, la ironía es importante porque intenta expresar lo inefable, lo contradictorio, lo chocante y paradójico, lo misterioso y trascendente. Es irónico que cuando por fin hemos aprendido a vivir seamos demasiado viejos para hacer todo lo que queremos, es irónico que el náufrago se muera de sed en medio del océano, es irónico que el hijo al que sus padres han prestado menos atención haya resultado el más sano y feliz, como es irónico que el Dios del evangelio pague lo mismo a los de la última hora que a los de la primera hora, que se alegre más por un pecador que por noventa y nueve justos, que ame más a los impuros que a los puros, y demás. La ironía es irónica porque los hablantes se comunican más eficazmente no diciendo directamente lo que quieren decir, ya que dicen más y mejor la verdad, no diciendo directamente la verdad; y con frecuencia dicen toda la verdad cuando no dicen toda la verdad.

En cuanto a la memoria de la verdad, siguiendo a Moscovich (como se citó en Dalla Barba, 2005, pp. 2-14) en sus estudios sobre la neuropsicología de la falsa memoria, podría distinguirse entre la recuperación asociativa y la estratégica. La primera tiene que ver con el contar hechos del pasado, y la segunda se parece a una tarea de resolución de problemas. Según él, los pacientes que confabulan tienen problemas en el recuento de información estratégica. No voy a entrar en cuestiones clínicas ni neurológicas, ya que exceden el ámbito del campo filosófico y teológico, pero quizás sí podríamos decir que la teología y, en general las religiones, tienen que decir algo acerca de la recuperación estratégica, ya que inciden en las formas de narrar, recordar y olvidar el pasado, pues al fin y al cabo, son parte de la memoria de la humanidad y también tienen algo que decir acerca del control de la realidad. En cuanto a la recuperación asociativa, es sabido que las cosmovisiones y creencias religiosas estructuran

y articulan recuerdos y hechos del pasado y además, en muchas ocasiones, los reactualizan en una especie de presente atemporal, diríamos *sub specie aeternitatis*.

El teólogo Metz considera que la teología es, hoy en día, la mejor defensora de lo que él llama la “razón anamnética”, es decir, la teología promueve el acto de recordar. Entiende este acto como la fuerza del recuerdo, mantener viva la memoria de lo perdido, de las víctimas y sobre todo, recordar narrativamente el sentido de lo acontecido, incluso de los sinsentidos de la existencia y de la historia, ya que para Dios nada ni nadie cae en el olvido; Él no se olvida de nadie, en Él es posible la eterna memoria de todo y de todos. En la teología contemporánea se ha desarrollado la teología de la memoria más que la teología del olvido, es decir, se ha desarrollado más la razón anamnética más que la razón amnética. Y sin embargo, una cierta teología del olvido es importante. Nadie puede vivir sin olvidar de una manera adecuada. El salmo 129 reza así. “Si llevas cuenta de los pecados, Señor, ¿quién podrá resistir? Pero de ti procede el perdón”. Creer que Dios perdona y olvida, a diferencia de tantos seres humanos que perdonan pero no olvidan, puede ayudar terapéuticamente. No se trata de olvidar de un modo irresponsable e injusto, sino de saber olvidar de manera sana, sanadora y humanizadora.

## Conclusiones

La expresión bíblica “No darás falso testimonio contra tu prójimo” debería ser interpretada teológicamente de este modo: integrarás en tu vida la coherencia, la autenticidad, la fidelidad, la honestidad y la transparencia, asumiendo al mismo tiempo la opacidad, los claroscuros, las paradojas y la ironía misma de la existencia humana.

La filosofía, la teología y las religiones han de denunciar toda forma de encubrimiento, ocultación de hechos y acontecimientos que constituyan delito, así como todo tipo de hechos que comporten lesiones en la integridad de la dignidad de las personas.

Las religiones contienen un potencial terapéutico importante, al desarrollar, desde los imaginarios de la trascendencia, funciones de consuelo, esperanza, perdón interpersonal, auto-perdón, recuperación asociativa y estratégica de la memoria; es decir, pueden y deben desempeñar una función, por una parte, anamnética (teología de la memoria) y por otra, una función amnética (teología del olvido).

La religión puede ofrecer unos marcos de referencias que organicen el sentido y la orientación de la propia vida para articular simbólicamente el sentido de la realidad y reajustar el equilibrio entre lo dado y lo construido, los límites adecuados entre la ficción y la realidad. La teología más crítica y razonable testimonia esta saludable función. La teología debe hacer todo lo posible para que la religión no haga de la idea, de la creencia y del dogma un modo de parapetarse frente a la complejidad de lo real, para que la religión no haga nunca del dogma un fetiche de seguridad peligroso para el propio sujeto y para los otros, tal y como sucede con los fundamentalistas y los fanáticos. Y, al mismo tiempo, la teología debe seguir asumiendo y proponiendo imágenes humanizadoras de Dios, que promuevan la dignidad de las personas. De este modo, podrá contribuir a la verdad más profunda del mundo y de la humanidad.

## Referencias

- Austin, J.L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. 3ª edición. Barcelona: Paidós.
- Campbell, J. (2006). *Mitos, sueños y religión*. Barcelona: Kairós.
- Dalla Barba, G. (2005). Neuropsicología de la falsa memoria. *Revista Argentina de Neuropsicología*, 5, 2-14.
- De Certeau, M. (1982). *La fable mystique*. Paris: Gallimard.
- García Suárez, A. (1997). *Modos de significar*. Madrid: Tecnos.

- Grech, P. (1995). *Quid este veritas? Rivelazione e ispirazione: nuove prospettive. Lateranum*, 61, 147-158.
- Habermas, J. (2011). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Haring, B. (1982). *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2007). Doctrina de Platón acerca de la verdad. *Eikasia. Revista de filosofía*, 12(1), 277-300.
- Heidegger, M. (2012). *De la esencia de la verdad*. Barcelona: Herder.
- Habermas, J. (2011). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Israeli, I. (2009). *A neoplatonic philosopher of the early tenth century*. London: University of Chicago.
- Kierkegaard, S. (2004). *Temor y temblor*. Buenos Aires: Losada.
- Moscovitch, M. (1989). Confabulation and the frontal systems: strategic versus associative retrievals in neuropsychological theories of memory. En H.L. Roediger III & F.I.M Craik (Eds), *Varieties of memory and consciousness: Essay in honour of Endel Tulving*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, pp 133-160
- Sabanés, D. (Director). (2009). *Mentiras piadosas*. [Película]. Argentina.
- Searle, J. (1990). *Actos de habla* (3ª ed.). Madrid: Cátedra. United States of America: University of Chicago.
- Wittgenstein, L. (2009). *Investigaciones filosóficas*. En L. Wittgenstein, *Obras completas I*. Madrid: Gredos

# LA OTREDAD EN EL PERSONAJE ANTÍGONA DE SÓFOCLES. APROXIMACIÓN A UNA LECTURA DESDE EMMANUEL LÉVINAS<sup>1</sup>

Otherness in the character Antígona of Sófocles.  
Approximation to a reading from Emmanuel Lévinas

Recibido: 19 junio / Aceptado: 9 de febrero

*Edison Francisco Viveros Chavarría\**

*"A mi hermana Luz Ferney"*

## Resumen

Este artículo se ocupa de plantear una aproximación a la relación entre el personaje Antígona de Sófocles y la noción de otredad propuesta por Emmanuel Lévinas. La tesis que se sostiene es la siguiente: *es la otredad una de las experiencias que llevan a Antígona a decidir el camino de la muerte propia motivada por la condena de su hermano muerto*. Los tópicos del escrito se dividen en dos: la proximidad de Antígona con su hermano y la otredad en la decisión frente a la condena de su hermano muerto. Se concluye este texto afirmando que Lévinas y Sófocles pueden dialogar en un sentido ético, el de la libertad, el de la elección por el otro y las consecuencias que esto tiene; resaltan cada uno la importancia del valor que tiene una insubordinación cuando la injusticia y la imposición son el arma del tirano.

## Palabras clave

Antígona, lévinas, otredad, ética, libertad.

---

### Forma de citar este artículo en APA:

Viveros Chavarría, E. (2016). La otredad en el personaje Antígona de Sófocles. Aproximación a una lectura desde Emmanuel Lévinas. *Perseitas*, 4(2), pp. 176 - 184

<sup>1</sup> Este texto hace parte del proyecto "Problemas de la ética en Ciencias Sociales". Contó con el apoyo de la Fundación Universitaria Luis Amigó y la asesoría del profesor Néstor David Restrepo Bonnet de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, en el contexto del curso Filosofía Moral.

\* Magister en Educación y Desarrollo Humano (Universidad de Manizales-CINDE). Docente Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia. Correo electrónico: viveros.edison@yahoo.com edison.viverosch@amigo.edu.co

## **Abstract**

This article deals with pose an approach to the relationship between the character of Antigone of Sophocles and the notion of otherness by Emmanuel Levinas. The thesis which I contend is as follows: the otherness is one of the experiences that lead to Antigone to decide the way of own death motivated by the conviction of his dead brother. The topics of the writing are divided in two: The proximity of Antigone with his brother and The otherness in the decision against the condemnation of his dead brother. I conclude this text stating that Levinas and Sophocles can dialogue in an ethical sense, of freedom, of the election on the other and the consequences of this; each highlights the importance of the value that has an insubordination when the injustice and imposition are the weapon of the tyrant.

## **Keywords**

Antígona, Lévinas, freedom, ethics, otherness.

## La proximidad de Antígona con su hermano. A propósito de la introducción

¿Qué iba yo a morir... bien lo sabía, quien pudiera ignorarlo? Eso, aún sin tu mandato. Que muero antes de tiempo... una dicha me será la muerte. Ganancia es morir para quien vive en medio de infortunios. Morir, morir ahora no me será tormento. Tormento hubiera sido dejar el cuerpo de mi hermano, un hijo de mi misma madre, allí tendido al aire, sin sepulcro. Eso sí fuera mi tortura: nada de lo demás me importa (Sófocles, 2007, p. 260).

Antígona experimenta el amor fraterno que le hace inscribirse en un lugar de rechazo frente a la ley impuesta por el tirano Creonte; ve en tal ley una injusticia, pues todos los hombres muertos tienen derecho a ser honrados con la sepultura; reclama que su hermano Polinices sea tratado de la misma manera que su otro hermano Eteocles. El primero atacó la ciudad de Tebas, el segundo la defendió; este último recibe sus honras fúnebres, el primero es condenado a ser devorado por los perros y las aves de carroña. En eso consiste una de las causas de la reacción de Antígona: la otredad, la proximidad con su hermano muerto.

La faceta de la otredad de Antígona en este trabajo será abordada desde el tópico fraterno, pues algunos pensadores han trabajado otras aristas del personaje en relación con la posibilidad de un amor incestuoso, por ejemplo Jaramillo (2010) inspirado en la interpretación del psicoanálisis lacaniano de esta tragedia. Dice él que:

Si bien el mismo Lacan retoma el pasaje que viene a continuación, no es explícito el tipo de amor que lleva a Antígona a la acción, pues la respuesta de ella a su hermana, cuando ésta la interpela con la condena a muerte de la que sería víctima, es: "habiéndolo obrado así, será deleitosa la muerte, pues amada yaceré junto a quien me es amado" (Jaramillo, 2010, pp. 4-5).

El amor de Antígona dirigido a su hermano no necesariamente es un deseo de incesto. Para efectos de este trabajo será entendido desde el verbo φιλέω (fileo), que quiere decir amar con afecto de proximidad, querer con amor fa-

miliar, cercanía de parentesco. De φιλέω se deriva el sustantivo φιλία (filia), que guarda el sentido de fraternidad, cercanía afectiva y familiar, benevolencia o proveniente de la misma tierra amiga o aliada.

Cuando Antígona expresa “morir, morir ahora no me será tormento. Tormento hubiera sido dejar el cuerpo de mi hermano, un hijo de mi misma madre” (Sófocles, 2007, p. 260), puede verse con claridad que hay un dolor fraterno por la situación de su hermano muerto y eso le hace inclinarse a romper con el respeto por la ley impuesta, ella se opone con su propia vida. Dice ella que

no han impuesto leyes tales a los hombres. No podía yo pensar que tus normas fueran de tal calidad que yo por ellas dejara de cumplir otras leyes, aunque no escritas, fijas siempre, inmutables, divinas. No son leyes de hoy, no son leyes de ayer... son leyes eternas y nadie sabe cuando comenzaron (...). ¿Iba yo a pisotear esas leyes venerables, impuestas por los dioses, ante la antojadiza voluntad de un hombre, fuera el que fuera? (Sófocles, 2007, p. 260).

Ella reta la autoridad de Creonte diciéndole que es un hombre de carácter antojadizo y caprichoso, ataca directamente el orgullo del tirano que por supuesto reacciona con más autoridad, con más fuerza. Pero Antígona se mantiene en su lugar de defensa de otredad fraterna y se dispone a recibir la sanción por el incumplimiento de la ley del tirano. Ella siente un cuestionamiento que la indigna y la empuja a querer morir en la causa de su hermano, se vacía de sí misma y siente una nueva hambre de justicia. Dice Lévinas (1974):

La relación con el Otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos (...) lo Deseable no llena mi Deseo, sino que lo ahonda, nutriéndome de alguna manera de nuevas hambres (p. 56).

Este personaje sabe que hay una condición de indigencia humana que no puede llevarse al extremo de no recibir una ritualidad de despedida digna, más si se trata de su propio hermano, el hijo de su propia madre. Si se realiza una lectura desde Lévinas, puede verse que Antígona se ha vaciado de ella misma para salir de sí a lo que considera lo justo, lo adecuado, lo correcto para su hermano y una sociedad que no puede permitir que a capricho de un tirano se cambien las leyes que han regido la condición humana, la relación social. Antígona, relacionándola con Lévinas, se ha nutrido de nuevas hambres.

De acuerdo con esto, la tesis que se quiere sostener en este escrito es la siguiente: *es la otredad una de las experiencias que llevan a Antígona a decidir el camino de la muerte propia motivada por la condena de su hermano muerto.*

## **La otredad en la decisión frente a la condena de su hermano muerto**

¡Haz pues lo que te plazca! ¡A él, yo lo sepulto! Y ¿Qué si por ello muero? ¡Qué bello fuera! ¡Hermana amante junto al hermano amado yacer unidos, después de haber cumplido con él todos los deberes de piedad familiar! Bendita rebeldía: más largo tiempo tengo que complacer a los muertos, antes que a los vivos, como que con ellos habré de reposar en el más allá (Sófocles, 2007, p. 252).

Antígona ejerce su libertad al decidir bordear la muerte defendiendo el derecho a una sepultura digna por medio de los rituales requeridos. Afirmamos que es la otredad una de las experiencias que le motivan a este acto. Vive en este agitado momento una dinámica tragedia, pero es la otredad una de las prioritarias vivencias; es decir, dejarlo todo por otro, hasta el límite de la condición humana que es dar la propia existencia, arriesgar lo único que puede sentir como propio, la finitud.

En el diálogo con su hermana le reclama por su cobardía, por haber decidido en oposición a ella y haberse alejado de los deberes de la piedad familiar. Esto quiere decir que el lugar de la familia y la vinculación fraterna son fundamentales en la existencia de un ser humano; no duda Antígona en llamarlos “deberes de la piedad familiar” haciendo referencia a una obligación que paradójicamente pasa por la libertad del sujeto; tanto una como la otra hermana eligieron, pero de forma radicalmente diferente; una opta por el mantenimiento de su vida, la otra por el riesgo, la incertidumbre y el límite mortal.

El tema de la rebeldía juega un papel importante, pues se trata de contradecir al tirano, de trasgredir una norma, que aunque calificada de injusta por ella ha sido impuesta por la autoridad de Tebas, un tirano cegado por el poder que le lleva finalmente a su infelicidad, a la desesperada situación de un hombre que ha provocado su propia tragedia.

La insubordinación de Antígona es una aplicada decisión basada en la valentía del amor por su hermano, un otro fundamental en su existencia por la vinculación familiar. Elige ella la complacencia entre los muertos porque no halla en los vivos la sabiduría del principio de felicidad que se opone a la injusticia; ella quiere la dignidad de la despedida que requiere todo ser humano cuando se despide a causa de la muerte de sus seres amados; Antígona elige estar en el reposo de los muertos, quienes le parecen más sensatos, justos y sosegados que los vivos, que como Creonte creen tener el mundo entre sus manos.

El autócrata no puede hacer nada más que posar en un poder que no será eterno, pero con el que puede generar un escenario de daño y tragedia. Pero el tirano, que irremediamente también estará entre los muertos, elabora también el contexto de su sufrimiento, ya que mueren su hijo y su esposa de la peor manera para un padre y un esposo, que es la muerte por propia mano, es decir, el suicidio. También el tirano, por poderoso que se sienta será alcanzado por la muerte y el olvido que implica la condición de finitud que tiene todo ser humano.

Creonte no se muestra sensible frente a la condición de otredad de Antígona, no es un hombre ubicado en el lugar de la donación fraterna, sino que ocupa el rincón de un desprestigiado ser adolorido por su falta de autoridad en el sentido de la credibilidad y el respeto, y sí -por el contrario- el del miedo y la imposición. No está en condiciones de comprender a Antígona, por eso dice:

Para mí aquel que rige un pueblo, con mordaza a la lengua, imponiendo el temor desbordado, es el peor de los gobernantes. Traidor fue, traidor es. Pero tampoco el otro, que prefiere lo que a un ser amado beneficia, para mí es un ser cual sino fuera (Sófocles, 2007, p. 254).

En esto el tirano reconoce su posición imponentemente desbordada; se describe a sí mismo sin mordaza en la lengua, sin un límite en su decir, freno necesario para todo aquel que tiene poder; es decir, un gobernante no puede decir o imponer lo que le plazca sin asumir las consecuencias trágicas que se le avecinan con toda seguridad; mucho más si su proceder no es el de aquel que ama, que da importancia de proximidad y fraternidad a otros, hasta el punto de hacer de esto su punto más vulnerable, “traidor fue, traidor es”.

Creonte no comprende que Antígona no solo prefiere el beneficio de un ser amado, sino lo que es justo para él, la igualdad en la sepultura; todavía exagera el déspota cuando niega el ser de la rebelde que para él “es un ser cual si no fuera”. No asimila el tirano que el ejercicio de la libertad de Antígona es un acto de otredad, de entrega por su hermano muerto; Creonte se queda solo en el acto de la insubordinación porque no da lugar a los otros, porque se ubica en un sitio de soledad que bloquea la aparición y el acontecer de la otredad.

Como dice Lévinas (1991), la soledad es una desesperanza por el aislamiento en la angustia y la imposibilidad de la relación con el otro; en el contexto que plantea Sófocles puede decirse que la tiranía no le permite a Creonte comprender la decisión obstinada de la indocilidad de Antígona que sale de su soledad a la relación con otro; salida que ningún tirano puede hacer, porque su soledad es existencial, honda, íntima; su existencia no puede acoger a otro y tampoco ser acogido en la honestidad y la sinceridad del amor fraterno y familiar, condición que sí sostiene Antígona en todas sus intervenciones en el escenario de esta tragedia.

Antígona evidencia que el tirano, representado en Creonte, no puede presenciar un encuentro con la vitalidad, la hospitalidad, la acogida que implica el amor fraterno de la donación libre de la vida. Dice Lévinas (1977):

El pobre, el extranjero se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un tercero, así presente en el encuentro y al que en el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Se une a mí. Pero me une a él para servir; me manda como un señor (...) el tú se coloca ante un nosotros. Ser nosotros no es “atropellarse” o darse codazos entorno de una tarea común (Lévinas, 1977, p. 226).

En este sentido, lo que resalta Lévinas se opone a Creonte, pues el primero defiende la responsabilidad con el otro, el segundo exalta la venganza y el ejercicio vertical de la gobernabilidad, del autoritarismo, aunque esto le cueste la vida de sus seres más cercanos.

## Consideraciones finales

Tu sola presencia congela a las gentes. No pueden decir lo que sienten, por temor a herirte a ti. Yo, recatado en la penumbra, oigo bien cuanto dicen todos. Toda la ciudad alza un lamento por esta joven. Ella la que menos lo merece entre todas las mujeres, va a morir con muerte infame. Y ¿por qué? ¡Por haber cumplido la más noble de las acciones! No permitió que el cuerpo de su hermano insepulto quedara. En la guerra había muerto e iba a ser manjar de perros y de buitres... ¡Esa mujer recompensa merece: no castigo! (Sófocles, 2007, p. 265).

Hemón, hijo de Creonte, le reclama a su padre su posición autoritaria y vertical, pero las cosas no varían y el déspota sostiene su punto de vista, con el cual congela a los demás, callándolos, poniéndoles una mordaza en sus lenguas; pero su hijo escucha las voces de las personas que son regidas y sabe que su padre es mal gobernante. La petición del hijo no es tenida en cuenta por su padre y se desata otro momento de la tragedia, la muerte de Hemón y de su madre por propia mano, al ver la injusta muerte de la protagonista de esta historia.

Dice Lévinas (1987) que la responsabilidad por los otros hace referencia a una construcción ética; puede decirse que es tal como lo hizo Antígona, pues su ética consistió en elegir, a pesar de ella misma, aún en la condición de morir por su elección. Muere en el ejercicio de su libertad. Expresa Lévinas (1987) que la ética conserva un rasgo de anarquía, pues

es una responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo; en la responsabilidad para con el otro, es una situación ética, es donde se dibuja la estructura meta-ontológica y meta-lógica de esta anarquía, deshaciendo el logos en el que se inscribe la apología mediante la cual la conciencia siempre se retoma y se ordena (pp. 167-168).

Sófocles ha mostrado por medio de Antígona el sentido de la ética como elección, como libertad, pero a la vez ha evidenciado que hay una vivencia de vinculación con el otro que es demasiado fuerte. Por eso, la tesis de este escrito trató de sostener que *es la otredad una de las experiencias que llevan a Antígona a decidir el camino de la muerte propia motivada por la condena de su hermano muerto*, porque se da ella misma luego de confrontar sus principios morales relacionados con el acompañamiento que como fraterna tiene, decide

por tener un vínculo, por ser coherente con la tradición y porque sabe que hay una ley mayor que la impuesta por Creonte, es decir, la referida al sentido de despedida definitiva con su hermano muerto.

Lévinas y Sófocles pueden dialogar en un sentido ético, el de la libertad, el de la elección por el otro y las consecuencias que esto tiene. Resaltan cada uno a su manera la importancia del valor que tiene una insubordinación cuando la injusticia es el arma del tirano. Pero la rebeldía no es violenta, es cultural, simbólica y singular. Es la defensa de la vinculación que da la otredad que se mueve en el fondo de la ética de la alteridad.

## Referencias

- Jaramillo, I. (2010). La Antígona de Lacan: comentario al apartado “La esencia de la tragedia” del seminario 7, la ética del psicoanálisis. *Affectio Societatis*, 7(12), 1-15.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: La balsa de la medusa.
- Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (1974). *Humanismo de otro hombre*. México: Siglo XXI Editores.
- Sófocles. (2007). Antígona. En A. M. Garibay K. (Trad.), *Las siete tragedias* (pp. 245-278). México: Editorial Porrúa.

# BIOÉTICA DE LA ESPERANZA: CLAVES DESDE LA *LAUDATO SI'*

Bioethics of hope: keys from the *Laudato Si'*

Recibido: 1 de diciembre / Aceptado: 10 de febrero

*Carlos Alberto Rosas Jiménez\**

## Resumen

La reciente encíclica del Papa Francisco ha sido catalogada por muchos como la encíclica sobre el clima y el medio ambiente. Sin embargo, el Papa Francisco no solo menciona varios de los problemas ambientales del mundo actual, incluyendo los más dramáticos, sino que analiza las causas de dicha problemática y busca arrojar abundante luz para encontrarle soluciones. En la presente investigación, se ahonda en la importancia del mensaje de esperanza del Papa Francisco frente a la grave crisis que describe en su encíclica y se insiste en la esperanza como elemento medular de una ética que ayude a salir de dichos problemas, pues sin esperanza no hay ética posible. Se sitúa la encíclica en el ámbito de la bioética evidenciando la preocupación del Papa por la situación general del planeta Tierra, poniendo a la persona humana en el centro de dicha reflexión, para luego describir los elementos positivos del diagnóstico de la realidad y las apuestas que permiten construir una visión de esperanza.

## Palabras clave

Bioética, esperanza, medio ambiente, encíclica, Papa Francisco.

---

### Forma de citar este artículo en APA:

Rosas Jiménez, C. (2016). Bioética de la esperanza: claves desde la *laudato si'*. *Perseitas*, 4(2), pp. 185-201

\* Magister en Bioética por la Universidad Libre Internacional de las Américas. Miembro de la Fundación Colombiana de Ética Bioética FUCEB y del grupo de investigación KHEIRON Bioética, Universidad de la Sabana, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: carlosalbertorosasj@gmail.com

## Abstract

The recent encyclical of Pope Francisco has been classified by many as the encyclical on the climate and the environment. However, father Francisco not only mentions several of the environmental problems of today's world, including the more dramatic, but analyses the causes of such problems and seeks to shed plenty of light to find solutions. In the present investigation, it delves into the importance of the message of hope from Pope Francisco facing the serious crisis which describes in his Encyclical insists on hope as a core element of an ethic that will help to get out of these problems, because without hope there is no possible ethics. The Encyclical is situated in the field of bioethics demonstrating the concern of the Pope at the general situation of the planet Earth, placing the human person at the Centre of this reflection, to then describe the positive elements of the diagnosis of the reality and bets that allow you to build a vision of hope.

## Keywords

Bioethics, hope, environment, encyclical, Pope Francisco.

## Introducción

La reciente encíclica del Papa Francisco (2015) ha sido catalogada por muchos como la encíclica sobre el clima y el medio ambiente. Sin embargo, el Papa Francisco no solo menciona varios de los problemas ambientales del mundo actual, incluyendo los más dramáticos, sino que analiza las causas de dicha problemática y busca arrojar abundante luz para encontrarle soluciones. Científicos y líderes políticos que trabajan en favor de la acción para mitigar estos problemas han expresado directamente gratitud y admiración por el valiente paso que ha dado el Papa Francisco.

Es novedoso que un Papa hable en una encíclica de tantos datos científicos para ilustrar la realidad actual de nuestro planeta. Asimismo, no deja de sorprender la claridad y la fuerza de sus palabras cuando denuncia algunas situaciones, como cuando manifiesta la debilidad de las reacciones ante todos los problemas que describe, por ejemplo cuando dice que:

Estas situaciones provocan el gemido de la hermana tierra, que se une al gemido de los abandonados del mundo, con un clamor que nos reclama otro rumbo. Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos (Francisco, 2015, p. 53).

Esta y otras afirmaciones tienen la capacidad de remover la conciencia de todos, de quienes están directamente involucrados en los atentados a la vida humana o al medio ambiente, como también de aquellos que son espectadores de esta realidad, y que, por indiferencia, conformismo o cualquier otra razón, hacen poco o nada por ayudar a salir de la crisis por la que pasa nuestro planeta. Sumado a esto, “La gente ya no parece creer en un futuro feliz, no confía ciegamente en un mañana mejor a partir de las condiciones actuales del mundo y de las capacidades técnicas” (Francisco, 2015, p. 113).

Frente a esta crisis, el Papa Francisco contrapone un mensaje de esperanza, tanto para los seguidores de la Iglesia Católica, como para personas de otras creencias, como lo constató la editorial de la revista *Nature* del 25 de junio de 2015 titulada *Hope from the Pope*. La propuesta del Papa es totalmente

opuesta a la que planteaba Nietzsche en su *Filosofía general* (como se citó en Naranjo, 2008), cuando decía que la esperanza es el peor de los males, porque prolonga los suplicios de los hombres. Por el contrario, la postura en la que se insistirá en esta investigación es aquella de Pieper (2003) que dice que “la única respuesta que corresponde a la situación real de la existencia humana es la esperanza” (p. 375).

En la presente investigación, se ahonda en la importancia del mensaje de esperanza del Papa Francisco frente a la grave crisis que describe en su encíclica y se insiste en la esperanza como elemento medular de una ética que ayude a salir de dichos problemas, pues “sin esperanza no hay ética posible si concebimos la ética como un proyecto de vida y sociedad mejores” (Camps, 1985). Cuando no existe un horizonte positivo, una visión que busque permanentemente una salida a los problemas, las opciones por el cambio se reducen, las personas y la sociedad se esclerotizan, se endurecen y se conforman con lo que tienen, y por eso se puede llegar a pensar que no es necesario hacer las cosas mejor, que no es necesario un cambio de mentalidad, ni siquiera que es necesaria una ética; se podrá hablar, escribir y enseñar ética, pero no se vive de acuerdo a ella.

Teniendo en cuenta lo anterior, en el presente artículo se sitúa la encíclica en el ámbito de la bioética evidenciando la preocupación del Papa por la situación general del planeta Tierra, poniendo a la persona humana en el centro de dicha reflexión, para luego describir los elementos positivos del diagnóstico de la realidad y las apuestas que permiten construir una visión de esperanza.

## La encíclica en el ámbito de la bioética

### La preocupación por el medio ambiente

Es bien sabido que el científico Van Rensselaer Potter ha sido considerado por muchos como el padre de la bioética. El esfuerzo de Potter estuvo concentrado en establecer un puente entre ciencia experimental y las humanidades, bus-

cando dar los fundamentos éticos de los valores y principios del juicio ético, y profundizando en dilemas específicos en el ámbito médico y biomédico. Así mismo, Potter buscaba con la bioética una disciplina que encontrara soluciones eficaces para aprovechar mejor el conocimiento biológico en beneficio de la sociedad y así poder asegurar la existencia de los seres humanos en el planeta Tierra. Sin embargo, si bien muchos textos de bioética se remiten a Potter como el que utiliza el término bioética por primera vez en 1970, la aparición del concepto corresponde al año 1927 cuando Fritz Jahr, filósofo y educador alemán, utilizó la expresión, que fue refinando en escritos de los años siguientes. Parafraseando a Kant, Jahr sugiere considerar a cada ser vivo como un fin en sí mismo y tratarlo como tal en la medida de lo posible (Wilches, 2011).

Jahr acuña una idea, no solo un término, piensa la bioética en tanto concepción y visión del mundo (Lima y Cambra, 2013). Dicha propuesta de Jahr, que busca el respeto por el *bios*, por la vida humana, animal y vegetal, dicen Lima y Cambra (2013), encuentra su antecedente en las ideas de variados pensadores y filósofos, por ejemplo, adopta las enseñanzas de San Francisco de Asís (1182-1226), quien abogaba por el cuidado y respeto hacia los animales y las plantas, y toma el aporte teórico de importantes pensadores como Theodor Fechner, Rudolf Eisler y Arthur Schopenhauer.

En particular, dice Sass (2011), Jahr subraya en su obra *Tierschutz und Ethik* (La protección de los animales y la ética) la importancia del sentimiento ético, la empatía, la compasión y la ayuda hacia los animales y las plantas como parte de las obligaciones morales y sociales que los humanos se deben los unos a los otros. Jahr introduce, además, el concepto del imperativo bioético, que a diferencia del imperativo moral de Kant que contempla solo a los seres humanos y tiene un carácter formal, abarca a todos los seres vivos y sus interacciones, revistiendo un carácter pragmático y flexible (Sass, 2011).

Este enfoque de la bioética se dio gracias a una visión amplia de la realidad, que fue la que le permitió a Potter (1988), algunos años más tarde, proponer el término Bioética global. En efecto, Potter no solo elaboró, sino que incluso vivió su credo de activista, que hace énfasis en la responsabilidad social y ambiental (Pessini, 2013). Potter (como se citó en Pessini, 2013) llega incluso a afirmar

un papel importante de la religión en el cuidado del medio ambiente, pues los valores imbuidos en el *ethos* científico necesitan ser integrados con aquellos de la religión y la filosofía para facilitar procesos políticos benéficos para la salud global del medio ambiente; las religiones, insiste, no pueden resolver los problemas económicos, políticos y sociales de la Tierra, pero pueden proveer lo que no se puede conseguir a través de los planos económicos, programas políticos y regulaciones legales.

Con este mismo espíritu de estos padres de la bioética, el Papa Francisco ha optado por una mirada situada, ubicada, aterrizada, encarnada en la realidad en la que vivimos; pone desde el inicio de la encíclica a San Francisco de Asís, a quien Fritz Jahr había llamado “el descubridor de la Bioética” (Roacastellanos y Bauer, 2009), como el ejemplo por excelencia del cuidado de lo que es débil y de una ecología integral vivida con alegría y autenticidad. Es por ello que el Sumo Pontífice no ha sido ajeno a lo que acontece en la realidad del mundo actual, y se ha preocupado por hablar desde dentro, desde lo que le sucede al planeta Tierra, así como desde lo que le sucede a una gran cantidad de personas que sufren y ven violentada su propia existencia o su dignidad humana. No ha sido necesario un gran nivel de detalle en los datos científicos presentados en la encíclica, ya que lo se quiere resaltar es evidente, estamos ante una *debacle* ecológica, enfrentando feroces atentados a la vida humana. Lo interesante es que esa mirada al planeta Tierra ha permitido llegar a cuestionar la forma en la que el ser humano ha conducido su existencia llegando a destruir su propia casa. Más allá de buscar culpables, el Papa Francisco quiere manifestar su preocupación por el medio ambiente y encontrar las causas de dichos daños para mitigarlos.

### **La centralidad de la persona humana: una bioética personalista**

Detrás de este interés por el estado del medio ambiente manifestado por el Papa en su encíclica, está la preocupación por la persona humana; principalmente, una preocupación por los pobres, por los que sufren, los débiles e indefensos, pero también por aquellos que hacen sufrir a las demás personas, e incluso por aquellas personas que hacen poco o nada por remediar estos daños e injusticias.

La bioética personalista toma como centro a la persona humana, sea cual sea su condición, y se fundamenta en una filosofía personalista que toma a la persona humana como clave arquitectónica de su antropología (Burgos, 2013). Esta postura de la bioética se ha convertido en una de las corrientes de fundamentación y práctica bioética más importantes del mundo y ofrece una lucha cultural a favor de la dignidad humana en los escenarios más diversos (Guerra, 2013).

Este personalismo, menciona Burgos (2013), presenta algunas novedades que vale la pena destacar. En primer lugar, el paso del qué al quién, es decir, que el hombre no es una cosa, es un sujeto individual irrepetible. Existe una estructura tridimensional de la persona, cuerpo, psique y espíritu. Por otro lado, el hecho de que la persona posee un carácter autónomo, originario y estructural de la afectividad. La importancia de las relaciones interpersonales, del encuentro y del diálogo. Además, se destaca la primacía de la libertad y del amor; así como de la corporeidad, que abre el camino hacia el tratamiento de la sexualidad. Finalmente, se encuentran otros rasgos que se destacan como el carácter narrativo de la persona, la relevancia de la subjetividad, y demás.

Sustentado en estos presupuestos y en las obras de autores como Santo Tomás de Aquino, Maritain, Scheler, Von Hildebrand y Marcel, entre otros, Elio Sgreccia (1928) se convirtió en el padre de la bioética personalista. Esta visión, que pone como piedra angular a la persona humana, es el hilo conductor de toda la encíclica del Papa Francisco. En consecuencia, vale la pena destacar algunas claves antropológicas mencionadas por el Papa que aportan al enfoque de la bioética personalista.

En primer lugar, no somos Dios (Francisco, 2015, p. 67). La persona humana ha sido creada a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26), pero no es Dios. Dios es omnipotente, es el Creador; sin embargo, la persona humana es creatura, y por lo mismo, no es todopoderosa; esto quiere decir que es contingente, tiene límites, es frágil y débil; como expresa el Papa:

La mejor manera de poner en su lugar al ser humano, y de acabar con su pretensión de ser un dominador absoluto de la tierra, es volver a proponer la figura de un Padre creador y único dueño del mundo, porque de otro modo el ser humano tenderá siempre a querer imponer a la realidad sus propias leyes e intereses (Francisco, 2015, p. 75).

En segundo lugar, la persona humana es responsable de su propia vida y de sus relaciones con la naturaleza. A ninguna otra creatura se le puede hacer responsable de sus actos; por el contrario, a la persona humana sí, puede y tiene que dar cuenta de ellos. El rechazo más claro a asumir esta responsabilidad es la respuesta que da Caín a Dios después de asesinar a Abel, “¿Soy yo acaso guardián de mi hermano?” (Gn 4, 9). El ser humano ha recibido un regalo muy grande para que pueda sacar provecho de él, la Tierra. Sin embargo, si bien cada comunidad puede tomar de la bondad de la Tierra lo que necesita para su supervivencia, tiene también el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras (Francisco, 2015, p. 67). En tercer lugar, la prioridad del *ser* sobre el *ser útiles*. No puede ponerse la utilidad de una persona antes que su misma existencia; lo que le da su dignidad es que existe, no su utilidad. En cuarto lugar, la posibilidad de un nuevo comienzo. Gracias a la posibilidad de toma de conciencia que tiene la persona humana, le es factible cambiar el rumbo de su vida, rehabilitarse, hacerse responsable y reponer los daños; sucedió después del diluvio universal (Gn 7) y puede hacerlo también hoy. En quinto lugar, la capacidad de entrar en diálogo consigo mismo y con Dios:

La capacidad de reflexión, la argumentación, la creatividad, la interpretación, la elaboración artística y otras capacidades inéditas muestran una singularidad que trasciende el ámbito físico y biológico. La novedad cualitativa que implica el surgimiento de un ser personal dentro del universo material supone una acción directa de Dios, un llamado peculiar a la vida y a la relación de un Tú a otro tú (Francisco, 2015, p. 81).

Es esa capacidad de diálogo la que lleva también al ser humano a alabar a Dios (Francisco, 2015, p. 72). En sexto lugar, la compasión, que está dirigida principalmente a los mismos de su especie, pues

no puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos (Francisco, 2015, p. 91).

En consecuencia, nos conduce a una recta comprensión de la administración de los bienes, pues “quien se apropia algo es solo para administrarlo en bien de todos” (Francisco, 2015, p. 95). Finalmente, y como clave principal de toda la bioética personalista que develamos en esta encíclica, es la Encarnación del *logos*, pues el *logos* se hizo carne, se hizo hombre; esta realidad no solo le da el sentido pleno a la existencia humana, sino que

de este modo, las criaturas de este mundo ya no se nos presentan como una realidad meramente natural, porque el Resucitado las envuelve misteriosamente y las orienta a un destino de plenitud (Francisco, 2015, p. 100).

### **Posibles salidas a la problemática actual. Una visión de esperanza**

En su encíclica, el Papa Francisco menciona algunos problemas muy graves en los que está sumida la sociedad actual. Para describirlos, no escatima palabras duras y crudas, como cuando habla del “trágico aumento de los migrantes huyendo de la miseria empeorada por la degradación ambiental” (Francisco, 2015, p. 25), o cuando dice:

La tierra de los pobres del Sur es rica y poco contaminada, pero el acceso a la propiedad de los bienes y recursos para satisfacer sus necesidades vitales les está vedado por un sistema de relaciones comerciales y de propiedad estructuralmente perverso (Francisco, 2015, p. 52).

O al hacer referencia a la debilidad de la reacción de la política internacional, pues “el sometimiento de la política ante la tecnología y las finanzas se muestra en el fracaso de las Cumbres mundiales sobre medio ambiente” (Francisco, 2015, p. 54). Sumado a estas descripciones, el Papa hace también alusión a problemas de fondo como la cultura del descarte o el de la “globalización de la indiferencia” (Francisco, 2015, p. 52), caracterizada por una falta de reacciones ante estos dramas como un signo de la pérdida del sentido de responsabilidad por nuestros semejantes sobre el cual se funda toda sociedad civil (Francisco, 2015, p. 25).

Pues bien, no vale la pena detenerse por ahora en la descripción de los problemas que se exponen en la encíclica, más bien, se buscan claves de esperanza, que puedan constituirse en horizonte sobre el cual mirar, en obtener

salidas que potencien aquello que es la persona humana, pues de lo contrario, somos testigos de cómo progresivamente no solo se le hace daño a las personas, sino que a causa de estos problemas que se mencionan en la encíclica se va perdiendo la dignidad humana y con ello, varias de las características propias de la persona que hemos mencionado en el punto anterior. Estas claves vienen dadas por elementos positivos del diagnóstico que hace el Papa y por algunos medios que constituyen salidas a los problemas, así como por cuestiones de fondo que es necesario revisar en nuestra cultura actual, los cuales trataremos a continuación.

### **Elementos positivos del diagnóstico**

El diagnóstico de la realidad actual ya está hecho. Las investigaciones abundan. Lo que hay que hacer es descubrir los puntos por donde se pueden encontrar salidas para resolver dicha problemática. Aunque aún hay mucho por hacer, no todo es negativo; una parte de la sociedad está entrando en una etapa de mayor conciencia, se percibe una sensibilidad con respecto al ambiente y al cuidado de la naturaleza (Francisco, 2015, p. 19, p. 55). Las tareas que alguien se propone constituyen siempre una fuente de esperanza porque nos lanzan a trabajar, nos mueven a tomar decisiones para solucionar los problemas. Por ejemplo, se han desarrollado tecnologías adecuadas de acumulación de energías renovables en algunos países de manera significativa, aunque están lejos de lograr una proporción importante (Francisco, 2015, p. 26). También se ha avanzado en la sensibilización de la sociedad hacia los temas ambientales, como dice el Papa:

Es loable la tarea de organismos internacionales y de organizaciones de la sociedad civil que sensibilizan a las poblaciones y cooperan críticamente, también utilizando legítimos mecanismos de presión, para que cada gobierno cumpla con su propio e indelegable deber de preservar el ambiente y los recursos naturales de su país, sin venderse a intereses espurios locales o internacionales (Francisco, 2015, p. 38).

## Apuestas que aportan esperanza

Cuando se habla de solucionar problemas, se dice que se debe acabar el problema de raíz para que no vuelva a suceder, o al menos, baje en intensidad o en frecuencia. Sin embargo, en la actualidad se malentiende lo que significa eliminar los problemas de raíz, pues se ha llegado a pensar que el problema es el hombre mismo, con lo cual, por ejemplo,

en lugar de resolver los problemas de los pobres y de pensar en un mundo diferente, algunos atinan solo a proponer una reducción de la natalidad. No faltan presiones internacionales a los países en desarrollo, condicionando ayudas económicas a ciertas políticas de “salud reproductiva” (Francisco, 2015, p. 50).

Ahora bien, muchas veces dichas políticas terminan apoyando abortos o atentando directamente contra la vida humana misma, como es el caso del desarrollo de la investigación para la producción de nuevas armas ofensivas (Francisco, 2015, p. 57); ¿qué esperanza puede dar el hecho de que cada vez hay más armas con las cuales hay mayor grado de probabilidad de que un ser humano pierda la vida? ¿Trae alguna esperanza la carrera armamentista? ¿Qué esperanza trae impedir la existencia de una vida humana que no se puede defender? Habrá salidas que podrán solucionar problemas inmediatos de índole socio-económica, pero no están respondiendo a la lógica de quién es la persona humana ni mucho menos aportando a construir una visión de esperanza.

Pero ante tantos ataques a la vida humana y frente al descalabro ecológico del cual somos testigos hoy, cabe preguntarnos ¿cómo es posible tener esperanza? No basta con mencionar algunas cosas buenas que se están haciendo en pro de la sociedad y del medio ambiente. Es necesario encontrar herramientas que abran el horizonte y que permitan agudizar la mirada para enfrentarse a esta realidad; y la fe católica puede dar luces que orienten por dónde caminar, pues ya decía el mismo Potter (como se citó en Pessini, 2013), que las religiones pueden causar cambios en la orientación interior, en la mentalidad, en los corazones de las personas y llevarlas a la conversión de un falso camino hacia una nueva orientación de vida; son capaces de dar a las personas

un horizonte de sentido para sus vidas y un hogar espiritual. En este sentido es que el Papa Francisco plantea algunas claves, que de no tenerlas, no es posible ganar esa visión de esperanza.

*Reconocimiento de la fragilidad humana.* Cuando no se comprende bien quién es el ser humano, cuando se dejan de lado aquellas características primordiales, en especial, cuando no se reconoce el carácter contingente de la persona humana, se construyen castillos en el aire. El ser humano ha llegado a creerse todopoderoso, otro Dios; ¿realmente es consciente de todo el poder que puede llegar a tener? Más aún, ¿se pregunta por las consecuencias que puede tener el ejercicio de ese poder? Pareciera que el ser humano tiene una autonomía absoluta sobre todo y todos, pues como dice el Papa “cada época tiende a desarrollar una escasa autoconsciencia de sus propios límites” (Francisco, 2015, p. 105). El no reconocimiento de esa limitación lo lleva a construir un horizonte irreal de vida y por lo tanto, la esperanza que se construye es igualmente irreal; si se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona (Francisco, 2015, p. 117). Por el contrario, en la medida en que el ser humano se reconoce limitado, quedará posibilitado para medir mejor sus fuerzas antes de emprender cualquier tarea, siendo más consciente de hasta dónde es capaz de llegar y hasta dónde le es permitido llegar.

La mirada recta sobre el ser humano que toma en cuenta sus limitaciones, lleva a comprender que lo que nos rodea también ofrece un margen, pues como dice el Papa: “ha llegado el momento de volver a prestar atención a la realidad con los límites que ella impone, que a su vez son la posibilidad de un desarrollo humano y social más sano y fecundo” (Francisco, 2015, p. 116). En consecuencia, su esperanza está cimentada sobre lo real, toma consciencia de que su casa es una casa común, cuyos recursos pueden agotarse si no promueve un desarrollo sostenible.

*Mirar el conjunto.* Este horizonte del que hablamos se debe observar con una mirada de conjunto. El Papa, en ese sentido, nos recuerda que es posible ampliar la mirada para así lograr un progreso más sano, más humano, más integral (Francisco, 2015, p. 112). No es posible caminar cuando no se tiene una visión global. En este sentido,

la especialización propia de la tecnología implica una gran dificultad, dice el Papa, pues la fragmentación de los saberes cumple su función a la hora de lograr aplicaciones concretas, pero suele llevar a perder el sentido de la totalidad, de las relaciones que existen entre las cosas, del horizonte amplio, que se vuelve irrelevante (Francisco, 2015, p. 110).

El filósofo español José Ortega y Gasset (1998) escribió un ensayo llamado *La barbarie del especialismo*, en el que habló de cómo la excesiva especialización había creado personas muy competentes en un área determinada del conocimiento, pero analfabetos funcionales en todo lo que fuese ajeno a esa área. Será quizá debido a esta sociedad sumergida en la excesiva especialización, la que impide que se tengan respuestas más claras para superar las crisis en las que vive el mundo de hoy. Se deben generar puentes entre la ciencia y la religión que, como dice el Papa, aportan diferentes aproximaciones a la realidad y pueden entrar en un diálogo intenso y productivo para ambas (Francisco, 2015, p. 62).

Esta mirada de conjunto es la que posibilita plantear una ecología integral, que como dice el Papa Francisco en el capítulo cuarto de la encíclica, incorpora las dimensiones ambiental, económica y social. Esta integralidad es la que permite encontrar soluciones que no sean parciales, pues muchas veces se apunta a resolver un problema desde un ángulo simplemente, por ejemplo el ambiental, o el social, pero no de manera conjunta, lo cual dificulta encontrar verdaderas salidas.

*Echar a andar procesos.* La cultura de la provisionalidad del mundo actual, lleva a querer todo ya. Es la cultura del inmediatez y de la impaciencia. Como se ha mencionado, se han dado muchas soluciones a problemas ambientales; sin embargo, la cultura ecológica no se puede reducir a una serie de respuestas urgentes y parciales a los problemas que van apareciendo (Francisco, 2015,

p. 111). Muchas empresas multinacionales, generalmente al cesar sus actividades y al retirarse, dejan grandes pasivos humanos y ambientales (Francisco, 2015, p. 51). Para remediarlos, envían indemnizaciones a los países o compran bonos de carbono con los que buscan mitigar los graves daños causados. Pero es evidente aquí una doble moral e incoherencia con los tratados que buscan una mejor calidad del medio ambiente. Por tanto, es necesario echar a andar procesos que permitan un desarrollo sostenible y poner la mirada sobre los que ya están en marcha, por ejemplo las comunidades de pequeños productores que optan por sistemas de producción menos contaminantes, sosteniendo un modelo de vida, de gozo y de convivencia no consumista (Francisco, 2015, p. 112). Echar a andar un proceso siempre es síntoma de que hay esperanza, pues es plantearse metas a largo plazo y dejar que con el tiempo vayan madurando los frutos.

*El trabajo y el desarrollo científico y tecnológico.* Si bien es cierto que el trabajo puede llevar a convertirse en una carga difícil de llevar, pues se encuentran obstáculos en la convivencia y el diálogo y se hace frente muchas veces a la corrupción; también resulta ser una necesidad, parte del sentido de la vida en esta tierra, camino de maduración, de desarrollo humano y de realización personal (Francisco, 2015, p. 128). Actualmente, el desarrollo científico y tecnológico se han convertido en fuente de trabajo para muchos. En algunos casos, este desarrollo ha actuado en detrimento de unas personas que han sido reemplazadas por máquinas. Sin embargo, este desarrollo traza caminos de largo alcance, plantea retos para los investigadores y promueve la creatividad; como dice el Papa, no es posible frenar la creatividad humana (Francisco, 2015, p. 131). En el campo de innovación tecnológica se abren horizontes grandes de trabajo para el hombre, que son y pueden ser cada día más amplios y ser motivo de esperanza para toda la humanidad. Claro está que, “al mismo tiempo, no pueden dejar de replantearse los objetivos, los efectos, el contexto y los límites éticos de esa actividad humana que es una forma de poder con altos riesgos” (Francisco, 2015, p. 131).

*El Diálogo.* Para el Santo Padre queda muy claro que el eje transversal de las líneas de orientación y de acción que se proponen para superar la crisis en la cual está sumido nuestro planeta es el diálogo: diálogo sobre el medio

ambiente en la política internacional, diálogo hacia nuevas políticas nacionales y locales, diálogo y transparencia en los procesos decisionales, política y economía en diálogo para la plenitud humana, y las religiones en diálogo con las ciencias. El diálogo es una dimensión esencial de la persona humana. Será mediante éste que se podrá construir esa cultura del encuentro que tanto reclama el Papa Francisco para el mundo de hoy.

*Educación en gratitud para valorar lo sencillo.* Podríamos preguntarnos en qué momento nos enseñaron a agradecer, a ser agradecidos con lo que tenemos. Lo más probable es que nos lo hayan enseñado una vez y luego se convirtió simplemente en un formalismo, en una costumbre. No obstante, la gratitud es quizá aquello que se le ha enseñado a toda persona humana. Es sobre ésta que se cimienta el aprecio por lo sencillo, pues el verse agradecido por los dones, favores o bienes recibidos, y el cultivo de esta actitud, lleva a valorar incluso lo más simple o pequeño que se haya recibido (Francisco, 2015, p. 220). Esa experiencia que propone la espiritualidad cristiana de crecer con sobriedad y el desarrollo de una capacidad de gozar con poco, es lo único que permitirá que se dé la conversión ecológica (Francisco, 2015, p. 217) y la apuesta por llevar otros estilos de vida (p. 206). Hay que reconocer que “la sobriedad y la humildad no han gozado de una valoración positiva en el último siglo” (p. 224).

## Conclusión

La encíclica del Papa Francisco presenta al mundo una manera renovada de ver la fe católica. En este caso, la fe ha sido la luz que ha permitido mirar con mayor claridad la realidad que nos rodea, aportando a la comunidad mundial a darse cuenta no solo de que el planeta Tierra parece caerse a pedazos, sino a descubrir que es el estilo de vida que lleva el mundo de hoy el que alimenta las actitudes materialistas y los comportamientos individualistas que están conduciendo a la destrucción de nuestra casa común.

Por otro lado, la encíclica del Papa se inserta en el desarrollo de la bioética actual, muy atenta al medio ambiente, pero sobre todo teniendo a la persona en el centro de su reflexión, dando significativos aportes a una bioética personalista. Teniendo como punto de partida la persona humana, se abre un horizonte de esperanza, en el que la Palabra de Dios tiene mucho que aportar; pero también, elementos y realidades muy propias de la persona humana misma se tornan en fuentes de esperanza, como lo es el diálogo, el trabajo mismo, la mirada de conjunto e incluso el reconocer la propia fragilidad humana.

Finalmente, se quiere resaltar que para tomar decisiones de cambio de un estilo de vida y de mentalidad, así como adoptar un comportamiento ético que proteja a la persona humana, su dignidad y su entorno, es necesario apuntar a una visión esperanzada; de lo contrario, la vivencia de la ética se debilita y se corre el riesgo de perder las motivaciones para construir un mundo mejor. Por esta razón, se plantea una bioética de la esperanza como una propuesta que permite encontrar salidas a la problemática del mundo actual, cuyo principal promotor es el Papa Francisco.

## Referencias

- Burgos, J. M. (2013). ¿Qué es la bioética personalista? Un análisis de su especificidad y de sus fundamentos teóricos. *Cuadernos de Bioética*, 80(25), 17-30.
- Camps, V. (1985). *Ética de esperanza*. Estudios. Recuperado de: [http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio04/sec\\_4.html](http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio04/sec_4.html)
- Francisco. (2015). Carta Encíclica *Laudato Si'*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Guerra, R. (2013). Bioética y racionalidad. El personalismo al servicio de la ampliación del horizonte de la razón en la fundamentación bioética. *Cuadernos de Bioética*, 80(25), 39-48.

- Lima, N. S. y Cambra, B. I. (2013). La bioética según Fritz Jahr: idea y cosmovisión. Referencias contextuales y narrativas del surgimiento del concepto. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XX Jornadas de Investigación. Noveno encuentro de investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Naranjo, N. (2008). *Frases explosivas de Federico Nietzsche*. Medellín: Editorial Lealon.
- Ortega y Gasset, J. (1998). La barbarie del "especialismo". En M. Gardner (Coord.), *Los grandes ensayos de la ciencia* (pp. 91-96). México: Nueva Imagen. Recuperado de: <http://users.df.uba.ar/solari/Docencia/Complejos/ortega.pdf>
- Pessini, L. (2013). En la cuna de la Bioética: el encuentro de un credo con un imperativo y un principio. *Revista Colombiana de Bioética*, 8(1), 8-31.
- Pieper, J. (2003). *Las virtudes fundamentales* (8ª. ed.). Madrid: Rialp.
- Potter, V. R. (1988). *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Revista Nature. (25 Jun 2015). Hope from the Pope. *Revista Nature*, 522, 391. doi:10.1038/522391a
- Roa-Castellanos, R. A., y Bauer, C. (2009). Presentación de la palabra bioética, del imperativo bioético y de la noción de biopsicología por Fritz Jahr en 1929. *Bioethikos*, 3(2), 158-170.
- Sass, H. M. (2011). El pensamiento bioético de Fritz Jahr 1927-1934. *Aesthethika*, 6(2), 20-33.
- Wilches, A.M. (2011). La Propuesta Bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después. *Opción*. 66, 70-84.

# LA COMUNICACIÓN COMO MEDIO DE REVELACIÓN. ÉXODO 3, 2-7

Communication as a means of revelation Exodus 3, 2-7

Recibido: 15 de febrero / Aceptado: 31 de marzo

*Angie Tatiana Andrade Quiroz\**

## Resumen

Este artículo, fruto de investigación, abordó el tema de la comunicación como medio para dar a conocer la revelación de Dios; el objetivo fue descubrir elementos en el actuar de YHWH, quien se vale de la comunicación para revelarse; esto ayudó a contestar a la pregunta: ¿Qué elementos narrativos encontramos en Éxodo 3, 2-7 como medio de revelación divina? Para responder, dicho trabajo se realizó en el marco del enfoque praxeológico, cuyo interés investigativo es la acción transformadora en que se interviene; sus etapas: ver, juzgar, actuar y devolución creativa. El análisis realizado permitió identificar las acciones de Dios para darse a conocer, por ende se tiene: un Dios que ve la opresión de su pueblo, este ver no solo lo lleva a la reflexión, sino que lo capacita para hacer un juicio valorativo: un Dios que oye los clamores de su pueblo, es tal el dolor que expresan que se hace necesario dar una respuesta, Dios entra en la historia; un Dios que trabaja a favor de su pueblo, es así un Dios llamado a servir a la humanidad; finalmente, un Dios de Pacto, adquiere un compromiso con su pueblo. Es un Dios que antes de darse a conocer se acerca, ve, escucha y responde de acuerdo a la necesidad, es así como Dios comunica su revelación. Dichos elementos son presentados como prototipos para el predicador, quien comunica la Revelación; estos hallazgos muestran cómo Dios se inclina a favor de los débiles y sugiere que al igual que Él debemos intervenir las realidades de nuestro entorno, para que, como instrumentos de comunicación de la revelación, logremos, primero en nosotros y luego en los más vulnerados, una respuesta de seguimiento (devolución creativa) para llegar a la plenitud de la revelación hecha por el Padre.

## Palabras Clave

Comunicación, revelación, ver, juzgar, actuar, devolución creativa.

---

### Forma de citar este artículo en APA:

Andrade Quiroz, A. (2016). La comunicación como medio de revelación. *Éxodo 3, 2-7. Perseitas, 4(2)*, pp. 202 - 232

\* Profesional en Ciencias Bíblicas por la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: [angietatiana07@hotmail.com](mailto:angietatiana07@hotmail.com)

## Abstract

This article, the result of research, addressed the topic of communication as a means to make known God's revelation; the objective was to discover elements in the Act of YHWH, who relies on communication to reveal himself; This helped to answer the question: what narrative elements found in Exodus 3, 2-7 as a means of divine revelation? To respond to this, the work was carried out in the framework of the praxeologic approach whose research interest is the transforming action in which it intervenes; its stages: see, judge, Act and creative return. The analysis allowed us to identify the actions of God to be known, therefore is: Un Dios who sees the oppression of his people, this view not only leads to reflection, but that enables it to make a value judgment: a God who hears the cries of his people, so the pain expressed that it is necessary to give an answer Dios enters history; a God that works in favor of his people, is thus a God called to serve humanity; Finally, a God Pact, acquires a commitment with his people. It is a God before being unveiled approaching, sees, hears and responds according to the need, so, as God communicates his revelation. These elements are presented as prototypes for the preacher who communicates the revelation; These findings show how God leans in favor of the weak and suggests that just as he must act the realities of our environment, so that, as instruments of communication of revelation, we get, first, and then, in the most violated a response monitoring (creative return) to reach the fullness of the revelation made by the father.

## Keywords

Communication, revelation, see, judge, act, creative devotion.

## Planteamiento del problema

Al abordar la acción de Dios en el mundo, desde los inicios de la creación, se ve cómo Él, en su infinito amor, ha querido colmar al hombre con toda clase de bienes materiales y espirituales, para ello, utiliza diversas maneras de entablar comunicación con el hombre.

Partiendo del hecho que hoy en día, al igual que en tiempos anteriores, existen predicadores, y teniendo en cuenta que no todos trabajan por el bien de la comunidad, es necesario dar un giro a la forma de comunicar la palabra de Dios, cuyo objetivo principal es acercar a Dios a la vida de las personas. Aquí no se trata de hablar sobre la diversidad de religiones o lo que en ellas se enseña, sino en la forma como se instruye, y en lo que se fijan los predicadores a la hora de hacer sus amonestaciones.

En efecto, para recuperar la identidad de los predicadores, es necesario volver a las Escrituras y nutrirse de la sabiduría manifestada por Dios en ella; pues no se trata de hablar sobre lo que hay en el corazón del hombre, dado que no resulta fácil disipar las dudas y aclarar las ideas que en él se presentan, se trata de hablar de aquella comunicación que se ha tenido con Dios, y que por tanto, lleva a vivir una experiencia de fe que al mismo tiempo renueva la forma de pensar. Esto incluye desde misioneros hasta catequistas pregoneros de la palabra, quienes se han olvidado de dejar que Dios actúe en ellos y hablan de un Dios que ellos mismos desconocen, y que por tanto, no viven.

Dado que como biblista se adquiere un compromiso social crítico, partiendo de las necesidades espirituales que están arraigadas en la sociedad y teniendo en cuenta la necesidad de predicar y llevar la palabra por todo el mundo, se hace necesario ver en la acción de Dios, cómo él comunica la verdad de la salvación al hombre, para aprehender y consecutivamente, dar respuesta a su llamamiento de ser comunicadores de esa verdad; por esa razón, en el marco del enfoque praxeológico con sus cuatro etapas (ver, juzgar, actuar y devolución creativa), cuyo fin es transformar la realidad después de haber reflexionado (Vargas, 2011, p. 27), y con ayuda del análisis narrativo del texto bíblico, se analizará esa acción de Dios en Ex 3,2-7.

Dicho lo anterior, el enfoque praxeológico propone: en un primer momento, ir donde los fenómenos o las prácticas estén ubicadas (observar, ver, problematizar); en un segundo momento, “salvarlos”, es decir, construir una teoría a partir de ellos, es aquí en donde el análisis del texto nos ayudará a identificar los elementos narrativos como medio de la revelación divina; en un tercer momento, actuar, cómo a partir de los elementos narrativos descubiertos en el texto se ilumina el quehacer del predicador a la hora de comunicar el evangelio (acciones concretas); y finalmente, plantear la perspectiva y la esperanza (devolver creativamente). Esto dará una nueva visión del quehacer evangelizador de los agentes de comunicación de la palabra, ya que gracias a las fases de enfoque, se comprenderá lo que es ser enviados de Dios, quien da su testimonio y éste es perfecto (Fisichella, 1989, p. 64).

Así, por ejemplo, de la experiencia vivida en el barrio La Huerta, de Bogotá-Colombia, en donde la gente reclama la falta de misioneros y predicadores de la palabra, en donde no hay un seguimiento a la comunidad; se hace necesario plantear respuestas en la forma de ser como humanos arraigados a una comunidad y proclamar a Dios en el entorno cultural como una experiencia que renueva y genera cambios. Dado que la Iglesia cuenta tanto con sacerdotes que proclaman la palabra, como con hombres misioneros que hablan de Dios, es necesario e importante preguntarse por la forma como se debe ir pregonando el evangelio; de tal modo que al definir la manera de transmitir la palabra de Dios, la mayor preocupación estará en realizar acciones de intervención para acercar aquellos oprimidos a Dios. Por esta razón, la necesidad de la Iglesia se fundamenta en hacer personas aptas para anunciar el evangelio (Fisichella, 2012, p. 16).

Como consecuencia, Dios, al darse cuenta que el mundo actual va empujando de manera apresurada hacia realidades efímeras en las que se vive sin rumbo y con miedo a elegir un camino de opciones claras; en una sociedad que condiciona, y al mismo tiempo, aleja al hombre de la comunicación con su Creador, al observar la experiencia deshumanizante que se vive (Berzosa, 2006, p. 33), ha querido dar respuesta a su sufrimiento; para ello, ha entrado en la historia de la humanidad y ha hecho discípulos que vayan por el mundo proclamando la Buena Nueva.

De ahí que, al entrar en la historia, para dar su salvación, se incline a favor de los débiles con el propósito de indicarles el camino de la justicia; en este punto, el ser humano es imprescindible para Dios, puesto que necesita de éste como medio para mostrar su revelación a los hombres. Teniendo en cuenta el Documento De Aparecida, se logra apreciar cómo sigue siendo importante reflexionar sobre los desafíos que vive la humanidad; en consecuencia, se hace necesario “ayudar a los fieles cristianos a vivir su fe con alegría y coherencia, a tomar conciencia de ser discípulos y misioneros” (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007, p. 8). El hombre, desde su entorno personal y comunitario, dedica todo su esfuerzo a la integralidad de su existencia para encontrar en Dios el sentido pleno y la respuesta a cada una de sus aspiraciones.

Por tal razón, es importante reconocer que la Iglesia es misionera y que como seres espirituales se necesita de la evangelización, puesto que la sociedad actual en la que se encuentra, al igual que la Iglesia de los primeros siglos, necesita ser levantada y llamada a una unión en comunidad que refleje en su alrededor la presencia de Dios (Floristán Samanes, 1993, p. 45).

Desde este punto de vista, el proceso que se da en el hombre no es ya un recuerdo hacia atrás, sino una pedagogía que hace evolucionar hacia adelante. De esta forma encuentra un papel peculiar para la palabra reveladora: acelerar y dirigir sin desvíos el crecimiento de la humanidad. “El entero ser del hombre se hace así medio de la revelación, tanto individual como colectivo” (Torres Queiruga, 1987, p. 107).

De acuerdo al planteamiento anterior, se ha generado la siguiente pregunta de investigación ¿Qué elementos narrativos encontramos en Éxodo 3, 2-7 como medio de revelación divina?

### Marco teórico

Generalmente, cuando se va a hablar de un tema o se va investigar sobre él, nunca se llega al texto sin saber absolutamente nada, siempre se sabe ya algo de su contenido. Con la revelación sucede lo mismo.

Cuando se habla de la revelación o manifestación de Dios como revelación, lo que se busca decir es que Dios se comunica y relaciona permanentemente con el ser humano (Aleixandre, 2007, p. 157); tal como lo dice la Dei Verbum, se busca dar a conocer al Dios que antes estaba oculto, es decir, el velo que anteriormente impedía ver ha sido quitado, para que, viendo se crea, creyendo se conozca a Dios, y por consiguiente, ser cumplidores de su voluntad; de tal modo que, transmitiendo al pueblo su palabra, no se encuentre límite alguno de comunicación entre Dios y el hombre, puesto que no se puede poner límite alguno a la comunicabilidad de Dios.

Dios se puede revelar de innumerables maneras, Hebreos 1: 1 (Biblia de Jerusalén), y como bien dice la Dei Verbum (Concilio Vaticano II, 1965), también se ha revelado a través de la Escritura. En los hombres, la palabra de Dios que se hace viva se vuelve una experiencia de comunicación con Dios, en donde el hombre es interpelado en su actuar.

En cuanto a la exhortación pronunciada por el Papa Benedicto XVI, retomadas en el *Evangelii Gaudium* por el Papa Francisco:

No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, una persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva (Francisco, 2014, p. 13).

Teniendo en cuenta estas palabras, el presente artículo aborda el texto de Éxodo 3, 2-7, con el fin de hacer una propuesta que oriente a los predicadores a ser agentes de comunicación de la revelación a modelo de Dios, quien se revela y comunica con los hombres, tal y como se logra apreciar en esta perícopa, en donde se ve un diálogo entre Dios y Moisés, hombre que al responde al llamado hecho por Dios, se convierte en instrumento de comunicación de la revelación, pero no sin antes tener un proceso de reconocimiento, una comunicación, un diálogo con Dios, un encuentro donde Él se manifiesta y Moisés reconoce la presencia de aquel que lo llama por su nombre. Éxodo muestra parte de esa propuesta, para que se proclame, predique y enseñe la palabra a la manera de Dios, de modo que todo anunciador está llamado a emprender en su apostolado una nueva forma de llamar a la humanidad y atraerla al señor.

Por consiguiente, es necesario hacer silencio en medio de la tempestad, de modo que como en la zarza, sea Dios mismo quien se revele y hable, de manera que se pueda entrar en un diálogo confortante, en el que se comprenda el misterio de la salvación, pues, cabe recordar que se está en una sociedad donde cada día existe más gente descreída.

Dios, por su parte, se revela y comunica a los hombres como amigo, movido por su gran amor, y mora con ellos para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía (DV 1).

Una lectura narrativa de Éxodo 3, 2-7, permitirá ver la respuesta del hombre hacia Dios. Dios quiere que todos sean partícipes de la salvación, pero da libre albedrío, de tal modo que no se está condicionando u obligando a obedecer, pues cuando Dios concedió la redención, lo hizo sin condición alguna.

Puesto que el existir como hombres inicia con una relación, se hace necesaria la comunicación; es mediante esta que se decide optar por un ser semejante, pues no solo se conoce a alguien, sino que ese alguien transmite ideas, pensamientos, planes. Dios decidió transmitir su salvación a través de la comunicación que tuvo con Moisés, este hecho, al ser realizado, demuestra el amor a alguien, en este caso se refleja el amor por la humanidad; por tal razón, la acción de Dios es una emigración del corazón, amar se vuelve un acto de vivir en el amado (Agustín, 1958, p. 46); es optar por un semejante en la confrontación de dos libertades, es interiorizar que mediante el reconocimiento del otro se llega a la voluntad revelada por Dios.

Es por eso que lo divino es el atributo mayor de la experiencia religiosa; lo divino no se confunde con la acción de la creatura, no se realiza con ella, tampoco se contrapone, al contrario, hay una indisoluble unidad; de tal manera, se expone en este párrafo la importancia de aprehender las acciones que Dios realiza y revela al interior del hombre, del mundo y de la historia, para comunicarle su ser dinámico y evolutivo; Dios decide entrar en la historia del hombre y empezar a mostrarse, se da a conocer en la vida cotidiana de éste.

Por otra parte, el relato de Éxodo 3, 2-7 hace parte del primer episodio de la secuencia que inicia con el nacimiento y vocación de Moisés y se prolonga hasta el capítulo 7 en donde Moisés y Aarón cumplen lo mandado por el Señor.

Dios mira hacia su pueblo y hace un llamado “¡Moisés, Moisés!” (v.4), seguido del llamado analiza el contexto de lo que acontece a su pueblo, a este punto no hay una respuesta inmediata, sino todo un proceso de asimilación de la realidad; a esta altura se esperaría que Yahvé, en lugar de hablar, empezara a actuar; sin embargo, lo que le sugiere entrar en acción es precisamente lo oído, “he escuchado el clamor ante sus opresores”. Por eso, es importante permitirle al Señor que al igual que hizo con Moisés, entre en el interior, de tal modo que irrumpiendo en la vida del hombre, este sea interrogado en su forma de actuar y pensar. Puesto que, la manera en que el narrador expone esta situación deja suponer una crisis en el liderazgo de Israel, este desequilibrio es lo que desencadena la acción del relato narrado (Marguerat, Wenin y Escaffre, 2005, pp. 25-49), dado que la opresión ejercida por los egipcios es la que lleva a que el pueblo gima ante Dios.

Desarrollo del texto en el marco del enfoque praxeológico:

## Ver

El trabajo que se ha venido realizando desde hace cuatro años en el barrio La Huerta, en Bogotá-Colombia -al que se le da este nombre, puesto que la tierra les permite realizar algunas siembras, barrio no muy grande y con no mucha gente a su alrededor, compuesto tal vez por un máximo de 50 casas-, ha permitido indagar sobre la problemática que se presenta en el barrio tocante a la predicación de la palabra de Dios; esto, teniendo en cuenta que la gente se ha mostrado un poco reacia a la hora de realizar la evangelización en el sitio.

Al analizar las dificultades que se presentaron en esta comunidad y, al mismo tiempo, al haber dialogado con los habitantes de dicho barrio, se ha notado que los encargados de la predicación de la palabra llegan a este sector y al poco

tiempo parten de allí sin dar aviso alguno ni saber qué pasó con estas personas; además, de algunas promesas que se realizan y al transcurrir del tiempo no se cumplen.

Esto hizo que iniciar a hablar de Dios en este barrio fuera un poco más difícil de lo normal, pues la gente ya no quería escuchar promesas, ni proyectos de evangelización que no se cumplirían, por tal motivo, ha sido todo un proceso lograr que las personas quieran acercarse y aprender sobre Dios.

La comunidad expresa que se sienten olvidados y que deben ir a otros lados para poder asistir a predicaciones o actividades de la Iglesia; se sienten con vacíos espirituales.

Aunque, por obvias razones, no todos tienen la misma visión de las cosas, ellos comparan el trabajo realizado por algunos predicadores, con el trabajo que realizan los Testigos de Jehová, resaltan que ellos sí van en busca de las personas (golpean de casa en casa); también hacen referencia a que ellos hacen seguimiento a las personas para que se vinculen a su comunidad.

Esto logra cuestionar no solo el porqué se abandona a la gente en los procesos, sino que permite que se pregunte la forma en la que se está predicando y qué es lo que se está enseñando, pues parece que la gente se siente en un “limbo”, y por tanto, no han comprendido el mensaje de salvación y lo que Dios dejó a través de su escritura.

También, se puede pensar en que hay mucha gente que se aprovecha de la palabra de Dios y en muchas ocasiones busca sacar beneficios de la comunidad y, finalmente, parte sin dejar rastro alguno. Esto es algo con lo que debe tener cuidado toda comunidad. Aunque se considera que no es el caso del barrio La Huerta, si hay algo claro, es que como predicadores del Señor se debe marcar la diferencia en cualquier lugar a donde se vaya, pues, cualquiera puede hablar de Dios, pero no todo el mundo lo conoce.

## Juzgar

Antes de abordar la lectura del texto bíblico, es importante entrar en el contexto del relato. No se trata de una historia aislada, sino de una historia que forma parte de un relato más largo. Por tanto, se procurará ver al menos el contexto próximo y/o inmediato, de modo que se obtenga un análisis más conciso sobre los acontecimientos narrados en Éxodo, pues algunos elementos del relato no pueden comprenderse más que en relación con otros momentos del macrorelato.

Por tal motivo, para hacer el análisis sobre el juzgar, es necesario adentrarse en el análisis narrativo, de modo que con ayuda de éste se logrará descubrir algunos elementos narrativos, los cuales servirán para responder a la pregunta que se ha realizado en el planteamiento del problema.

En esta fase del juzgar, se trata de articular y comprender el texto a partir de todos los elementos comunicativos del contexto que sean posibles. En el análisis que se realizará, se vislumbran personajes, situaciones, elementos significativos y determinantes para la comprensión del texto en estudio.

En este punto es indispensable el análisis de la realidad, puesto que es necesario poder comprender qué es lo que sucede, de tal manera que, reconociendo la problemática, haya una sensibilización frente a la misma. En los predicadores o propagadores de la palabra, se trata de analizar cuál es la crisis que puede poner en dificultad o riesgo la trasmisión del mensaje y, por ende, la fe de los creyentes, que sin tener criterio propio se guían por aquellos que predicán el evangelio.

Este ver, debe llevar a tener una visión igual a la de Dios, por eso, en esta fase se iniciará hablando de la forma como Dios VE su pueblo, para que de manera semejante, cada lector interiorice y actúe de acuerdo con lo transmitido por Dios en este pasaje (Vargas, 2011, pp. 89-90).

Como a lo largo del texto tendrán gran importancia las acciones realizadas por Dios; se irán analizando algunos verbos, los cuales ayudarán a desarrollar ideas como: Dios ve, Dios analiza, Dios se pregunta, Dios toma conciencia; entre otras.

Para iniciar el análisis de los verbos, y dar un ejemplo de por qué se dice que Dios ve; el primer verbo que comienza dando la idea de las actitudes de Dios es “reconocer”, viene del hebreo **יָדָע (yada)**, este permite apreciar cómo se da por la observación y reflexión que se ha tenido de lo que acontece con el pueblo el reconocer del Padre; a raíz de este verbo es que Dios decide involucrarse con su pueblo, esto sucede desde el mismo momento que se comunica con Moisés, a quien conoce íntima y personalmente. El verbo “**yada**” lleva a darse cuenta de lo que acontece y por ende, se queda capacitado para hacer un juicio valorativo que obliga a cambiar la situación (Zorrilla, 1991, p. 38).

Un avance en la narración de los acontecimientos se da en Ex 2, 15, donde se indica que “Moisés huyó de la presencia del faraón”. Esta narración se confirma con la defensa que hace Moisés a las hijas del sacerdote de Madián. En 4,18, la narración dice que “Moisés parte a donde sus hermanos de Egipto para ver si aún viven”. En medio de este marco señalado por las dos narraciones, se encuentra la perícopa en estudio.

## Personajes

Éxodo 3, 2-7 representa el llamado a la vocación de Moisés, los personajes mencionados en esta perícopa han sido situados a través del relato, y las circunstancias de la acción han sido descritas en secuencias precedentes: Moisés ha sido elegido por Yahvé como profeta (Ex 3,10) para un Israel que es oprimido, deshumanizado, desheredado, un Israel hundido en la desgracia (Ex 2, 23-25); pues, tal parece que entre más pasaba el tiempo, eran más oprimidos por los egipcios quienes tenían a los israelitas (Ex 1, 8-14).

Yahvé es sin lugar a duda el personaje principal, Él está presente desde el comienzo del relato hasta el final, su relación va dirigida a todos los personajes y hace avanzar la intriga. Es “Dios que sale al encuentro de su pueblo” (Aleixandre, 1999, p. 41), pero primero hace un llamado a Moisés para cumplir una misión, seguido a esto da una ilustración de lo que acontece con el pueblo y, finalmente, con el envío de Moisés da respuesta a la aflicción sufrida por el pueblo.

Moisés, como personaje secundario, representa a Dios ante el pueblo, se vuelve instrumento de Dios para guiar a la nación que se encuentra en estado de esclavitud, es profeta, mediador y comunicador de la salvación que Dios tiene para ellos, por tanto, es Dios mismo quien guía su conducta (Duquoc, 1976, p. 29). Moisés tiene una misión que cumplir, lo que hace que esté en permanente diálogo no solo con su creador, sino con el pueblo que Dios se ha escogido como heredad. Pues, como diría Caba (1970) refiriéndose al evangelio de Lucas: “Estos transmitieron de palabra lo que habían visto, cumpliendo así una misión recibida de enseñar y predicar” (p. 401).

El pueblo no aparece más que al final del relato (v.7); se puede suponer que piden a Dios su liberación, puesto que Dios, aunque no lo dice explícitamente, escucha los clamores de su pueblo. Representan un grupo que es esclavo, el cual el Señor liberará y al cual dotará con sus bienes.

## Situaciones

Esta parte del análisis textual se centrará en las acciones que se desarrollan en el texto de estudio y en el contexto narrativo en el cual se enmarca. Tomando como referencia la estrategia narrativa, en Éxodo se plantea una intencionalidad progresiva y reveladora indicada por los hechos y situaciones que van aconteciendo en la narración.

Veamos la secuencia de acciones en este episodio y sus relaciones con el contexto inmediato de Éxodo 3. Para este análisis narrativo se seguirá la propuesta presentada por Daniel Marguerat de estructurar la trama narrativa

mediante un esquema quinario: acción inicial, un nudo, acción transformadora, desenlace y acción final (Marguerat y Bourquin, 2000, p. 73). La situación inicial o acción inicial es importante porque permite entender cuál es la situación que el relato va a modificar. Desde esta perspectiva se tiene:

**Situación Inicial**, 3, 2-6: <sup>2</sup>Allí se le apareció el Ángel de Yahvé en llama de fuego, en medio de una zarza. Moisés vio que la zarza ardía, pero no se consumía. <sup>3</sup>Dijo, pues, Moisés: «Voy a acercarme para ver este extraño caso: porque no se consume la zarza.» <sup>4</sup> Cuando Yahvé vio que Moisés se acercaba para mirar, le llamo de en medio de la zarza: «¡Moisés, Moisés!» Él respondió: «Heme aquí.» <sup>5</sup> Le dijo: «No te acerques aquí; Y añadió: quita las sandalias de tus pies, porque el lugar que pisas es suelo sagrado.» <sup>6</sup> «Yo Soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.» Moisés se cubrió el rostro, porque temía a Dios.

La situación definida como la “huida a Madián”, en relación con los personajes, genera un desplazamiento por parte de Moisés (2,15). Inmediatamente la acción de Moisés y la devolución de gratitud por parte de Reuel (2,20), se indica en la narración la acción de Moisés: *Moisés decidió morar con aquel hombre* (v.21). Los procedimientos de esta acción son detallados, aunque de una manera muy superficial: Reuel le dio a su hija y esta dio a luz un hijo al que llamaron Guersón.

Este contexto inmediato ayuda a comprender la acción de Moisés desde Egipto a Madián. El motivo de este desplazamiento geográfico es explicado como una puesta en camino a causa de las acciones que quiere realizar el faraón. Esta expresión, *faraón*, se encuentra también en Éxodo en 2,15 y 3,11, referida a los hechos que hacen salir a Moisés del lugar en el que se encuentra. Esto da indicios del carácter revelador de Dios, puesto que son la razón por la cual Él decide manifestarse.

Cuando Dios se fija en su pueblo, ve su situación de esclavitud en Egipto; símbolo nefasto de toda sociedad opresora y homicida, que lleva a una situación deshumanizante. Dios entra en acción, es el protagonista directo, ha decidido participar porque ha empeñado su palabra en favor de los débiles (Zorrilla, 1991, p. 31).

Y él respondió “heme aquí”, la contestación dada por Moisés, al mismo tiempo indica la confrontación de Dios con la esclavitud de Israel. Esta situación pone a Dios en relación con lo acontecido por su pueblo.

**Nudo, 7:** <sup>7</sup>Yahvé le dijo: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos».

Dado que en esta parte se desarrolla el desencadenamiento de la acción, constituye el punto de tensión dramática. El clímax puede ser el enunciado de una dificultad. “He visto la aflicción de mi pueblo”. La llegada de Dios resulta un poco problemática; ve la angustia de su pueblo oprimido y con ello se desarrollan dos variables: la primera es el estado de la población y, la segunda, la proximidad de Moisés con el pueblo.

No se trata de una complicación de los hechos, sino de la profundización de un proceso y la centralidad del encuentro. En el nudo se aprecian tres acciones importantes: ve, escucha y conoce. Sin embargo, estas tres acciones están sujetas a la acción realizada por Dios; en este punto se resalta la escucha tanto de Dios, como de Moisés, que es a quien Él se dirige.

Dios escuchó sus gemidos **אָנָה (´anaj)**, **Verbo nifal** que se encuentra en voz pasiva, este término alude al quejido o dolor expresado con tanta intensidad, como lo hace un animal cuando lo están sacrificando o marcando. El sufrimiento es causa de una situación de esclavitud, la acción de gemir es causada por otros sujetos que hacen que el pueblo gima (Zorrilla, 1991, p. 37).

Tales gemidos hacen que Dios se acuerde de su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob. Dios se fijó en los israelitas y los reconoció. Dios reconoce en cada uno de sus hijos la opresión que llevan a causa de sus pecados y quiere darles libertad, por eso utiliza a los hombres como instrumento, de modo que le sirvan de guía para su pueblo; pues están llamados a servir y comunicar que Dios está al tanto de la necesidad espiritual. Pero no solo los reconoce, además los escucha y son estas actitudes las que llevan al hombre a sentir a Dios no como algo lejano; Él se vuelve palpable, en otras palabras, toma condición humana, realiza acciones que el hombre a su vez, también puede hacer; en consecuencia, la persona se vuelve testigo de su actuar.

Por eso, la misión está fundada en evangelizar y enseñar el reino de Dios a los hombres, no como algo lejano y distante de la realidad, pues, debido al fenómeno de la globalización, pareciera que hablar de Dios en algunos lugares se hiciera cada vez más difícil; el mundo parece encontrarse cada vez más secularizado a causa de los avances científicos y tecnológicos, “las personas aman el individualismo y se preocupan poco por el bienestar de los demás” (Cury, 2000, p. 49), se excluye a Dios de todo contexto. Sin embargo, Dios siempre está a la espera de que cada uno se arrepienta y retorne a su lado con una respuesta de seguimiento.

Estas acciones denotan el proceso mismo de evangelización: es necesario observar lo que acontece, escuchar y conocer, para garantizar que el mensaje revelado se haya comprendido de acuerdo a lo contenido en las Escrituras.

Así pues, se continúa con **La acción transformadora**, 8-9:

<sup>8</sup>He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel, al país de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los perizitas, de los jivitas y de los jebuseos. <sup>9</sup>Así pues, el clamor de los Israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los afligen.

Dios quiere la eliminación de la dificultad, carencia o perturbación narrada en el relato. El dinamismo transformador puede consistir en un acto aislado o en un largo proceso de cambio, en el texto se pueden observar las dos situaciones, aunque uno depende del otro, es decir, el primero, que se da en Moisés y, el segundo, se da a través de la transmisión de Dios realizada por Moisés a los israelitas.

En el análisis narrativo del Antiguo Testamento, el momento de la acción transformadora se concentra en lo que Dios ha mandado realizar, lo que indica un doble efecto de la lectura del texto: por un lado, se resalta el papel central de Dios como salvador del género humano y, por otro lado, está el asumir una actitud de adhesión a su persona.

**El desenlace, 10:** «Ahora, pues, ve: yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto.»

Es la etapa simétrica del nudo. Formula la resolución del problema anunciado. Describe los efectos de la acción transformadora en las personas o la manera en que su acción se restablece en su estado anterior.

La trama de la narración se resuelve mediante dos acciones: la primera, dar solución al conflicto enfrentado por el pueblo; la segunda, es consecuencia de la actividad de Moisés; la liberación del pueblo.

En este punto, Moisés se vuelve oyente del Señor. Moisés pasa de ser pastor de rebaño, a ser pastor de una nación; de ser débil, a adquirir fortaleza para emprender su camino; se vuelve un sujeto en movimiento, es decir, pastor de una nación.

**Situación final 4, 18:** <sup>18</sup>Moisés regreso a casa de su suegro Jetró y le dijo: «Permíteme volver a mis hermanos de Egipto para ver si aun viven.» Jetró respondió a Moisés: «Vete en paz.»

Como bien se mencionó al inicio, Éxodo es un macrorrelato que tiene que ser visto desde su contexto remoto y próximo, por tal razón, la situación final se desemboca en el capítulo 4; aquí, se expone el reconocimiento del nuevo estado tras la desaparición de la perturbación. Esta etapa describe la nueva situación después de que la tensión narrativa introducida por el relato se ha apaciguado.

La situación final sorprende, pero responde al estado inicial (Dios se aparece a Moisés); la situación de esclavitud que tal vez había observado Moisés, pero por la cual no se atrevía a hacer nada desde su perspectiva humana, ha sido transformada por Dios; ya no hay temor que invada al hombre para realizar la acción salvífica encomendada.

El juzgar realiza un análisis no solo del mundo, sino también de la forma de actuar en él y el papel que se desempeña.

Aquí, se puede hablar de una formulación de hipótesis, es decir, no hay seguridad en lo que se ha observado, por tal motivo es posible que haya otra cosa. En esta fase del juzgar, lo trascendente es tener varias teorías, puesto que surge la pregunta ¿Qué puede hacerse con la problemática? Después de haber propuesto varias teorías, se pueden plantear soluciones desde un punto de vista propio, que emerjan de la escritura.

No se mira o juzga la actitud de las personas como tal, sino la acción de los predicadores que es a quienes está dirigido este escrito; es el predicador mismo quien debe evaluarse para poder obtener sus propias teorías sobre cómo está transmitiendo la palabra y qué clase de servicio está prestando a través de ella. El predicador debe aprender de Dios a juzgar, es decir, a analizar la situación, puesto que Dios cuando juzga genera esperanza en las personas.

Dios analiza la situación, con Él se aprenderá a observar de una manera más objetiva. Yahvé tiene una forma diferente de juzgar el mundo, la sociedad, el ser humano en sí mismo, y es precisamente esto lo que propone la praxis. Dios mismo se pregunta ¿qué puedo hacer? Él escucha el clamor de su pueblo sufriente y oprimido, analiza su contexto, conoce lo que hay en el corazón de cada hombre y da respuestas generando en su pueblo una nueva esperanza (Davis, 1994, p. 74).

Con Jesús, en quien se cumplen las promesas, se marca una diferencia totalmente radical por la llegada del “Reino de Dios, el cual requiere un pueblo concreto que lo acepte y visibilice” (Aguirre, 1996, p. 33); Dios toma posesión de su pueblo, es decir que la elección de Israel no se limita a un estado de pobreza espiritual o material, lo que Dios pretende en el éxodo es la formación de un pueblo totalmente distinto, dicho en otras palabras, esta es la misma invitación que hace el Papa Francisco; se busca que las transformaciones sean palpables y visibles; una nueva sociedad que solo será posible en Dios, quien transformará el desierto en un lugar de abundancia.

En esta parte de la fase se trata de apropiarse de manera profunda y detallada la mayor cantidad de elementos de análisis y de aplicación que proporciona el texto, descubriendo sentidos, posibilidades de lectura, y claves hermenéuticas de comprensión y actualización en las propias prácticas de vida y de fe.

Para un observador atento de Éxodo 3, 2-7, la estructura de la composición del acto es fácilmente reconocible por las repeticiones en las palabras y situaciones narrativas. Partiendo de esta perspectiva, se plantea la estructura de Éxodo 3, 2-7 de la siguiente manera:

1. Manifestación de Yahvé en llama de fuego.
2. Al comienzo y al final de la reunión de Dios con Moisés tiene lugar un mismo diálogo:
  - a) El pueblo gime a Dios
  - b) Yahvé escucha sus gemidos
  - c) Yahvé se presenta a Moisés
3. Yahvé responde a través de Moisés, decide comunicarse, se manifiesta a su pueblo.

Al dar una mirada sobre la estructura, ésta hace que el relato muestre una característica propia: el relato está compuesto por diálogos.

Desde la visión realizada por medio de los personajes, el narrador menciona cada personaje con una función no solo narrativa, sino teológica. En este punto se tiene:

#### **Visión Narrativa**

1. Yahvé se apareció
2. Moisés se acercó a mirar
3. El pueblo gime

#### **Visión Teológica**

- Manifestación de Yahvé
- Mediador
- Opresión

Hasta aquí se puede decir que Dios ha tenido cuatro actitudes importantes: la primera se da en la escucha, los clamores de su pueblo han llegado hasta Él; la segunda proviene de la reflexión al recordar su alianza; la tercera emana de la observación, Dios ve que su pueblo es oprimido y deshumanizado a causa de los gobernantes; finalmente, la cuarta actitud, es cuando toma conciencia de su compromiso para responder a dicho sufrimiento.

Uno de los ejemplos más relevantes dados por Dios es que Él no se limita a las palabras, sino que coherente con Él y con su propia vida, acompaña sus palabras de obras y signos, es decir, utiliza sus sentidos, pone a disposición su corazón (Mourlon, 1984, pp. 8-19), para que refleje la experiencia con el hombre. Dios busca hacerse presente en medio de la humanidad; su “personalidad se muestra como la de alguien que, con la fuerza de la confianza que ha tomado posesión de él, no vacila en proclamar un cambio de mentalidad” (Fourez, 2002, p. 41). Dios, por su parte, tiene un proyecto de vida para las creaturas que han sido hechas por Él a su imagen y semejanza.

Por ende, es importante que todos cuantos hablan y predicán de Dios, administren diligentemente los recursos que el Señor les ha confiado; de modo que no se permitan comportamientos que no son propios de la nueva sociedad, puesto que el plan de salvación está en ayudar a los seres humanos, la misión es servir, “עָבַד (abad) trabajar; esta palabra adquiere un carácter positivo cuando se menciona en relación con un servicio hecho en bien del prójimo o para Dios” (Zorrilla, 1991, p. 37). Cuando Dios llamó a Moisés (García, 2005, p. 20), lo hizo para que liberara al pueblo de la opresión en la que se encontraban; hoy los que predicán están llamados a repetir dicha acción, puesto que en el contexto y porque no decirlo a nivel mundial, se necesita reconocer a Dios para tomar un cambio radical en la existencia, es mostrar a la humanidad que Dios desde la creación se ha querido comunicar; por lo mismo, Dios se ha revelado en la historia y seguirá haciéndolo hasta el fin de los tiempos.

## Actuar

En este caso, vale iniciar con la pregunta que éste conlleva ¿Qué hacer en concreto?, la acción que aquí se realiza deja de ser algo cotidiano para convertirse en una praxis, es decir, algo que requiere tiempo, espacio, inteligencia, algo que conduce a indagar y a aprender cosas nuevas sobre lo que generalmente se está acostumbrado a realizar. Esto implica un mejor conocimiento de sí mismo, el predicador se equipa de una serie de herramientas que mejorarán su trabajo. A partir de ahora, se debe desencadenar un nuevo cambio, transformación, es decir, responder concretamente, iniciar desplazamiento y vivir cosas novedosas.

En el actuar, ya debe haber una conciencia, y por tal motivo, la respuesta está en el hombre, quien reconociendo lo que hay dentro de sí, decide transformar no solo su vida, sino la sociedad que lo rodea. Esta actitud es la misma que se podrá observar más adelante al mencionar la forma en que Dios actúa en el hombre.

El estudio narrativo del texto de Moisés proporciona líneas orientadoras sobre la metodología del predicador para comunicar la revelación. Se toman como puntos de desarrollo siete elementos bíblicos para la formación de los mismos; los cuales han sido tomados de las fases que se han venido desarrollando (Triana, 2013, p. 320):

- **Experiencia:** el punto de partida de toda la acción predicadora es ubicarse en el contexto y la realidad que se vive. Dios se acercó a Moisés sin interrumpir en su profesión, por el contrario, pasó de ser pastor de rebaño para ser pastor de un pueblo.
- **Método:** Dios utiliza la zarza, algo novedoso que atrae la atención de Moisés puesto que no se consumía; este método hizo que él tuviera curiosidad por ver lo que sucedía con esta zarza, ya que era diferente a las otras.
- **Dirigir:** Dios lleva a Moisés a que vea como Él. No te acerques, el lugar que pisas es sagrado; en este caso tiene que dirigirlo porque Moisés no ha reconocido el lugar en el que se encuentra, ni la voz que le habla.

- Reconocer: Moisés reconoce la presencia de Dios, puesto que se ha presentado como alguien de la familia, (el Dios de...); él quiere cubrirse la cara porque tiene miedo de mirar a Dios.
- Escucha: Dios ha oído los gemidos de su pueblo. Moisés aprende a escuchar, presta cuidado a lo que Dios cuenta que sucede con su pueblo.
- Servir: Dios comunica la decisión que ha tomado, Moisés aprehende de Dios el proceso de razonamiento para llegar al hecho; comprende que la misión radica en el servir.
- Ponerse en camino: Dios envió a Moisés para que fuera ante el faraón y hablara. Moisés se vuelve un sujeto en movimiento, puesto que ha comprendido el mensaje revelado.

Cuando Dios comienza a actuar en las personas, se muestra un escenario totalmente distinto al que generalmente se está acostumbrado a ver. El libro del Éxodo permite identificar algunas problemáticas, las cuales llevarán a desencadenar un proceso de transformación en la sociedad y, principalmente, en el ser humano. Dios responde de forma concreta: “he bajado para liberarlos”, y no conforme con esto dota al hombre con sus bienes: “les daré una tierra que mana leche y miel”.

Dios se ha fijado en la opresión de su pueblo, sus clamores han llegado hasta Él; es entonces ahora el tiempo de Dios (**kairos**), donde decide manifestarse al hombre y se revela como: “**Yo Soy**, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob”. Dios entabla una comunicación con Moisés, hay un diálogo en el que al mismo tiempo y por su forma de presentarse, señala una experiencia de fe vivida por sus padres y transmitida a él, una experiencia que ahora él tendrá que experimentar.

En este punto se recuerda y retoma un pacto hecho con sus padres (Abraham, Isaac y Jacob) בְּרִית (berith) en el que hay un compromiso recíproco; con la palabra berith se da una obligación contraída por las dos partes, el compromiso adquiere un sentido de promesa (Zorrilla, 1991, p. 38).

En el texto Éxodo 2, 23-25 Dios es quien toma la iniciativa y establece cierta relación de responsabilidad.

En el actuar de Dios se habla de una elección. Dios eligió a Moisés y en estos tiempos elige en general al género humano, y al ser elegidos se debe articular apropiadamente el conocimiento que ha sido dado, para ello, se necesita de la humildad, con el fin de poderla poner al servicio de los demás, pues el llamamiento es a ser Santos, y quien no es capaz de servir a los más necesitados de Dios con humildad, no puede ser Santo.

La revelación no es exclusivamente para dar a conocer algo, ni siquiera algo tan importante como puede ser la doctrina sobre el misterio de la salvación. "Por la revelación Dios ha querido manifestarse y comunicarse a sí mismo desde su bondad y su sabiduría" (DV 2), es decir, desde su entrañable intimidad personal. Por tanto, la revelación como palabra no se realiza, no tiene lugar y no produce su fruto salvífico, si no se establece una real comunicación interpersonal.

### Devolución creativa

En este punto se analiza todo lo que se ha vivido, hay una reflexión que ayuda a ver qué fue lo aprendido durante todo el proceso para que más allá de lo que pueda significar una experiencia, se entienda la importancia de los hechos que se realizan y las consecuencias futuras que esos hechos pueden traer. La devolución creativa se pregunta ¿Qué aprendemos de lo que hacemos?

Los datos que proporciona la narración en la situación inicial, además de la descripción de los personajes, y las circunstancias por las que se encuentran, lleva a resaltar la iniciativa de Dios y la acción de escucha por parte de Moisés. En la práctica, esta descripción se actualiza porque pone al predicador en actitud de cercanía, no solo con Dios, sino con aquellas personas a las que lleva el mensaje después, y luego, lo mueve a reaccionar frente a lo que ha escuchado; se trata de dos momentos: primero, a nivel personal y, seguidamente, a nivel comunitario.

El aprendizaje surge primero de la relación que tiene el predicador con Dios y posteriormente con la persona o personas a las que predica, esto parte de las preguntas problematizadas que se realicen al texto de estudio. Precisamente en este movimiento de preguntas surge el rol del guía o acompañante del proceso.

En el Antiguo Testamento, más exactamente en los primeros capítulos del Éxodo, se presenta Yahvé a Moisés en el relato de la zarza ardiente; como ya se dijo, este hecho atrajo la atención de Moisés, puesto que no se consumía, situación sobre la que el narrador insiste ya que hace referencia, primero, al fuego, y segundo, a cómo éste no se consume (vv.2-3); entonces se podría preguntar, ¿qué hacer para captar la atención de la humanidad y poder proclamar y comunicar a Cristo como Dios y Salvador? Dios llama a sus hijos por su nombre, se presenta como el YO SOY ¿De qué manera se muestra Dios a la humanidad? Moisés reconoce a Dios. Como predicadores, ¿se reconoce realmente la presencia de Dios? (Fuentes, 2008, pp. 7-8). La insistencia en el amor de Yahvé hace más sorprendente su actitud aparentemente indiferente ante la situación de esclavitud vivida por el pueblo; en efecto, Yahvé hace un proceso de discernimiento (escuchó los gemidos) y, finalmente, se fijó en los israelitas.

Estar ante Dios implica generar actitudes de proximidad, iniciativa, apertura y a la vez, exigencia. No se trata de una relación en la cual el guía o predicador sabe más que las personas que está evangelizando, sino que en este hay potencialidades que es necesario canalizar, orientar y hacer fructificar; se trata de la noción de Dios, quien mueve al creyente a la comprensión de la palabra.

Una de las grandes dificultades metodológicas de la enseñanza del predicador es la de la división entre enseñanza y vida, la articulación entre praxis de fe y de vida. Pero el predicar no es solo un proceso de conocimiento de Dios, que se debe entender como adhesión de vida, sino que tiene una finalidad celebrativa; la liberación del pueblo para adorar a Dios; Dios tiene como efecto una nueva mirada.

El hombre adquiere una dimensión evolutiva de su vida, por lo mismo, puede guiar a los demás para que adquieran esta dimensión, es la dimensión de evolucionar hacia Dios; en otras palabras, es volver a Él, reconocer su presencia, dar una respuesta y retornar con el seguimiento que hoy se da a través de Jesucristo.

Por su parte, Yahvé ha revelado su intención y se hace necesario que cada hombre reconozca la presencia de Dios, de tal modo que salga a su encuentro, se despierte en su interior la curiosidad por las cosas que Dios tiene para él y para la humanidad, descubra que como la zarza, Dios es inagotable y se dé una respuesta como la dada por Moisés: “heme aquí”; como pastores de su rebaño, es decir, predicadores de su palabra, se debe reconocer la importancia de la comunicación con aquel que es totalmente Trascendente.

En el Antiguo Testamento era imposible ver a Dios, pero con su revelación, ya no solo se escucha su voz, sino que se hace semejante al hombre, pues vale destacar que la revelación es un acontecimiento lingüístico, un acto de habla o diálogo cuyos interlocutores son Dios y el hombre; en donde Dios hecho hombre considera como suya la miseria de los desamparados, de los proscritos, de los desheredados a los que Él llamó sus hermanos (Adam, 1963, p. 39).

Luis Enrique Zevallos (2012) busca hacer una aproximación de la presencia divina en diferentes contextos y realidades de la humanidad, dando a entender la falta que hace encontrarse con aquel que realmente fortalece:

Las situaciones de injusticias, faltas de solidaridad y una vida poco fraterna han generado en las estructuras sociales procesos de deshumanización, donde la persona adopta un comportamiento egoísta e individualista. De esta manera, muchas mujeres y hombres se encierran en sí mismos, pensando solamente en su bienestar, olvidando la dignidad que poseemos en Cristo. Por ello, encontramos frecuentemente comunidades que centran su fe únicamente en la práctica del culto, olvidándose que en ella encontramos a Aquel que nos fortalece para anunciarlo en el mundo desde una praxis ética (p. 7).

Haciendo alusión a la segunda carta de Pedro, dice la *Dei Verbum* (Concilio Vaticano II, 1965) en el ítem 2 que “los hombres se hacen partícipes de la naturaleza misma de Dios”. Si se observa el Nuevo Testamento, el término original griego de la carta de Pedro, **koinonía**, la revelación divina invita a algo más; invita a ponerse y a vivir en una común unión (**koinonía**), viva y amistosa con Dios.

La palabra de Dios posibilita una relación viva, un diálogo inefable y fecundo entre el Espíritu de Dios y el espíritu humano que lleva a creer, y por tanto, dar una respuesta como hombres transformados; la relación sobrenatural que Dios por iniciativa propia ha querido instaurar con la humanidad, puede ser considerada como un diálogo. En relación con la historia de la salvación es precisamente el relato de un diálogo largo y variado, que parte de Dios y entabla con el hombre una conversación múltiple y admirable que se puede dar de diversas maneras. Este diálogo, por otra parte, tiende siempre a algo más; tiende a ser un encuentro interpersonal de Dios con la persona humana. En este caso, el que habla espera una reacción, una invitación a una respuesta determinada (Schillebeeckx, 1969, p. 46).

Finalmente, se puede decir que la revelación se inició en el Antiguo Testamento y llegó a su plenitud con Cristo, culmen de la Revelación (Bustos Saiz, 1991, pp. 18-19), que se hace Palabra de Dios en la medida en que es aceptada con fe por el hombre; esta revelación insiste en la importancia de acercarse a la Palabra de Dios para comunicarla con Él, estudiándola, pero también meditando, orándola y haciéndola vida en la vida, de forma que pueda transmitirse con gran regocijo a todos cuantos necesitan y no conocen o creen no conocer sobre la revelación y manifestación de Dios en el mundo.

Se trata de comunicar una revelación grandiosa, la cual se irá conociendo, manifestando poco a poco como le sucedió al Pueblo de Israel, el cual tuvo que vivir un proceso de purificación en el desierto. Como Moisés, la misión divina es formar al pueblo de Dios y para ello, no se puede dejar de comunicarlo, puesto que “el hombre perfecto sería el que pudiese realizar todas las relaciones de que su ser fuese capaz, y en especial aquella de no sólo comunicarse con el infinito, sino de ser uno con Él” (Boff, 1978, p. 34).

## Dei Verbum (Concilio Vaticano II, 1965) en el numeral 14 dice:

Dios amantísimo, buscando y preparando solícitamente la salvación de todo el género humano, con singular favor se eligió un pueblo, a quien confió sus promesas. Hecho, pues, el pacto con Abraham y con el pueblo de Israel por medio de Moisés, de tal forma se reveló con palabras y con obras a su pueblo elegido como el único Dios verdadero y vivo, que Israel experimentó cuáles eran los caminos de Dios con los hombres, y, hablando el mismo Dios por los Profetas, los entendió más hondamente y con más claridad de día en día, y los difundió ampliamente entre las gentes.

Por eso, como se menciona en el evangelio de Mateo 5,13 -16, se está llamado a ser sal de la tierra y luz del mundo, de tal modo que se pueda mostrar a toda la humanidad una alternativa distinta y viable.

## Principales contribuciones

Teniendo en cuenta como punto de partida el enfoque praxeológico del ver, juzgar, actuar y devolución creativa, se logra percibir cómo el plan de Dios en la vida del hombre contribuye en la formación de los agentes pastorales como instrumentos para comunicar la revelación, de modo que generan en la humanidad conciencia, conocimiento de Dios y de cómo Él se ha revelado a lo largo de la historia concibiendo en sus vidas una nueva forma de mostrarse a los demás.

**Experiencia:** la visión cristológica permite adentrarse en la acción de Dios, la cual conduce no solo al interior del hombre, sino a los demás, a conocer cada acción, lo que se es, y lo que se quiere ser, proyectados en el servicio y el amor por las personas más vulneradas de la sociedad, pero también preguntándose por aquellos que no siendo vulnerados necesitan del amor de Dios reflejado en cada creatura.

**Método:** la innovación ahora se debe dar en la forma de predicar y hablar de Dios a la humanidad, puesto que para comunicar a Dios debemos estudiar la palabra, meditarla, orarla y finalmente, realizar la praxis, de tal forma que la comunicación plena con Dios sea impactante no solo en el contexto latinoamericano, sino a nivel mundial.

**Dirigir:** Dios decide entrar en la vida del hombre para volverlo instrumento de comunicación, esto significa que Dios busca que el hombre penetre en su divinidad, de tal modo que impregnados de su plenitud logren percibir la divinidad que poseen por ser hijos de Dios creados a su imagen y semejanza.

**Reconocer:** la importancia de reconocer la presencia de Dios es la implicación que esto tiene, es hacer de Dios la verdadera realidad, para que de tal modo actué en el interior del hombre y esté preparado para generar su plan de acción en la humanidad.

**Escuchar:** cuando el hombre aprende a escuchar la voz de Dios y la interioriza, le da importancia; este no solo es capaz de escuchar el público al que se dirige, sino que es capaz de analizar su realidad y dar una respuesta.

**Servir:** el servicio implica una misión, que en este caso ha sido encomendada por Dios, es trabajar en favor de los menos favorecidos después de haber tenido un proceso de discernimiento.

**Ponerse en camino:** finalmente esta reflexión debe llevar a comunicar la acción salvadora de Dios, a ejemplo de su actuar, de modo que el enfoque praxeológico sea acogido, primero, por los agentes pastorales y, segundo, por cada una de las personas evangelizadas, de tal manera que el ver, el juzgar, el actuar y la devolución creativa, sean iluminadas por la manera de actuar de Dios, que busca transformar la realidad y espera una respuesta por parte del hombre.

## Conclusiones

Los elementos que se encontraron en Éxodo 3, 2-7 mediante el análisis narrativo permitieron ver de un modo más detallado las acciones realizadas por cada personaje. El texto trabajado aporta las formas en que Dios se comunicó con Moisés y seguidamente liberó a su pueblo; de tal manera, el predicador debe poner su mirada primero en Dios, es decir, comunicarse con Dios, ya que hablar de Dios, pero no con Dios, puede llevar a que el hombre se pierda; y segundo,

el predicador debe emprender el camino para la liberación, en otras palabras, salir de la zona de confort a la que se está acostumbrado. Por consiguiente, se puede decir que los elementos encontrados son:

1. Verbo **אָנַחַ (´anaj), nifal**, que se encuentra en voz pasiva. Esta palabra hace referencia al quejido o dolor que alguien ha causado; a través de este verbo, es el predicador quien debe fijarse en el pueblo de Dios y la opresión que este vive; así como esta palabra lleva a decir que Dios escuchó a su pueblo, de igual manera, el predicador debe escuchar lo que hay en su entorno, entrar en la historia y posteriormente, comunicar la experiencia de fe vivida con Dios.
4. Verbo **יָדַעַ (yada)**, reconocer. Permite que los agentes de comunicación aprecien por medio de la observación, y luego, de la reflexión, lo que acontece con la humanidad; en este punto el predicador debe involucrarse. A esta altura es importante para reconocer a la manera de Dios, tener cuatro actitudes: la primera, la escucha; la segunda, la reflexión; la tercera, la observancia; la cuarta, la toma de conciencia. Este verbo permite llegar a un juicio valorativo que obliga a que la situación observada por el predicador tome otro rumbo.
5. Trabajar, **עָבַדַ (´abad)**. Aunque si se estudia este verbo detenidamente se obtiene una apreciación negativa, es importante resaltar que cuando se trata de un servicio hecho para el bien del prójimo o para Dios, este adquiere un carácter positivo. Esto solo confirma que el predicador está llamado a servir y trabajar en pro de los más débiles de la sociedad. Aquí, se adquiere una misión que tiene como objetivo dar a conocer a Dios en la humanidad.
6. **בְּרִיתַ (berith)**. Pareciera poco necesario recordar el pacto, pero es realmente trascendente destacar esta palabra, ya que no se trata solo de un compromiso recíproco entre Yahvé y el hombre, sino que ahora es una obligación contraída por el predicador para comunicar a la comunidad la autenticidad de la palabra revelada por Dios y cómo esta a su vez es transformadora de una realidad.

7. El predicador debe tener tres acciones importantes, las cuales deben hacer parte de su diario vivir: ver, escuchar y conocer; esto lo lleva a estar sujeto a Dios, quien ve lo que acontece, escucha a su pueblo y conoce a la persona; con esto, se garantiza que el mensaje revelado realmente se ha comprendido.

Para concluir, se puede realizar una sola interpretación de los elementos encontrados a lo largo del escrito. El predicador está llamado a escuchar lo que acontece en su comunidad, debe tener un reconocimiento que será el que lo conducirá a la reflexión y observación para tomar conciencia y así poder estar a disposición, al servicio de todos aquellos que sienten la necesidad de la palabra; de tal modo que, partiendo del pacto realizado con Dios, es decir, el compromiso recíproco adquirido, se llegue a la autenticidad de la palabra revelada y comunicada por Dios para lograr la transformación del entorno en el que se encuentra dicho agente.

## Referencias

- Adam, K. (1963). *Cristo nuestro hermano*. Barcelona: Herder.
- Aguirre, R. (1996). *Aproximación actual al Jesús de la historia*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Agustín. (1958). *La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aleixandre, D. (1999). *Dame a conocer tu nombre*. Santander: Sal Terrae.
- Aleixandre, D. (2007). *Hacerse discípulos, una atracción del Padre*. Buenos Aires: Claretiana.
- Berzosa, R. (2006). *Transmitir la fe en un nuevo siglo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Boff, L. (1978). *El destino del hombre y del mundo, ensayo sobre la vocación humana*. Santander: Sal Terrae.

- Bustos Saiz, J. R. (1991). *Cristología para empezar*. Santander: Sal Terrae.
- Caba, J. (1970). *De los evangelios al Jesús histórico*. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución dogmática Dei Verbum sobre la divina revelación*. Recuperado de [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html)
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Aparecida: Celam.
- Cury, A. J. (2000). *El maestro de la emoción*. Sao Paulo: Academia de Inteligencia.
- Davis, P. (1994). *El Padre que nunca conocí*. Florida: Vida.
- Duquoc, C. (1976). *Jesús, hombre libre*. Salamanca: Sígueme.
- Fisichella, R. (2012). *La nueva evangelización*. Santader: Sal Terrae.
- Fisichella, R. (1989). *La revelación: evento y credibilidad*. Salamanca: Sígueme.
- Floristán Samanes, C. (1993). *Para comprender la evangelización*. Navarra: Verbo Divino.
- Fourez, G. (2002). *La fe como confianza*. Santander: Sal Terrae.
- Francisco. (2014). *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*. Bogotá: San Pablo.
- Fuentes, M. A. (2008). *El Padre revelado por Jesús*. San Rafael: Verbo Encarnado.
- García, J. R. (2005). *Creados por amor, elegidos para amar*. Pamplona: Universidad de Navarra.

- Vargas, C. G. (2011). *El enfoque praxeológico*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios, Uniminuto.
- Marguerat, D. y Bourquin, Y. (2000). *Cómo leer los relatos bíblicos*. Santander: Sal Terrae.
- Marguerat, D., Wenin, A. & Escaffre, B (2005). *En torno a los relatos bíblicos*. Navarra: Verbo Divino.
- Mourlon, P. (1984). *El hombre en el lenguaje bíblico*. Navarra: Verbo Divino.
- Schillebeeckx, E. (1969). *Revelación y teología*. Salamanca: Sígueme.
- Torres Queiruga, A. (1987). *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid: Cristiandad.
- Triana, J. Y. (2013). ¿Comprendes lo que lees? *Anales de Teología*. Anales de teología. 15 (2) 299 – 326.
- Zevallos, L. E. (2012). *La revelación del reinado de Dios en la existencia del creyente*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Zorrilla, H. (1991). *Lenguaje y pensamiento del Antiguo Testamento*. Madrid: Semilla.

# CLARIDAD CON LAS COSAS: ¿UN DÍA DESPUÉS?

## Contribución al debate sobre la “dispensa del celibato clerical”

Clarity with things: a day after?

Contribution to the debate on the “dispensation of clerical celibacy”

Recibido: 2 de octubre / Aceptado: 11 de marzo

*Alberto Echeverri\**

### Resumen

No han solido ser materia de discusión teológica documentos como el rescripto de “dispensa del celibato sacerdotal” emitido por la Congregación del Clero. Sin embargo, sus elementos doctrinales y la pertinente concreción disciplinar hacen parte esencial de la manera como, en la iglesia católica romana, continuarán viviendo su fe quienes lo han recibido. Un examen atento del texto, que releve en él tanto la presencia de los criterios evangélicos como sus posibles ausencias en el contexto de las indispensables referencias históricas a la cuestión del celibato ministerial y con atención al magisterio conciliar de Vaticano II, contribuye a un replanteamiento teológico, y en consecuencia canónico, de este tipo de medidas administrativas en la iglesia.

### Palabras clave

Celibato, concilio, evangelio, derecho canónico, teología.

---

#### Forma de citar este artículo en APA:

Echeverri, A. (2016). Claridad con las cosas: ¿Un día después? Contribución al debate sobre la “dispensa del celibato clerical”. *Perseitas*, 4(2), pp.233 - 259

\* Postdoctorado en Educación por la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia. Miembro del grupo “Sagrado y profano”, adscrito al Instituto Colombiano de Estudio de las Religiones y a la Universidad Industrial de Santander. Correo electrónico: [escarabajo4747@gmail.com](mailto:escarabajo4747@gmail.com)

## Abstract

It does not have tended to be a matter of theological discussion documents as the “dispensation from priestly celibacy” Rescript issued by the Congregation for the clergy. However, its doctrinal elements and the relevant implementation discipline are an essential part of the way, as in the Roman Catholic Church, they will continue to live their faith who have received it. An attentive examination of the text that relieve in the both the presence of the Evangelical criteria as his possible absence, in the context of the indispensable historical references to the question of ministerial celibacy and with attention to the conciliar teaching of Vatican II, contributes a rethinking theological, and as a result canonical, this kind of administrative measures in the Church.

## Keywords

Celibacy, Council, Gospel, right Canon, theology.

*En realidad, el Código de Derecho Canónico es absolutamente necesario para la Iglesia... puesto que ella está constituida como un cuerpo social y visible, también tiene necesidad de normas... para que promueva las relaciones de los fieles con justicia y caridad, y garantice y defina los derechos de cada uno (Juan Pablo II, 1983, p. XLI).*

Medio siglo atrás publicó Hans Urs von Balthasar (1966, trad. en 1967) un pequeño libro que tituló *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*. Quizá las líneas que vienen a continuación lleguen a merecer uno de esos calificativos tan del gusto de los críticos, tal como la obra del teólogo alemán recibió el de conservadurismo teológico. El nombre que dio a su opúsculo el intelectual católico romano, que había sido dejado en silencio hasta que en tiempos del Concilio Vaticano II se reconocieron sus logros, me ha traído a la memoria el símbolo del personaje perteneciente a la "Leyenda de las once mil vírgenes": Córdula se esconde en una nave cuando los hunos se lanzan sobre sus compañeras, "furiosos como lobos sobre ovejas, y las mataron a todas"; pero al otro día se arrepiente, se presenta ante sus verdugos, y asume el martirio (Von Balthasar, 1966/1967, p. 126). Hasta aquí el dato no difiere de otros similares de los que está llena la tradición cristiana de los orígenes. Hay, sin embargo, un rasgo singular en esta mujer: se aparecerá luego a una ermitaña para que su fiesta fuera celebrada el día sucesivo a la de las demás, pues no había sido martirizada con ellas. No me atrevo a emular la perentoria invitación del autor a la seriedad con las cosas referentes a la fe cristiana, entre ellas a afrontar el martirio si fuere necesario. Sólo deseo hacer claridad sobre un procedimiento de la ordinaria administración de la iglesia católica romana. Y busco ponerlo por obra no un día, sino algún tiempo después de haber recibido el documento que comentan las páginas siguientes, y cuando a buena cantidad de otras personas, que de años atrás han permanecido en silencio, ha sido enviado uno similar. Acepto, sí, que la claridad conduce a la seriedad y a la coherencia de cuantos tenemos que vérnoslas con asuntos que remiten a la profesión de fe en la santa Trinidad.

En pocas ocasiones, las revistas de teología someten al tamiz de la crítica las decisiones judiciales, vale decir canónicas, de la iglesia católica romana. La mayoría de quienes trajinamos la investigación solemos limitarnos a tomar

como ejemplo alguna de ellas para ilustrar los resultados de una búsqueda histórica en la teología bíblica, en la sistemática o en la pastoral. Sin embargo, los tiempos que vive la comunidad de los creyentes le imponen la necesidad de contrastar la confesión de fe cristiana y el uso que la autoridad eclesiástica hace de la extensión del “poder de las llaves”, el que en la conciencia de esta confirió Cristo Señor a los sucesores de Pedro en el pontificado, y por extensión a los obispos (Concilio Vaticano II, 1966, Decreto *Christus dominus*, 1-4). Al Código de Derecho Canónico (1983)<sup>1</sup> se han confiado por eso la criteriología y los recursos jurídicos con que es administrada la comunidad eclesial por los obispos, comprendido el de Roma, al que se reconoce una especial y específica misión (Juan Pablo II, 1983, p. XXXI.XXXV-XL).

Hay un aspecto de la vida de los católicos romanos que la mayor parte de ellos desconoce. Me refiero a las consecuencias cotidianas que tiene, para el presente y el futuro del individuo –hasta el momento solo varón– y de la comunidad diocesana con la cual se identifique, la así llamada “pérdida del estado clerical”<sup>2</sup>. Téngase en cuenta que el documento –cuyo texto se incluye a continuación– no está dirigido por la Congregación para el Clero a determinadas personas entre quienes solicitan la dispensa del ejercicio del ministerio presbiteral, que el CIC (1983) identifica como “dispensa del celibato sacerdotal”. El texto es, a todas luces, un formato idéntico para la generalidad de los casos<sup>3</sup>.

Tras una valoración teológica del rescripto de la Congregación, que lo ubica en la problemática hoy latente de la libertad religiosa, abordo cada uno de sus ítems procurando reflexionar tanto sobre su contexto como sobre la significación práctica de la visión teológica que subyace a ellos. Diría entonces que

<sup>1</sup> En adelante CIC, que corresponde al nombre latino con el que los teólogos de las diversas lenguas suelen nombrar el *Codex Iuris Canonici*.

<sup>2</sup> Aunque el CIC (1983) habla de “pérdida del estado clerical” casi desde el inicio de su legislación (Libro II: Del pueblo de Dios, cánones 290-293), reserva exclusivamente la dispensa del “celibato sacerdotal” a la autoridad pontificia (canon 291). Nada dice por entonces del diaconal ni del episcopal, quizá porque el primero es transitorio en la mayoría de los casos y del segundo raramente se pide dispensa. Y llama la atención el que nunca se hable en el CIC de “pérdida del estado laical”: los laicos son considerados “fieles laicos” (*Christifideles laici*), que tienen deberes y derechos como “fieles” que pueden asumir alguno de los otros “estados”; solo quienes han contraído nupcias hacen parte del “estado matrimonial” que, por supuesto, se perdería si fuese declarado nulo el respectivo sacramento (cánones 204-231).

<sup>3</sup> Debo la traducción del original latino (Congregatio pro Clericis, *Dispensatio ab oneribus Ordinationi conexas*. Prot. N. 20131525/S, remitido el 4 de febrero de 2014 por el Papa Francisco a dicha Congregación, firmado por su Prefecto Cardenal B. Stella y su Secretario Arzobispo C. Morgia Iruzubieta el 5 de marzo de 2014) que fue notificado el 13 de junio de 2014 por el actuario de la causa canónica, a la fraternal colaboración de la oficina del Procurador General de la Compañía de Jesús.

se trata de un sobrio método de análisis textual del documento, que no pretende competir con ninguna de las categorías que este suele asumir, pero sí busca desentrañar sus implicaciones a la vez que los presupuestos teológicos y sus consecuencias canónicas, desde los que ha sido construido. Resulta obvio que la validez de las conclusiones parciales y de la final dependerá de la que tengan los argumentos que las preceden. Por eso, como es de buen recibo en la actividad teológica, el trabajo persigue la discusión de tales argumentos por parte de otros colegas que conozcan documentos vaticanos de alguna manera similares, sea por su objeto propio, sea por el discurso teológico que los ilustra, así este no figure de manera explícita. Parto de una hipótesis para la que el título del trabajo es alusivo: textos oficiales de la iglesia católica romana, como el aquí examinado, necesitan de coherencia doctrinal y, en consecuencia, de cuidado pastoral con la especificidad de las personas implicadas en ellos.

### **Sumario del rescripto de dispensa del celibato sacerdotal: Congregación para el Clero**

1. El rescripto de dispensa del celibato sacerdotal, concedida por el Sumo Pontífice, que debe ser notificado al solicitante por el Ordinario competente lo antes posible:
  - a) Produce su efecto desde el momento de la notificación.
  - b) Comprende inseparablemente la dispensa del sagrado celibato y la pérdida simultánea del estado clerical. No puede el solicitante separar esos dos elementos, ni aceptar el primer recusando el segundo.
  - c) Si el solicitante es religioso, el rescripto concede también la dispensa de los votos (en cuanto sea necesario).
  - d) El mismo rescripto lleva consigo, en cuanto sea necesaria, la absolución de las censuras.

2. La notificación de la dispensa al solicitante puede hacerse personalmente, por el mismo Ordinario o su delegado o por el notario eclesiástico, o por carta certificada. El Ordinario debe devolver una copia del rescripto debidamente firmado por el solicitante, como prueba de que éste lo ha recibido y acepta sus preceptos.
3. La noticia de la concesión de la dispensa anótese en los libros de bautizados de la parroquia del solicitante.
4. Por lo que se refiere a la celebración del matrimonio canónico, se ha de aplicar lo establecido en el Código de Derecho Canónico. Cuide el Ordinario de que todo se realice prudentemente, sin especial solemnidad exterior.
5. La autoridad eclesiástica a quien corresponde notificar debidamente el rescripto al solicitante, exhórtele encarecidamente a participar en la vida del Pueblo de Dios de modo congruente con su nueva situación, a dar edificación y a mostrarse así como un buen hijo de la Iglesia. Al mismo tiempo, hágale saber cuanto sigue:
  - a) el presbítero dispensado pierde, por el mismo hecho de la dispensa, las dignidades y oficios eclesiásticos; y no queda ligado por más tiempo a las demás obligaciones propias del estado clerical;
  - b) queda excluido del ejercicio del sagrado ministerio, a excepción de lo dispuesto en los cánones 976 y 968 §2, y, por ello, no puede tener la homilía ni puede ejercer un oficio directivo en el ámbito pastoral ni desempeñar el cargo de administrador parroquial;
  - c) no puede desempeñar ningún cargo en los Seminarios e Institutos equiparados. En otros Institutos de estudios de grado superior, dependientes en cualquier modo de la Autoridad eclesiástica, no puede ejercer un cargo directivo;
  - d) en los Institutos de estudios de grado superior, dependientes o no de la Autoridad eclesiástica, no puede enseñar ninguna disciplina propiamente teológica o íntimamente conectada con ella;

- e) en los Institutos de estudios de grado inferior, dependientes de la Autoridad eclesiástica, no puede ejercer cargos de dirección ni enseñar una disciplina propiamente teológica. La misma prohibición afecta al presbítero dispensado en cuanto a la enseñanza de la Religión en Institutos del mismo grado, no dependientes de la Autoridad eclesiástica;
  - f) de suyo, el presbítero dispensado del celibato sacerdotal, y con mayor razón si se ha casado, debe apartarse de los lugares en que su anterior condición es conocida, y no puede desempeñar en ninguna parte el servicio de lector y acólito ni de la distribución de la comunión eucarística.
6. El Ordinario diocesano del domicilio donde mora el solicitante puede, según su prudente juicio y conciencia, después de haber oído a las personas interesadas y de haber ponderado bien las circunstancias, dispensarlo de algunas y aún de todas las cláusulas del rescripto reseñadas en las letras e) y f).
7. Téngase por norma conceder estas dispensas solamente después de transcurrido algún tiempo de la pérdida del estado clerical y por escrito.
8. Finalmente, impóngase al solicitante alguna obra de piedad y caridad.

Pareciera subyacer al tipo de concepción teológica aquí presente la ambigüedad con que la constitución *Lumen gentium* del ya cincuentenario Concilio Vaticano II (1966) absuelve el asunto de la identidad eclesial de sus miembros. El texto conciliar plantea, sin quererlo -al parecer del autor del presente artículo-, una confusión entre los modos de pertenencia a la constitución jerárquica de la iglesia: según los capítulos III y IV, expuestos como "jerarquía" y "laicado", mientras que en el capítulo V se habla de "cualquier estado o condición" (40b) y aún de "múltiples géneros de vida y ocupaciones" (41a) que se especifican en siete, concluyendo que se trata de "condiciones, ocupaciones o circunstancias de (...) vida" (41g)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Se suele hablar de laico de la bipartición cuando se emplea este término en contraste con el ministro ordenado, para indicar simplemente que el laico no forma parte del orden sagrado, y de laico de la tripartición (clérigo, laico, religioso), que es el concepto teológico y jurídicamente más estricto y representativo de la laicidad, y ofrece una condición canónica con contenido propio. Sin embargo, esta diferenciación entre bipartición y tripartición -que no consta de tres, sino de cuatro "estados de vida" si se considera el matrimonial (Concilio Vaticano II, 1966 *Lumen gentium*, 35c)- pareciera más un malabarismo jurídico que fruto de la racionalidad teológica; se da la impresión de que el derecho canónico resulta de alguna manera sometido a una determinada eclesiología, obligado a elaborar distinciones que crean problemas de elemental comprensión al lector.

La afirmación de la constitución jerárquica de la Iglesia está en congruencia con la teología más tradicional; pero de repente, cuando se trata de precisar la identidad del laico, se omite la dinámica jerarquía-laicado, y se atiende a la de sacerdocio ministerial y sacerdocio común. La afirmación presenta dos fallas: primera, se evidencia el sesgo de la Constitución por una línea teológica que privilegia la dimensión sacerdotal del ser cristiano dejando en sordina la profética y la regia, constitutivas las tres de la persona de Cristo Señor, cabeza de la Iglesia, pues de las tres participan todos los bautizados en su nombre. Segunda, muestra la debilidad de la afirmación por cuanto hace prevalecer el primero de los dos “estados”, el ministerial, que para el caso es el episcopal, adquirido por un acto jurídico de asunción, sobre el segundo, el laical de un sacerdocio común, que en consecuencia afecta por igual al estado de los sacerdotes ministeriales; estado que a su vez no se adquiere, sino que se posee en origen. Así las cosas, pareciera que cuanto se busca salvaguardar es la clásica concepción de la plenitud del sacerdocio para el obispo y la de un sacerdocio de segundo orden para el presbítero y el diácono, como continúa proclamando la oración consagradoria en el ritual de la ordenación “sacerdotal”. ¿No sería más sana, por cuanto bíblicamente más coherente, la concepción ministerial del sacramento del orden y, por tanto, de los “estados de vida” clerical y laical? Que evitaría, además, la confusión entre estados de vida y condiciones jurídicas.

Bajo el supuesto de que en el “estado clerical” estén integrados los obispos -pues al fin de cuentas su ordenación los remite a un estado de vida y no sólo a una función- y si la universal vocación de los cristianos a la santidad está vehiculada por su estado de vida (capítulo V) y no por el hecho de ser bautizados, tan auténtico es el suyo como el de los laicos; entiéndase: de todos los laicos, ellas y ellos<sup>5</sup>. Religiosos y religiosas, laicos en ambos casos porque han

<sup>5</sup> Si bien queda claro que no siempre habla el CIC (1983) de algunos asuntos sino que los supone, ya que los obispos “forman igualmente parte del estado clerical”, el hecho de que no se responsabilice de sus asuntos la misma Congregación romana que trabaja con los atinentes a los presbíteros y a los diáconos –¿quizás en una de sus secciones?– pues los tres órdenes hacen parte del mismo estado clerical, deja la sensación de que los obispos constituyeran un cuerpo selecto de la Iglesia que nada tiene que ver con el resto de los consagrados por el mismo sacramento; ¿se trata quizá de una medida solo administrativa? Adicionalmente, nótese que se sigue hablando de “sacerdotes” = presbíteros en las determinaciones canónicas, mientras *Lumen Gentium* (Concilio Vaticano II, 1966), de acuerdo con la vieja tradición neotestamentaria, los llama “presbíteros”.

sido bautizados<sup>6</sup>, pertenecen a la vida de santidad de la iglesia (capítulo V)<sup>7</sup>, y como tales no a su estructura jerárquica (capítulos III y IV); en el caso de los varones que han optado por la vida religiosa, se trata o de clérigos o de laicos, y a las mujeres atañe como posibilidad única la del laicado<sup>8</sup>. Queda pendiente una respuesta suficiente a la pregunta por la identidad eclesiológica de bautizadas y bautizados que no han optado por la vida religiosa, pues la Constitución enfatiza la consagración bautismal casi exclusivamente para quienes sí lo han hecho<sup>9</sup>.

**Dedica el CIC (1983) la parte III del libro II (Del pueblo de Dios) a los “Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica”, de los que legisla en algo más de 160 cánones (573-746); lo hace inmediatamente después de**

<sup>6</sup> Claro está que también hay religiosos, tan solo varones, que son clérigos. Pero el identificado ahora como “estado religioso” fue en sus orígenes netamente laical; aun los monasterios benedictinos empezaron a ordenar presbíteros, en número siempre limitado, para responder a sus necesidades internas; así lo atestigua aun la actual estructura de las congregaciones benedictinas que dependen de una abadía central de vieja data. De ahí que el mismo CIC atribuya al abad, y por extensión al superior mayor en las demás órdenes religiosas, la calidad de “ordinario”.

<sup>7</sup> El texto conciliar da la impresión de acentuar la santidad en el estado religioso, confiando así las tareas terrenales solo a los laicos. La inclusión de los religiosos entre los dicasterios romanos, en la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica e Institutos Seculares –¿otra medida tan solo administrativa que remite los asuntos laicales a un Pontificio Consejo?–, pareciera manifestar que su forma de vida difiere netamente de la del laico, ya que la misión a ellos confiada no es la misma atribuida a éste, al menos según la misma *Lumen Gentium* (Concilio Vaticano II, 1966); sin embargo, el mayor porcentaje de miembros efectivos de los Institutos de Vida Consagrada, de las Sociedades de Vida Apostólica y de los Institutos Seculares pertenecen al estado de vida y/o condición jurídica laical pues son mujeres. Si en Vaticano II, la consagración del mundo es tarea de todos los creyentes porque surge de la condición sacerdotal de Cristo Señor (Concilio Vaticano II, 1966, *Lumen gentium*, 34b), habría que preguntarse si las mujeres miembros de institutos seculares hacen parte del “estado de vida religioso” o más bien del “estado de vida laical”.

<sup>8</sup> “Con el nombre de laicos se designan (...) todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso [cursivas añadidas] aprobado por la iglesia” (Concilio Vaticano II, 1966, *Lumen gentium*, 31). A mi juicio, logra una mayor claridad el CIC (1983) cuando afirma: “Por institución divina, entre los fieles hay en la iglesia ministros sagrados, que en el derecho se denominan también clérigos; los demás se llaman laicos” (canon 207, parágrafo 1). Con todo, hay canonistas que afirman que el CIC solo habla de la pérdida de estados antes adquiridos por ejercicio de actos jurídicos de los fieles; la condición jurídica laical no se adquiere, sino que se posee en origen, y en cualquier caso no depende de un acto jurídico de ascensión, como ocurre con el orden sagrado o la consagración religiosa. Por tanto, ¿la identidad eclesial de un exclérigo, que pareciera retornar al nunca perdido “estado laical”, debe entenderse como simple recuperación de una condición jurídica? El Concilio crea a su vez otra denominación, como si la de laico no resultara suficiente: “cristianos seglares” (Decreto *Apostolicam actuositatem*, 1). Muy a pesar de que la misma *Lumen Gentium* (Concilio Vaticano II, 1966), en el capítulo dedicado a los religiosos, afirma: “Este estado, si se atiende a la constitución divina y jerárquica de la Iglesia, no es intermedio entre el de los clérigos y los laicos [cursivas añadidas]” (43b); y a continuación: “...el estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la iglesia, pertenece, sin embargo, a su vida y santidad” (44d). Un recentísimo documento del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso se inscribe en la misma línea: anuncia en su introducción que lo ofrece como recurso pastoral a “obispos, sacerdotes, religiosos y fieles laicos” (Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 2014, p. 6); es notable que en la rigurosa enumeración se ignore el ministerio diaconal. A la confusión ha colaborado aun la liturgia de la Eucaristía dominical por el continuo énfasis de la “oración universal” –la mal llamada “oración de los fieles”– en una neta diferenciación de clérigos, religiosos y laicos, en ese orden estricto, que en contadas ocasiones incluye a los diáconos.

<sup>9</sup> Es, por lo menos, la impresión causada por el lenguaje reiterativo que utiliza la Constitución en el prolijo apartado, el más largo del capítulo VI, que explica la naturaleza e importancia del estado religioso en la Iglesia (n. 44).

elaborar otros 243 (330- 572) destinados a la parte II que titula “De la constitución jerárquica de la Iglesia”, en la que no figuran por ningún lado los laicos como tales. Hay que reconocer que de ellos se ha ocupado en la brevísima parte I (“De los fieles cristianos”, 204-329), de cuyos 125 cánones les atribuye directamente ocho (De las obligaciones y derechos de los fieles laicos, 224-31) y al final otros tres (Normas especiales de las asociaciones de laicos, 327-29). Una rápida mirada a los títulos y subtítulos del índice general del Código deja la sensación de que los laicos o están presentes en todos sus capítulos y párrafos<sup>10</sup> o en casi ninguno de ellos; quizá porque tras la definición conciliar de laico hay otra ambigüedad: se llama tal a todo bautizado o fiel cristiano, a condición de que no pertenezca ni al clero ni a la vida religiosa; en otras palabras, “*lo es quien no es* [cursivas añadidas]” (Concilio Vaticano II, 1966, *Lumen gentium*, 31) ni clérigo ni consagrado. Mientras la más vieja tradición cristiana ha llamado consagrados a todos los bautizados (Hechos 9, 13.32; Efesios 1, 4.11; Romanos 6, 4; 8, 29-30; 1Corintios 1, 1-2; 8, 6; 10, 16; 1Pedro 1, 15-16; 2, 5; Apocalipsis 5, 10). Pero si dos decenios después el CIC (c.588, 1)<sup>11</sup> sostiene que “el estado de vida consagrada no es ni clerical ni laical”, la posibilidad de un estatuto laical en una orden o congregación religiosa caracterizada como clerical ha dejado de existir desde 1983.

Por demás, del problema de la libertad religiosa no resuelto por Vaticano II parecieran quedar consecuencias relevantes para las medidas que toma la autoridad canónica en el documento que nos ocupa. Si hubo una dimensión de la libertad cristiana de la que no logró dar cuenta la asamblea conciliar, fue justamente de la libertad de los miembros de la iglesia hacia el interior de la misma. La discusión sobre los límites por atribuir a la tolerancia, orquestada por el temor a los brotes de modernismo y a las corrientes ateístas y a la naciente indiferencia religiosa, no permitió decir una palabra contundente acerca de los conflictos internos que tenían ya una larga historia en la comunidad eclesial.

<sup>10</sup> Recuérdese que el Código de Derecho Canónico se divide en partes, éstas a su vez en libros y estos en títulos que suelen comprender varios capítulos y en ocasiones artículos.

<sup>11</sup> A pesar de lo afirmado en el canon 207, parágrafo 1 (véase la precedente nota 7); es en el parágrafo 2 donde empieza a introducirse la trabajosa distinción con los religiosos.

## Un examen del texto<sup>12</sup>

De acuerdo con la insistencia de los encargados de la causa jurídica, el Papa está concediendo una gracia. Admitido que en el fondo toda realidad para un cristiano es una gracia, un regalo del amor de Dios por los hombres (Romanos 4, 16; 5, 21; 1Corintios 15, 10; Efesios 2, 8), poco feliz parece la expresión que a la mayoría de los contemporáneos evoca la muy mediatizada épica de los circos romanos y de los corredores de la muerte de las prisiones modernas. En aquellos, el pulgar del emperador vuelto hacia abajo o hacia arriba, en las otras, la llamada telefónica de última hora de un mandatario decidía sin remisión la muerte o la vida para quien había sido sometido al espectáculo del populacho sediento de sangre y violencia o de los testigos seleccionados a los que todavía hoy incita la exigencia de una justicia vengadora<sup>13</sup>.

Si bien la traducción arriba incluida no se inicia con los dos párrafos introductorios, llaman la atención en ellos dos aspectos:

En primer lugar, el documento declara que la dispensa se está concediendo para "el sagrado celibato y el estado clerical". No es del todo coherente, de acuerdo con la muy vieja teología católica romana, atribuir el calificativo de "sagrado" al celibato y no hacer otro tanto con el estado clerical, que según la misma tradición eclesial implica la recepción de un sacramento: el del orden ministerial. El celibato ministerial corresponde a una respetable norma de antigua data, aunque no fundacional. Heredado de elementos constitutivos del eremitismo, cenobitismo y monaquismo en los primeros siglos cristianos (III a VI), su integración a la vida cotidiana del clero católico romano tuvo un largo itinerario. No faltaron los argumentos de tipo ascético en el transcurso de los más de mil años que supuso su implantación definitiva en la disciplina eclesiástica. Sin embargo, y aunque el gnosticismo que cundió en la iglesia cristiana entre

<sup>12</sup> La paginación del texto latino y el español básicamente coinciden, pues el segundo prescinde de los dos breves párrafos introductorios a los que me refiero al inicio del presente subtítulo.

<sup>13</sup> A propósito de la dispensa del celibato, reza el CIC (1983), canon 291: "la pérdida del estado clerical no lleva consigo la dispensa de la obligación del celibato, que únicamente concede el Romano Pontífice". Quizás esta norma explique el porqué de la "gracia". Pero sorprende que en todos los casos el Papa se reserve la dispensa de una norma canónica, mientras el mismo sacramento del orden —el que, de nuevo según antigua tradición teológica, junto con el bautismo "imprime carácter", vale decir que marca con un sello indeleble al consagrado por él— puede ser dejado en suspenso por una autoridad distinta de la suya durante varios años, aun hasta la muerte del interesado por la sanción.

los siglos II y III sostenía que la única verdadera perfección era la del gnóstico, señal de que la divinidad había escogido a alguien desde su nacimiento para serlo y por eso debía excluir el matrimonio, era normal que los clérigos contrajeran matrimonio. La primera noticia legislativa al respecto corresponde al Concilio Provincial de Elvira (306 d. C.)<sup>14</sup> según el cual (canon 33) todos los clérigos -obispos, sacerdotes y diáconos, obviamente casados-, dedicados al servicio del altar debían abstenerse de sus mujeres y no generar hijos, y quien hubiese actuado en contrario sería excluido del estado clerical. Poco después, el Concilio de Nicea (325 d.C.), este sí ecuménico -si bien convocado por iniciativa del emperador Constantino I- decretará que, una vez ordenado, el sacerdote no podrá casarse. En 384 el romano Siricio, proclamado santo catorce siglos después, ocupará el solio pontificio tras haber abandonado a su esposa<sup>15</sup>; lo habían precedido otros 37 en el cargo, pero será el primero en asumir el nombre de Papa<sup>16</sup> y el primero en recurrir formalmente a su autoridad con el “ordenamos”, “mandamos”, “decretamos” en la administración cotidiana de la iglesia para enfatizar su primado sobre toda ella; en consecuencia, una carta que dirige a un obispo español en 385 determinará que los clérigos debían ser célibes, medida que sancionaría el sínodo romano convocado por el Papa un año más tarde. El II Concilio de Tours (Francia), segundo sínodo de la iglesia cristiana (567), establecerá que todo clérigo sorprendido en la cama con una

<sup>14</sup> *Concilium Eliberritanum*, celebrado en la antigua Hispania; nótese que la iniciativa procede de una iglesia local: la sede pontificia estaba vacante, pues el Papa san Marcelino había sido decapitado por Diocleciano en 304 y solo en 308 asumió el cargo San Marcelo I, muerto a la vez durante su exilio en 309 (Rendina, 2013, pp. 57-59, Caporilli, 1999, p. 16, O'Malley, 2011, p. 39); revisten cierto interés para el contexto las puntualizaciones de O'Malley sobre la identidad cristiana de San Marcelino.

<sup>15</sup> Se trata del mismo Papa que excomulgó en Roma a Joviniano y sus ocho discípulos por haber afirmado -uno de dos motivos- que la virginidad no era más grata a Dios que el matrimonio; San Ambrosio, obispo de Milán, hará otro tanto y lo entregará a su amigo, el emperador Teodosio, para ser flagelado y exiliado. Al contrario de San Siricio, Benedicto IX, también romano, famoso por su vida disoluta y violenta, renunciará en 1045 al papado -era el segundo de los tres períodos en que ocupó la sede pontificia (1032 a 1044, 1045, 1047 a 1048)- para poder contraer matrimonio, una vez autodispensado de la obligación del celibato y vendido su cargo por 1500 libras de oro al arcipreste de San Juan de Letrán, Juan Graciano Pierleoni, futuro Papa Gregorio VI. Y al final del siglo (1088-1099) Urbano II, proclamado beato en 1881 aunque su culto como santo se remonta a cientos de años atrás, quien subrayará la línea autoritaria del fallecido Gregorio VII (1086) excomulgando al Papa Clemente III, a su aliado el emperador del sacro imperio romano-germánico Enrique IV y al rey francés Felipe I, decretará en el sínodo de Melfi (1089) que, si un diácono no se separaba de su mujer, el príncipe gobernante de la región podía tomarla como esclava, por supuesto que tras abandonar a sus hijos (Ranke-Heinemann, 1994, pp. 57.102, Caporilli, 1999, pp. 18.45-46.48, Rendina, 2013, pp. 75-77.145.303.324-327, Knowles y Obolensky, 1977, pp. 169-182, Filoramo & Menozzi, 2001, pp. 319.333.380).

<sup>16</sup> Si hacia el año 310 el obispo de Roma, comparado con el emperador, era apenas un pequeño funcionario, los papas de fines del siglo IV, a partir de San Dámaso (366-384), y sobre todo de San León I Magno (440-461) subrayaron siempre la dignidad de su cargo que les permitía extender su poder a toda la cristiandad (Caporilli, 1999, pp. 18.20, Rendina, 2013, pp. 74.86-91, O'Malley, 2011, pp. 48-57).

mujer sería reducido al estado laical... y excomulgado durante un año<sup>17</sup>. Solo en 1139, los 500 obispos participantes en el II Lateranense confirmaron (canon 6) el decreto sobre la obligación del celibato clerical, introducida por el I de Letrán (canon 7) desde 1123: según ambos concilios ecuménicos, en adelante el matrimonio de obispos, presbíteros y diáconos sería considerado inválido<sup>18</sup>. Reaccionaban así los papas sucesores de Gregorio VII –para el caso Calixto II (1119-1124) e Inocencio II (1130-1143)- contra las noticias que iban conociéndose acerca de las irregularidades entre los siglos VII, VIII y IX<sup>19</sup>:

En (...) la Cristiandad medieval, la sociedad es ante todo el teatro de una lucha entre la unidad y la diversidad... de un duelo entre el bien y el mal. De hecho durante mucho tiempo el sistema totalitario de la sociedad medieval identificará el bien con la unidad

<sup>17</sup> La misma asamblea legislará que no podían dormir dos frailes en la misma cama.

<sup>18</sup> El canon 7 del II Lateranense prohibía a los fieles la participación en las funciones litúrgicas de los clérigos que vivían con una esposa o una concubina: “para que con ello la pureza tan grata a Dios se extienda a todas las personas de la Iglesia y a los grados diversos de consagración”, los matrimonios válidos se declaraban nulos y los esposos debían separarse; años antes su presidente, el Papa Inocencio II, había sostenido en el sínodo de Clermont (1130) que iba “contra toda su dignidad (de los sacerdotes) yacer en el lecho matrimonial y vivir en la impureza”. Ya Benedicto IX (1012-1024), en el sínodo de Pavía (1022) –convocado junto al emperador Enrique II- impondrá penitencias drásticas a los clérigos que se unían en matrimonio con sus concubinas. Y León IX, recibido “casi con júbilo” por los romanos, en el sínodo de Maguncia (1049) –de nuevo en compañía de Enrique- denunciará como abuso el matrimonio del clero; en otro tenido en Roma acordaría que las mujeres de los presbíteros debían pasar a servir como esclavas en el palacio del Laterano (O’Malley, 2011, pp. 102-103). Que la discusión acerca del celibato obligatorio haya contribuido a la escisión de la iglesia cristiana –para evitar el alejamiento de las esposas, la ortodoxia oriental lo reserva solo para los obispos, que deben ser monjes- se remonta a los tiempos del II sínodo Trulano en Bizancio (691-692), según cuya legislación quien rompiera el previo matrimonio de un clérigo en vista de la ordenación de éste debía ser depuesto, y el presbítero excomulgado si abandonaba a su esposa; siglos más tarde el cardenal Umberto, legado papal para afrontar el cisma en 1054, anatematizará a la iglesia de Oriente por su aceptación del matrimonio de los clérigos, “un invento de Satanás” (Ranke-Heinemann, 1994, pp. 99-102).

<sup>19</sup> Era el resultado de la lucha de Gregorio VII que consideraba el matrimonio de los clérigos *crimen fornicationis* (crimen de fornicación), si bien parece que hacia finales del primer milenio más de la mitad de los sacerdotes eran casados. Predecesor suyo, San Gregorio Magno, monje benedictino, Papa entre 590 y 604, decidirá que el presbítero, desde el día de la ordenación, debía mirar a su esposa como a una hermana y huir de ella como de un enemigo. Antecesor, no en la sede pontificia pero sí en la misma causa, había sido san Bonifacio, el apóstol de los alamanes, que a mediados del siglo VIII persiguió a los clérigos “lujuriosos” haciéndolos azotar en público hasta tres veces y encarcelar durante dos años. Inmediato y malogrado sucesor de Gregorio VII, el antipapa Clemente III, excomulgado en 1076 cuando se intentó elegirlo pontífice con el fin de deponer al legítimo, durante el sínodo romano de 1089 insistirá en las medidas de Hildebrando sobre el celibato, que a su vez había puesto en entredicho desde 1078 la carta de san Ulrico de Augsburgo en la que éste se declaraba a favor del matrimonio clerical. Respalda el obispo san Anselmo de Canterbury la legislación del sínodo de Londres (1108) de que las mujeres de los presbíteros pasaban a ser desde ese momento propiedad episcopal. Larga es la lista de sínodos que desde mediados del siglo XIII y hasta fines del siglo XIV tronaron contra el que llamaban concubinato de los sacerdotes; por ejemplo, el de Múnster (1280) prohibirá a los presbíteros asistir a la boda de sus hijos y aun a sus funerales. Como no faltaron los obispos locales que recurrieron a la autoridad civil y, con el correr del tiempo, a la temida Inquisición para imponer las normas papales, tampoco los obispos disidentes ni las furiosas protestas de los pobladores de algunas diócesis y aun de los mismos clérigos (Ranke-Heinemann, 1994, pp. 98.101-105; Rendina, 2013, pp. 316-325).

y el mal con la diversidad. En los detalles cotidianos, se instaurará una dialéctica entre la teoría y la práctica, y la afirmación de la unidad llegará con frecuencia a pactar con una inevitable tolerancia (Le Goff, 2013, p. 300)<sup>20</sup>.

Corresponderá al accidentado Concilio ecuménico de Trento (1545-1563), tras subrayar que el celibato y la virginidad son superiores al matrimonio como respuesta a la tesis de los líderes de la Reforma en contrario, renovar la obligación del celibato clerical, y organizar la estructura eclesiástica de tal manera que favoreciera el cumplimiento de la ley, mantenida hasta hoy (sesión XXIV, canon 10)<sup>21</sup>. La historia ha conservado la memoria de siete papas casados (último de ellos Félix V, 1439-1449); de once que fueron hijos de clérigos, cuatro con progenitores papas, entre ellos San Hormisdas, muerto en 523, padre a su vez del futuro Papa San Silverio (el último sería Juan XV, 989-996)<sup>22</sup>; y de seis que, después de la legislación de los concilios I y II de Letrán, engendra-

<sup>20</sup> La traducción es del autor del presente artículo. En “la hora más oscura” del papado (O’Malley, 2011, p. 95), Marozia, matriarca de la familia noble de los condes de Túscolo, una de las facciones que luchaba por el dominio de Roma y de su obispo, fue acusada de ser la amante del Papa Sergio III (904-911) desde la edad de quince años, con quien habría engendrado al futuro Papa Juan XI (931-935); los historiadores han demostrado que en realidad Juan era su hijo, atribuido al duque de Espoleto, Alberico I, esposo de Marozia (Rendina, 2013, p. 261).

<sup>21</sup> Realizada el 11 de noviembre de 1563. Hasta ese año, a condición de que hubieran contraído matrimonio en secreto antes de su ordenación, existían presbíteros válidamente casados; un enviado alemán al Concilio habrá sostenido que “entre cien sacerdotes”, no había encontrado “más que tres o cuatro que no vivieran en público concubinato o que no hubieran contraído matrimonio oculta o abiertamente” (Ranke-Heinemann, 1994, p. 105). Da cuenta en detalle la autora citada (pp. 106-108) de las múltiples irregularidades que siguieron a las determinaciones tridentinas, motivadas en parte por las dificultades económicas que crecieron con desmesura entre los clérigos por el influjo de la reforma protestante, y del siglo de las luces más tarde, sobre reyes y príncipes que poco a poco dejaron de proteger a la iglesia que había sido considerada en Occidente y en el nuevo mundo la única digna de crédito. No parece afortunado el Concilio Vaticano II, en su decreto sobre la formación sacerdotal, cuando ordena que los seminaristas “conozcan debidamente (...) las obligaciones y la dignidad del matrimonio cristiano, que simboliza el amor entre Cristo y la Iglesia; *pero comprendan la excelencia mayor de la virginidad consagrada a Cristo* [cursivas añadidas]” (Decreto *Optatam totius*, 10b); cita el documento la encíclica *Sacra virginitas* de Pio XII (25 de marzo de 1954), aunque no la decisión tridentina a la que se remonta el Papa: “Si alguno dice que no es mejor y más santo permanecer en la virginidad y en el celibato que casarse, sea anatema”; de nuevo, una forma de vida se contraponen a otra, solo que una de ellas, la de los cónyuges cristianos, corresponde a un sacramento y no así la otra. Es por demás curioso que el decreto homólogo, el muy discutido *Presbyterorum ordinis* que el Concilio del siglo XX emite “para que su ministerio (el de los presbíteros) se sostenga con mayor eficacia y se provea mejor a su vida” haya sido aprobado mes y medio después (7 de diciembre de 1965) del *Optatam totius* (28 de octubre) en el que la asamblea “proclama la trascendental importancia que tiene la formación sacerdotal y expone algunos de sus principios fundamentales”: la lógica diría que esos fundamentos doctrinales deberían preceder a las determinaciones disciplinares que se derivan de ellos, y no al contrario.

<sup>22</sup> Fue el III Concilio de Letrán el que legisló que un obispo solo podía ser elegido si no era hijo ilegítimo (Caporilli, 1999, p. 99).

ron hijos ilegítimos (último de los seis Gregorio XIII, 1572-1585)<sup>23</sup>. Se reconoce hoy al celibato clerical una función pastoral, ya que el ejercicio del ministerio diaconal, presbiteral o episcopal requiere de una gran movilidad y una mayor disponibilidad, dimensión que al interior de los grupos de clérigos que asumen la -así llamada- vida consagrada implica, además, la inserción cotidiana en su comunidad específica. Pero es innegable que una revisión histórica del asunto deja en claro que se implementó para el clero diocesano, tras los abusos del nepotismo, la simonía y otros similares a los que nos hemos referido sumariamente más atrás. Mientras el sacramento del orden hunde sus raíces en uno de los dos elementos constitutivos de la fe cristiana, la revelación bíblica y la antiquísima tradición eclesial; así lo han entendido las comunidades del Oriente ortodoxo que, escindidas de la católica romana en el siglo XI, vivieron las peripecias de la historia del celibato, fueron además regidas durante cientos de años por la misma legislación conciliar, sinodal y pontificia, y sin embargo, retornaron a la disciplina primigenia respecto a él.

La muy laudable legislación de Vaticano II, que quiso privilegiar desde el inicio la orientación pastoral de sus discusiones y decisiones, ha sido debatida sin embargo, respecto al texto de una de sus declaraciones, la *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, marco obligado de la doctrina conciliar sobre el ministerio ordenado en la medida que éste surge de una opción libre. El documento parece dar razón de una mirada preferencial de la iglesia católica roma-

<sup>23</sup> "Aparece evidente que en el Concilio (Vaticano II), por parte de los padres (los reunidos en la asamblea), nunca tomó cuerpo una verdadera y significativa tendencia a un cambio en la legislación vigente de la Iglesia latina sobre el celibato sacerdotal; por el contrario, hubo una *gran debate (...) sobre la formulación y presentación de la doctrina relativa* [cursivas añadidas] al celibato sacerdotal" (Versaldi, 1989, p. 886). El autor ha hecho memoria, unos párrafos atrás, de que tres días antes (11 de octubre de 1965) del inicio de la discusión sobre el esquema del decreto *Presbyterorum ordinis* (14 de octubre) intervino Pablo VI declarando "que no era oportuna una discusión pública del celibato sacerdotal" (Versaldi, 1989, p. 886). Enumera luego: las intervenciones del magisterio eclesial católico romano, previas al nuevo CIC, que reiteran la norma: encíclica *Sacerdotalis coelibatus* del mismo Pablo VI (24 de junio de 1967); *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* de la Congregación para la educación católica (6 de enero de 1970), a petición del Sínodo episcopal de 1967; y de la misma Congregación, en respuesta a la invitación de la encíclica nombrada, *Orientamenti per la formazione al celibato sacerdotale*; y *Sacerdocio ministerial*, un documento del Sínodo ordinario de 1971 (30 de noviembre) (Versaldi, 1989, pp. 888-889). Para tener en cuenta, aunque no sea vinculante frente a la actual doctrina: quien desde 2005 sería Benedicto XVI, Joseph Ratzinger, por entonces profesor de Teología en la Universidad de Ratisbona, situada en la Baviera alemana, firmó en 1970 un llamamiento que exhortaba al clero a revisar la norma del celibato; el dato corresponde a un número de 2011 del diario *Süddeutsche Zeitung*, el periódico de mayor circulación en el sur de Alemania (Romano, 2012, p. 132). Pero en 1988 lamentaba Uta Ranke-Heinemann (1994, p. 109), la teóloga alemana que había migrado del luteranismo a la iglesia católica romana, la versión que la Conferencia episcopal alemana daría de la tradicional carta a los sacerdotes que Juan Pablo II les dirigió en su primer jueves santo, el de 1979: "Aquellos que piden una "laicización" de la vida sacerdotal (...) nos dejarían en la estacada (...) dejaríamos de ser interesantes y populares"; en realidad la traducción oficial reza: "Los que piden la laicización de la vida sacerdotal y aplauden sus diversas manifestaciones, nos abandonarán sin duda cuando sucumbamos a la tentación. Entonces dejaremos de ser necesarios y populares" (Juan Pablo II, 1979, n.7).

na hacia el exterior de sí misma, para ejercitar su derecho a predicar el evangelio y celebrar la fe de quienes son sus miembros y de los posibles adherentes a ella, más que hacia adentro de las propias estructuras y, en consecuencia, a la actuación de la libertad cristiana en su interior:

La libertad religiosa no debería entenderse (...) exclusivamente como una inmunidad a la coerción, sino incluso más esencialmente como una habilidad para ordenar nuestras propias decisiones de acuerdo con la verdad (Grillo, 2013, p. 22).

Más todavía:

Libertad no como derecho, ni como deber, sino como don, como gracia. La libertad es el don de una libertad/autoridad divina: es gracia... soy libre solo gracias a Dios y al prójimo. Esta experiencia de la libertad como don es el factor que puede tener lejanas la fe judía y la cristiana tanto del indiferentismo como del fundamentalismo (Grillo, 2013, p. 22)<sup>24</sup>.

En segundo lugar, el Papa es llamado “santísimo señor”. Que los usos de la cortesía romana conserven todavía el título de “Santo Padre” para el pontífice bien puede aceptarse, aunque habrá que dejar consignada de una vez por todas la radical diferencia entre el Padre de Cristo Señor, de cuyos labios según el evangelio de Juan (17, 11) brota la expresión “Padre santo”, y cualquiera de los obispos de Roma que, por serlo, reciben el nombre de papa. Pero sí parece una exageración retórica llamarlo “santísimo”, atributo que los católicos romanos aprendimos desde niños a reservar para un solo sacramento, el de la Eucaristía, y para nombrar la Trinidad Divina. Según parece, el adjetivo empezó a hacer parte del protocolo pontificio desde los tiempos de san Gregorio VII, uno de los campeones medievales de la autoridad papal<sup>25</sup>. Por demás, ninguno de los santos hasta hoy canonizados –siempre tras su muerte– ha recibido ese calificativo, con excepción de Nuestra Señora, la madre de Cristo Señor.

<sup>24</sup> La traducción es del autor del presente artículo.

<sup>25</sup> Varios de los axiomas del *Dictatus papae* de 1075, de autoría de Gregorio, lo fundamentan: “Sólo al Papa todos los príncipes deben besarle los pies”, “el Papa no puede ser juzgado por alguien”, “el pontífice romano está santificado, sin duda, en virtud de los méritos de San Pedro” (O’Malley, 2011, p. 115). Añade el autor al final del recuento de su pontificado que “ningún Papa fue más odiado después de su muerte que Gregorio VII” (p. 123). Las traducciones son del autor del presente artículo.

Según el párrafo 4 del rescripto, primera de las que en adelante la autoridad de la Congregación anuncia que proceden del Papa mismo como *rationes* (para nuestro caso, determinaciones o normas), el Ordinario –por lo general el obispo diocesano- debe cuidar de que el matrimonio canónico del que ha sido dispensado del celibato “se realice prudentemente, sin especial solemnidad exterior”. La unión nupcial de dos bautizados resulta así opacada, remitida al ostracismo por un sacramento homólogo, el del orden ministerial. Quien oyese leer el documento concluirá que tiene mayor valor un sacramento, el del orden, que el del matrimonio, aunque ambos sean medio de la acción divina según la fe cristiana y por eso de salvación, de integración en el amor de Dios por los hombres<sup>26</sup>. Por añadidura, es probable que en ese oyente resida la mentalidad actual de muchos jóvenes y gentes de edad mayor, unos y otros bautizados, que rechazan el compromiso matrimonial; otros, no creyentes o miembros de una distinta confesión religiosa que tropiezan con la vida incoherente de numerosos cónyuges católico-romanos, se interrogarán ante el hecho de que un acto tan significativo no pueda ser celebrado con la solemnidad que cualquiera desearía. Admitido que resulta necesario prevenir las extravagancias de algunos expresbíteros o exdiáconos en sus respectivos matrimonios o publicitadas uniones libres, no es forzoso que todo exclérigo intente montar un espectáculo mediático al desposarse sacramentalmente<sup>27</sup>.

Llegamos así al párrafo 5, el más complejo por su contenido, que comprende seis apartados. Se inicia con la “exhortación” –podría ser más bien un acto de memoria fraternal- de quien notifica la decisión a que el peticionario “se muestre como buen hijo de la Iglesia participando en la vida del Pueblo de Dios de manera coherente con su nueva situación, dando edificación”. Resuena la voz bíblica de las cartas paulinas que convocan a la coherencia cristiana asumi-

<sup>26</sup> Es doctrina oficial de la Iglesia católica romana en su Concilio Vaticano II: “El Creador del mundo estableció la sociedad conyugal (...) con su gracia la convirtió en sacramento grande en Cristo y en la iglesia” (Decreto *Apostolicam actuositatem*, 11a); “el Salvador de los hombres y esposo de la iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del matrimonio” (Concilio Vaticano II Constitución pastoral, 1966, *Gaudium et spes*, 48b); “la familia cristiana, que es imagen y participación de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia, manifestará a todos la presencia viva del Salvador” (Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 48d); “los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio... se ayudan mutuamente a santificarse” (Concilio Vaticano II, 1966 *Lumen gentium*, 11b).

<sup>27</sup> Dado que el rescripto pertenece al ámbito de la Congregación del Clero, no me resulta posible conocer las medidas que toma la Congregación de los Obispos cuando el Papa concede la dispensa del celibato al obispo que la solicita. Lo cierto es que las parafernalias en la celebración de su propio matrimonio han sido obra, por cierto en pocos casos en los diversos continentes, también de obispos retirados del ministerio por propia voluntad o por decisión eclesial.

da en los compromisos de su bautismo, si bien el “dar edificación” –de factura modernizante pues se remonta a la espiritualidad conventual de los siglos XVII y XVIII- lo cambiaría gustoso el Apóstol por “edificar” la comunidad, el cuerpo de la iglesia (Efesios 2, 20). Pero nunca llamaría éste a un cristiano “hijo de la iglesia”, pues su fe en Cristo Señor lo obligaba a reconocerse miembro de su cuerpo, que es la iglesia, y como “hijo –de Dios Padre- en el Hijo”; la expresión “madre iglesia”, en cualquier caso, resulta muy posterior a la tradición bíblica y a la de la mayoría de los teólogos de los primeros siglos cristianos<sup>28</sup>.

A continuación se enumeran una serie de prohibiciones (tanto el “no poder” como el “deber” miran a interdicciones) para quien ha recibido la dispensa, todas ellas consecuencia de su “exclusión del sagrado ministerio”, así llamado por primera vez en el texto (apartado *b*). No puede encargarse de la homilía en una celebración litúrgica, “ni ejercer un oficio directivo en el ámbito pastoral ni desempeñarse como administrador parroquial”. Si bien los laicos, ellas y ellos, son aceptados aun incidentalmente para cualquiera de las tres funciones nombradas, el nuevo laico no estará facultado de igual manera.

En la misma tónica, los apartados *c*, *d* y *e* prohíben al nuevo laico desempeñarse en un cargo directivo o docente de teología o “religión” tanto en los “institutos de grado superior” como en los de “grado inferior”, sean ellos dependientes o no de la autoridad eclesiástica. Cualquier observador cristiano consideraría una pérdida para la misión evangelizadora de la iglesia el prescindir de alguien que ha tenido justamente una formación esmerada en la dimensión teológica, misión a la que se ha comprometido por la unción confirmatoria el eventual docente e investigador. Algo similar podría decirse respecto a la

<sup>28</sup> “Así (...) puede desarrollarse entre los cristianos un verdadero *espíritu filial con respecto a la Iglesia*. Es el desarrollo normal de la gracia bautismal, que nos engendró en el seno de la Iglesia y nos hizo miembros del Cuerpo de Cristo. En su solicitud materna, la Iglesia nos concede la misericordia de Dios que va más allá del simple perdón de nuestros pecados y actúa especialmente en el sacramento de la Reconciliación. Como madre previsora, nos prodiga también en su liturgia, día tras día, el alimento de la Palabra y de la Eucaristía del Señor” (Juan Pablo II, 2001, n. 2040). La idea, que merece todo respeto, corresponde a una teología más eclesiocéntrica que trinitaria: “la gracia bautismal” no es otra cosa que el don del Espíritu, esa persona de la Trinidad casi que desconocida por la mayoría de los católicos romanos, justamente quien nos engendra en el seno de la Trinidad para la Iglesia; pero no exactamente en compañía de esta, así la imagen sponsalicia y la materna, de alguna manera derivada de ella, tengan un sonido familiar para el creyente, y su teología haya sido la preferida por las iglesias cristianas de Occidente. De hecho, solo la carta de Pablo a los Efesios, que pertenece sí al *corpus paulinum*, pero no parece ser de autoría del Apóstol, plantea la relación de Cristo Señor con la Iglesia en términos nupciales, sin referencia alguna a que un discípulo suyo, un cristiano, pueda constituirse en hijo.

urgencia del mandato ecuménico<sup>29</sup>. Y, sea o no cristiano, el espectador de tal estado de cosas no logrará entender el porqué la autoridad eclesiástica busca intervenir de soslayo en los ámbitos de la educación estatal, primaria, media y superior, en contra de la reconocida y subrayada independencia de los poderes civiles que tanto ha reclamado para sí la misma iglesia católica romana; el Concilio Vaticano II con la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa y la persistente presencia de personal diplomático del Estado Vaticano en la mayor parte de los países del mundo, la han avalado de tiempo atrás.

El apartado *f* plantea al nuevo laico una situación a primera vista desconcertante. Deberá "apartarse de los lugares en que su anterior situación es conocida", norma que en ocasiones le exigirá ausentarse de países en los que ha ejercido el ministerio, y eventualmente aun de continentes, pues no todos los presbíteros y diáconos han residido exclusivamente en los márgenes de una sola diócesis. Por cierto, y si bien no califica el CIC (1983) de acto execrable ni de crimen el hecho del abandono del celibato, en las circunstancias que vive hoy la iglesia católica romana por las crecientes denuncias de pederastia contra los miembros del clero, valdría la pena confrontar las medidas que se han ido tomando a ese respecto y la determinación de la Congregación en cuanto a la residencia del nuevo laico. De lo contrario, los delitos sexuales de los clérigos y la renuncia al celibato eclesiástico tendrán igual valor para la opinión pública<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Al respecto, Vaticano II abrió su decreto sobre el ecumenismo lamentando la división de los cristianos porque "contradice abiertamente la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y daña a la causa santísima de la predicación del evangelio a todos los hombres" (Decreto *Unitatis redintegratio*, 1). Y el documento del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso sobre el diálogo en la verdad y la caridad, emitido el 19 de mayo de 2014, decididamente pastoral en su enfoque, dedica 31 de 85 párrafos, el entero capítulo III, a seis campos específicos de las relaciones interreligiosas, que comienzan por "la defensa de la dignidad humana y la promoción del ejercicio de los derechos humanos" (n.56-67) (Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 2014, n.55-85); una tarea que Vaticano II confía de manera particular a los laicos.

<sup>30</sup> ¿No es significativo que la posibilidad de la dispensa de dichas limitaciones cubra solo algunas de las tareas que han estado reservadas a los laicos? Insisto en el ostracismo, tanto más contrastante cuanto que el proselitismo de los nuevos y aun tradicionales grupos religiosos –los que la iglesia católica romana cataloga entre las sectas– va en aumento mientras no está prevista en el documento una dispensa para el ejercicio del magisterio teológico, de la administración diocesana o parroquial, de un ministerio laical. Hablan por sí solas las estadísticas acerca de la drástica reducción del número de candidatos al ministerio eclesial ordenado en casi todos los continentes. Afirma Cantoni (1994): "El sacerdote del Nuevo Testamento no es un hombre que desempeña un servicio–del que podría de alguna manera apartarse–, sino una entera persona que se hace servicio. Está totalmente atrapado por el servicio. Por eso nunca deja de ser sacerdote, ni siquiera cuando debe dejar de hacer de sacerdote. Además, una concepción funcionalista del sacerdocio termina instaurando una relación contractual con Cristo. Mientras la relación es total y totalizante". En otras palabras, su persona significa servicio para y desde la comunidad eclesial: ¿conserva su validez la aseveración para el exclérigo que -continúe o no siendo célibe por decisión propia- ha dejado de "hacer de sacerdote"?

Concluye el mismo apartado reiterando que el nuevo laico “no puede desempeñar en ninguna parte la posibilidad del servicio de lector y acólito ni de la distribución de la comunión eucarística”. En este caso, la situación geográfica ha dejado de ser significativa, pues la prohibición se extiende a dondequiera que esté ubicada la iglesia católica romana. Toda posibilidad de ejercicio de un ministerio laical, para el que suele existir una breve formación del candidato y en todo caso menos intensa que la que ha tenido el antiguo clérigo, le ha sido negada. A la autoridad de la que emana el documento tiene sin cuidado el potencial beneficio de la comunidad creyente, pues el documento no hace referencia alguna a una eventual y efectiva situación de incoherencia del nuevo laico en su vida cristiana que pusiera en cuestión su testimonio de fe<sup>31</sup>.

Plantean cierta remisión de las sanciones –que no otra cosa parecen ser las determinaciones de la autoridad firmante del rescripto– los dos párrafos sucesivos 6 y 7: el Ordinario del lugar de residencia del antiguo clérigo podrá, “según su prudente juicio y conciencia”, dispensar de lo tocante al lugar de residencia, de la colaboración en un ministerio laical, y de la enseñanza de la religión o la asunción de un cargo directivo “en los institutos de grado inferior, dependientes o no de la autoridad eclesiástica”. Es la única situación en la que se hace referencia al eventual testimonio de la comunidad cristiana de la que hace parte concreta el antiguo clérigo, si bien consultada por la eventual y autónoma voluntad del obispo diocesano. Extraña que se abra la puerta a la enseñanza religiosa de los menores de edad, muchos de los cuales resultan siendo más receptores que actores de la misma, pero se cierre al aprendizaje de jóvenes y adultos que por lo general se muestran dispuestos a la libre discusión.

En conclusión, se tiene la impresión de que el nuevo laico es condenado a una especie de *damnatio memoriae*<sup>32</sup>, mientras se ve obligado a afrontar las consecuencias familiares, sociales, laborales y aun políticas de su reciente opción de vida. Tiempo hubo en las congregaciones religiosas y seminarios dioce-

<sup>31</sup> Aunque no incluida en la traducción castellana del texto latino, sí cuida la Congregación de que la autoridad eclesiástica competente la informe sobre la sorpresa o estupor de los fieles (*admiratio fidelium*) que hayan conocido el caso de la dispensa (párrafo 9).

<sup>32</sup> La ley romana preveía ese castigo para los emperadores que habían ejercido su cargo indignamente, los que en algún momento habían conspirado contra la autoridad legítima, arrastrando a muchos al destierro o a la miseria y aun a la muerte. La norma se convirtió, empero, en arma política para amigos y enemigos del pretendiente al trono o del soberano en ejercicio (César o Augusto), pues no fue proferida contra todos los que debieron haberla sufrido.

sanos en que el solo pensamiento de un religioso o clérigo de cambiar el estado que había elegido libremente era considerado una deslealtad, más frente a la iglesia que ante sí mismo, y los frescos y lienzos presentes en los muros de las residencias de unos y otros recordaban, con mucha frecuencia, la figura del Judas que en la cena última de Jesús con sus discípulos fraguaba su traición o la consumaba en el huerto de Getsemaní. Más allá de cualquier imagen subconsciente, en la práctica se niega al nuevo ingresado en la asamblea de los fieles laicos la posibilidad de colaborar profesionalmente en su crecimiento personal, en el de su comunidad diocesana y en general del pueblo o nación a los que pertenece, de manera que la formación religiosa y teológica que lo ha beneficiado de muy poco le servirá, ya que no puede ponerla lícitamente al servicio de los otros, ni siquiera de su familia de hecho y de la eventual que en el futuro quiera configurar. Parece resonar todavía en el fondo la poco venturosa "reducción al estado laical" con que el CIC precedente, que gobernó a la iglesia católica romana durante 65 años (1918 a 1983), llamó a la dispensa del celibato ministerial.

Última determinación: "impóngase al solicitante alguna obra de piedad y caridad" (párrafo 8). El conjunto de sanciones finaliza precisando que la solicitud del reciente clérigo merece, de alguna manera, una penitencia. ¿Un absurdo? En la iglesia católica romana esta medida se legisla de ordinario para quien ha cometido un delito o, al menos, un pecado oculto cuando éste es reconocido en el sacramento de la penitencia. Uno se pregunta si igual norma existe para el obispo que hace una demanda similar a la del diácono o del presbítero en cuestión y para quienes solicitan la declaración de nulidad de su matrimonio, pues al fin de cuentas el primero y los segundos han dejado atrás un estado de vida avalado por un sacramento. Tanto el estado de vida célibe como el matrimonial son obligaciones libremente asumidas ante la iglesia, por lo tanto, no es comprensible por qué no hay semejanza en el tratamiento de un derecho que se le brinda al fiel cristiano que ha optado por el celibato cuando busca obtener la dispensa del mismo y la atribución positiva a otro fiel del derecho a la nulidad de su matrimonio. Por lo tanto, se dice aquí que el párrafo 8 habla de una "penitencia" porque esta palabra se origina en el uso del verbo que preside la frase: una "imposición" –el lenguaje resulta ser administrativo–, es facultativa de una autoridad que tiene poder sobre la persona implicada en la gestión;

por eso adquiere el sabor de una “penitencia”, por demás muy utilizada en la administración de justicia en la Iglesia: entre otros hechos, hace parte de la ordinaria administración del sacramento de la reconciliación, que la tradición católica romana insiste en continuar llamando “de la penitencia” (y la luterana “de la confesión”).

### Ausencias en el documento

Lo primero que se echa de menos es la garantía, o al menos la promesa, de una ayuda espiritual para el nuevo laico, a diferencia de los viejos maestros espirituales, anteriores a la conformación de los grupos monásticos, que prolongaban de alguna forma su labor de acompañantes de la vida en el Espíritu de quienes renunciaban a su ayuda por cualquier motivo: lo importante era la solidaridad hacia el que con ellos había compartido durante largo o breve tiempo su camino de fe. Por añadidura, ¿qué colaboración en ese itinerario hallará el clérigo que en el momento de su separación del ministerio esté pasando por una crisis de fe?

Era de esperarse que a la exhortación “a dar edificación y a mostrarse (...) como buen hijo de la iglesia” (párrafo 5) sucediera alguna referencia a la vocación laical, bellamente ilustrada por el Concilio Vaticano II medio siglo atrás, que sin embargo no merece mayor atención. Excepción hecha del solicitante que acusa rasgos de rechazo de su compromiso bautismal, de quien abandona la comunidad católica romana para afiliarse a otra iglesia o de una confesada indiferencia religiosa, el nuevo laico está obligado a hacer realidad su compromiso en la construcción de un mundo de justicia y de paz, y justamente desde el ejercicio de su profesión y su inserción familiar. Y si en algún momento necesita de apoyo es precisamente entonces. Si a dos laicos jóvenes resultan difíciles los primeros años de vida matrimonial, más lo serán para una persona, siempre varón, que desee casarse pero ha vivido en comunidad de varones célibes. Eventualmente los inconvenientes serán mayores en la medida que se haya prolongado el tiempo de esa convivencia. De nuevo, no hay garantía de una cooperación para las contrariedades y aun conflictos que le planteará la vida conyugal y familiar.

En definitiva, poca o ninguna noción de un cuerpo que necesita de todos sus miembros, "los que parecen más débiles, los que menos estimamos, los que consideramos menos presentables (...) los más presentables" (1 Corintios 12, 22-24) revela el documento. La Iglesia de santos y pecadores que el obispo Agustín de Hipona tenía tan en sus entrañas –y bien sabía él de lo uno y de lo otro– resulta, sobre todo, la gran ausente en el rescripto.

Finalmente, hay que señalar que las leyes en la iglesia católica romana, como para infortunio de muchos sucede en los demás colectivos humanos, parecen aplicarse... *ad personam* (según la persona). Son del conocimiento público los casos de más de un exclérigo que, de hecho, ocupa cargos de responsabilidad y aun de docencia teológica o de disciplinas "íntimamente conectadas con la teología" –cosa que prohíbe el documento (párrafo 5, apartado *d*)<sup>33</sup>– en universidades que dependen de la autoridad eclesiástica, aun las incluidas entre las pontificias; en número mayor están quienes hacen otro tanto en instituciones de educación superior y en escuelas no dependientes de dicha autoridad; muchos otros se desempeñan como docentes de religión o ministros de la palabra y de la eucaristía en escuelas parroquiales y en iglesias diocesanas; y no falta el que ha sido designado para una función pastoral. En cualquier caso, no conoce la opinión pública las eventuales protestas de las autoridades eclesiásticas que velan por el cumplimiento de dichas normas. Ciertamente es que el texto de la Congregación del Clero permite al obispo de la jurisdicción en que reside el nuevo laico dispensarlo de la limitación tocante a estas últimas funciones (párrafo 5, apartados *e* y *f*); pero tan solo de ellas, nunca de las precedentes (párrafo 5, apartados *b*, *c* y *d*). Quizá la opinión de un conocido teólogo, José María Castillo (2005, pp. 71-72), ayude a desentrañar la visión de la fe cristiana que se atisba en cuanto hemos examinado hasta el momento:

En la historia de la eclesiología se ha desarrollado una teología del poder que alcanzó su expresión más desproporcionada, a partir del siglo XII, en la teoría de la "plenitudo potestatis". Desde entonces, hasta el reciente Código de Derecho Canónico, en el

<sup>33</sup> Adicionalmente, valdría la pena la discusión sobre cuáles sean esas disciplinas, sobre todo cuando las ciencias reclaman no solo la interdisciplinariedad, sino también su transdisciplinariedad; a menos que la teología esté de acuerdo con renunciar a un estatuto científico propio.

que se le atribuye al romano pontífice una potestad que es “suprema, plena, inmediata y universal” (canon 331), el poder eclesiástico ha sido, y sigue siendo, el tema central que constituye la estructura del sistema organizativo de la Iglesia<sup>34</sup>.

## Para una prospectiva

“El celibato es un regalo, no una necesidad teológica”. Así se expresaba el entonces arzobispo de Friburgo, Robert Zollitsch, doctor en Teología, quien renunció a su diócesis en 2013 a los 75 años reglamentarios, al asumir el cargo de Presidente de la Conferencia Episcopal de Alemania (2008-2013); lo entrevistaba *Der Spiegel*, la revista semanal de mayor circulación en Europa y en el mismo país (Romano, S. & Romano, B., 2012, p. 133). La constitución dogmática sobre la Iglesia de Vaticano II incluye el celibato entre “los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio”, entre los que “destaca el precioso don de la divina gracia, concedido a algunos por el Padre –los obispos citan a Mateo 19,11- para que se consagren a solo Dios con un corazón que en la virginidad o en el celibato se mantiene más fácilmente indiviso” y terminan con la referencia a 1Corintios 7, 32-34 (Concilio Vaticano II, 1966, *Lumen gentium*, 42)<sup>35</sup>. Larga y escabrosa ha sido la discusión acerca de su mayor o menor pertinencia disciplinaria para el ejercicio del ministerio ordenado en la Iglesia, y no es del caso incluirla aquí. Urge una nueva discusión del asunto, ya que el mismo Concilio subraya que celibato y virginidad son testimonio, para quienes no los han asumido, de los valores definitivos, los escatológicos<sup>36</sup>, y por tanto para cuantos han constituido una familia.

<sup>34</sup> Las comillas son del original. El autor, profesor jesuita de Teología desde 1968 en Granada (España), fue limitado para ejercer la docencia en 1980, y a partir de 1988 la Congregación para la Doctrina de la Fe le retiró la licencia canónica para la enseñanza de la teología debido, entre otras, a algunas de sus opiniones eclesiológicas; en 2011 fue investido doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Granada.

<sup>35</sup> Y aunque el decreto sobre los presbíteros haya sido aprobado solo un año después de la Constitución, “exhorta a todos los presbíteros que, confiados en la gracia de Dios, aceptaron el sagrado celibato –nótese el calificativo que se le atribuye- por libre voluntad a ejemplo de Cristo, a que, abrazándolo magnánimamente y de todo corazón y perseverando fielmente en este estado, reconozcan ese preclaro don, que les ha sido hecho por el Padre y tan claramente es exaltado por el Señor” (Decreto *Presbyterorum ordinis*, 16c).

<sup>36</sup> Habla Vaticano II de la relación de “la iglesia de los viadores”, la peregrinante, con la iglesia celestial, la de los difuntos, de quienes afirma haber guardado siempre “piadosa memoria”; de ellos enumera en orden preciso “los apóstoles y mártires de Cristo (...) junto con la bienaventurada Virgen María y los santos ángeles”; a todos ellos “fueron agregados también quienes habían imitado más de cerca la virginidad y pobreza de Cristo y, finalmente, todos los demás” (Concilio Vaticano II, 1966, *Lumen gentium*, 50; la bastardilla es del autor del artículo); cita el documento el *Symposion* de san Metodio (siglo IX), uno de los seis actuales patronos de Europa. No hay pues duda de que el último Concilio católico romano reafirma la doctrina de Trento acerca de la superioridad de la virginidad y el celibato sobre el matrimonio.

Más todavía: ¿No sería posible que, para fundamentar las urgentes acciones pastorales sobre la familia cristiana, y en general sobre las instancias familiares en los cinco continentes, contribuyera la iglesia católica romana a una revisión de su secular doctrina acerca de la superioridad de la virginidad y el celibato sobre el matrimonio? Si quiere ser coherente con la "gran dignidad" que se atribuye a este último desde los tiempos apostólicos y, sobre todo, con su estructura sacramental de la que Vaticano II subraya la centralidad para la existencia cristiana de todos los bautizados<sup>37</sup>; sin perjuicio de la norma acerca de la obligatoriedad del celibato para los ministros ordenados y aun de su importancia para la vida de la Iglesia subrayada por una larga tradición. O, mejor aún: de resultar un hecho el desmonte de tal precepto es muy probable que la asamblea eclesial se vea precisada a evaluar la legislación sobre el celibato clerical, y a ocuparse de los ya miles de exclérigos que viven y en el futuro vivirán en los cinco continentes<sup>38</sup>. Habría que añadir las situaciones de varios centenares de ellos que o han emigrado hacia otras iglesias cristianas, en ocasiones a sectas de muy diversas fisonomías, o a otras afiliaciones religiosas o, simplemente, han renunciado a todo tipo de creencia religiosa.

El Papa actual había anunciado, y en esto su decisión marca un hito, que habría dos sesiones del primer sínodo<sup>39</sup>, algo similar a las que suelen tener los concilios generales de la iglesia católica romana. Según Francisco, para que las iglesias locales tuvieran tiempo de cooperar con sus observaciones al documento que emergiera de las discusiones episcopales en la primera sesión, como de hecho se habían tenido en cuenta las aportaciones previas de las iglesias diocesanas para el *Instrumentum laboris*<sup>40</sup>. En el entreacto, el Papa mismo alentaba la libre circulación de la *Relatio Synodi* sobre la problemática actual

<sup>37</sup> Concilio Vaticano II, 1966, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 12b, 33b, 42a; decreto *Apostolicam actuositatem*, 3a.d; decreto *Unitatis redintegratio*, 2d; decreto *Presbyterorum ordinis*, 2e.

<sup>38</sup> A fines de 2012, en la sola Europa, los antiguos clérigos eran 222; el dato es del *Center for Applied Research in the Apostolate* de la Universidad de Georgetown, en Estados Unidos.

<sup>39</sup> Es coherente el Papa con la decisión del Concilio de Constanza (1414-1418), que en tiempos de honda crisis interna se enfrentó a las herejías de Jan Huss y John Wicliff, así como al prolongado cisma de Occidente que vería ocupar en simultánea la silla pontificia a tres papas a lo largo de casi cuatro décadas, entre 1379 y 1417 (Rendina, 2013, pp. 459-460, Castiglioni, 1936, pp. 70-97, Tüchle y Bouman, 1966, pp. 40-60, O'Malley, 2011, pp. 155-174). De ahí que Constanza legislara que un sínodo debía reunirse cada cinco años para crear relaciones más estrechas entre quienes detentan la autoridad y los demás miembros de la iglesia.

<sup>40</sup> Hay que resaltar en el *Instrumentum laboris* el interés, por primera vez tan agudo y con específicos señalamientos a las diferencias culturales, dirigido hacia "las situaciones pastorales difíciles" (42 del total de 157 párrafos), acerca de la familia y aun de las uniones entre personas del mismo sexo, que atañen a más de un exclérigo.

de la familia. Espera la asamblea eclesial que el texto definitivo, que surgirá de la confrontación de los obispos en la segunda, la asamblea general ordinaria de 2015, ayude a mirarla desde una renovada perspectiva evangélica que responda mejor a las angustias y expectativas contemporáneas; entre ellas las de los exclérigos.

## Referencias

- Cantoni, P. (1994). *Introducción a Stickler, A. Il celibato ecclesiastico: la sua storia e i suoi fondamenti teologici*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de [http://www.alleanzacattolica.org/indici/ex\\_libris/sticklera245.htm](http://www.alleanzacattolica.org/indici/ex_libris/sticklera245.htm)
- Caporilli, M. (1999). *Los Papas. Los Concilios Ecuménicos. Los Jubileos. Años Santos* (6ª ed.). Trento: Euroedit.
- Castiglioni, C. (1936). *Storia dei Papi. II: Da Bonifacio VIII a Pio IX*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Castillo, J. M. (2005). "Autoridad y poder". En J. J. Tamayo (Direc.), *Diccionario de teología* (pp. 70-80). Madrid: Trotta.
- Concilio Vaticano II (1966). *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 3ª edición.
- Filorama, G., & Menozzi, D. (2001). *Storia del cristianesimo. L' antichità*. Roma-Bari: Laterza.
- Grillo, A. (2013). *Genealogia della libertà. Un itinerario tra filosofia e teologia*. Milano: San Paolo.
- Juan Pablo II (1979). Carta del Santo Padre Juan Pablo II a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo de 1979. Recuperado de [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19790409\\_sacerdoti-giovedi-santo.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19790409_sacerdoti-giovedi-santo.html).

- Juan Pablo II (2001). *Catecismo de la iglesia católica* (2ª ed.). Roma: Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II (1983). Constitución Apostólica "Sacrae disciplinae leges". En *Código de Derecho Canónico*, XXVI-XLV (2ª ed. bilingüe). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Knowles, D. y Obolensky, D. (1977). *Nueva historia de la Iglesia. II: La Iglesia en la Edad Media. (600-1500)*. Madrid: Cristiandad.
- Le Goff, J. (2013). *La civiltà dell' Occidente medievale* (3ª ed.). Torino: Einaudi.
- O'Malley, J. (2011). *Storia dei Papi*. Roma: Fazi.
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue (2014). *Dialogue in Truth and Charity. Pastoral Orientations for Interreligious Dialogue*. Roma: Editrice Vaticana.
- Ranke-Heinemann, U. (1994). *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*. Madrid: Trotta.
- Rendina, C. (2013). *I papi. Storia e segreti* (7ª ed.). Roma: Newton Compton.
- Romano, S., & Romano, B. (2012). *La Chiesa contro dalla sessualità all' eutanasia tutti i no all' Europa moderna*. Milano: Longanesi.
- Tüchle, H. y Bouman, C.A. (1966). *Nueva historia de la Iglesia. III: Reforma y contrarreforma*. Madrid: Cristiandad.
- Versaldi, G. (1989). Celibato sacerdotal: aspectos canónicos y psicológicos. En R. Latourelle (Ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)* (2ª ed.), (pp. 885-902). Salamanca: Sígueme.
- Von Balthasar, H. U. (1966/1967). *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*. Salamanca: Sígueme.

# INTERDEPENDENCIA ECONÓMICA MUNDIAL Y PROCESOS DE RESISTENCIA CAMPESSINA EN UN MUNDO GLOBALIZADO: LA EXPERIENCIA DE LA VÍA CAMPESSINA INTERNACIONAL

Global economic interdependence and peasant resistance  
in a globalized world: the experience of international Vía  
Campesina

Recibido: 29 de enero / Aceptado: 19 de marzo

*Lucas Henrique Pinto\**

## Resumen

En el artículo analizaremos la globalización de la economía mundial y las formas de resistencia campesina generadas desde mediados de los años de 1990, problematizando así la emergencia de conflictos sociales desencadenados por los procesos de globalización, y la novedad en el ámbito de la acción colectiva rural que fue la creación de una organización internacional de campesinos. Analizaremos a La Vía Campesina (LVC), movimiento mundial que pretende nuclear pequeños productores rurales frente al accionar de instituciones como la Organización Mundial del Comercio en la producción mundial de alimentos. El objetivo del trabajo es ver de manera breve cómo la globalización afecta las formas de vida campesinas en el mundo; cómo esos campesinos procuran resistir a este proceso organizándose a escala mundial e internacionalizando su lucha. Para ello, examinaremos cómo se da el nacimiento de la organización a partir de documentos, entrevistas y sus cuestionamientos al proceso de globalización capitalista-neoliberal.

## Palabras clave

Globalización, La vía campesina, desarrollo campesinado, neoliberalismo.

### Forma de citar este artículo en APA:

Pinto, L. H. (2016). Interdependencia económica mundial y procesos de resistencia campesina en un mundo globalizado: la experiencia de La vía campesina internacional. *Perseitas*, 4(2), pp. 260 - 282

\* Becario del Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH-UNAM). Correo electrónico: lucashpinto@gmail.com

## Abstract

In the article discuss the globalization of the world economy and forms of peasant resistance generated since mid-1990 years, problems thus the emergence of social conflicts triggered by globalization processes, and novelty in the field of rural collective action which was the creation of an international organization of peasants. We will analyze at La Via Campesina. (LVC), global movement seeking nuclear small farmers against the actions of institutions such as the World Trade Organization on world food production. The objective of the study is to see briefly how globalization affects rural ways of life in the world; how those farmers seek to resist this process organizing themselves on a global scale and internationalize their struggle. Therefore we will examine how the birth of the organization from documents, interviews and their questions is given to the neoliberal capitalist globalization process.

## Keywords

Globalization, La Via Campesina, development, peasant development, neoliberalism.

## Introducción

En la actual fase de los medios y modos de producción del sistema capitalista, se ha generado un estado de interdependencia a nivel mundial que legitima y fomenta cada vez más la necesidad de pensarse en un mundo “globalizado”. Este concepto de *globalización* ideológicamente polisémico e inicialmente utilizado por los economistas, gana cada vez más uso en los medios de comunicación masivos y en la academia<sup>1</sup>. Por ser un concepto sin una acepción única y reivindicado de formas distintas, no es fácil debatirlo, por no estar bien claro qué tipo y aspecto de la globalización se pretende problematizar en cada situación. En nuestro caso, tomaremos la globalización a partir de su matiz más claro, y quizás fundacional, siendo la forma hegemónica de difusión y defensa de la idea de un mundo sin fronteras: la globalización de la economía mundial.

Esta globalización económica -que conlleva a una inherente globalización cultural- tiende a reconfigurar costumbres locales en el proceso de adecuación de las formas de vida establecidas por la aldea global en el ámbito *local*. Cambiando así modos de producción, usos y costumbres frente a la modernización productiva y en los patrones de consumo establecidos a nivel mundial.

Sin embargo, este fenómeno no ocurre de forma espontánea, sino que es impulsado y direccionado por las naciones centrales del capitalismo; administrado por los organismos supranacionales y efectuado por las empresas transnacionales y grupos de inversionistas. Por ende, no es un proceso de vía única, sino que genera de forma simultánea movimientos de resistencia y cuestionamiento de sus postulados, además de no ser un proceso internamente lineal.

En efecto, la emergencia de conflictos sociales desencadenados por la globalización de la economía mundial tiene una realidad novedosa en el ámbito de la acción colectiva rural, pues los actores sociales organizados en contra de los principios dictados por la economía de mercado (neoliberalismo) se esta-

<sup>1</sup> “El discurso dominante impuso, desde hace veinte años el uso del término mundialización (a veces escrito en ‘frangles’, “*globalisation*”) para designar, de manera general, los fenómenos de interdependencia a escala mundial de las sociedades contemporáneas. El término nunca es relacionado con las lógicas de expansión del capitalismo, y menos aún con las dimensiones imperialistas de su despliegue (Amin, 2001, p. 1).

blecen en una escala que supera sus fronteras nacionales. Por lo tanto, estos movimientos, de cierta manera también se “globalizan” en la labor de cuestionar la globalización hegemónica.

El caso que analizaremos en el presente trabajo es el ejemplo de La Vía Campesina Internacional (LVC)<sup>2</sup>, organización mundial que pretende nuclear pequeños productores rurales en la búsqueda de autonomía frente al accionar de instituciones como la OMC (Organización Mundial del Comercio), que intentan dictar los moldes de la producción mundial de alimentos. Esta última es considerada por los miembros de LVC la “principal enemiga de los campesinos”, que exigen “soberanía alimentaria” y defienden la retirada de la agricultura de las rondas de debate de la OMC, propugnando que los “alimentos no son mercadería” (La Vía Campesina, 2002).

Lo que analizaremos en el presente trabajo es cómo la globalización afecta las formas de vida campesina, y cómo esos campesinos procuran resistir a este proceso organizándose en escala mundial y de esa forma también globalizando su lucha. Para ello, analizaremos cómo se da el nacimiento de LVC y sus cuestionamientos al proceso de globalización capitalista, impulsado por la ascensión del modelo neoliberal.

## Desarrollo, globalización y desposesión productivo/identitaria

El análisis de la globalización como el incremento de interdependencia económica vinculado a la hegemonía del modelo neoliberal a partir de la caída del comunismo de Estado a fines de la década de 1980, nos permite analizar los procesos de globalización considerándolos como un intento de revalidación ideológica de las ideas de *desarrollo* fomentadas desde los años de 1950 (Escobar, 2010)<sup>3</sup>. Desde esta perspectiva, vemos en el discurso inaugural de Harry

<sup>2</sup> “LVC es un movimiento internacional que coordina organizaciones campesinas de pequeños medios agricultores, trabajadores agrícolas, mujeres rurales y comunidades indígenas de Asia, África, América y Europa. Es un movimiento autónomo, pluralista, sin ligaciones políticas, económicas o de cualquier otro tipo. Está formada por organizaciones nacionales y regionales, cuya autonomía es cuidadosamente respetada”. (La Vía Campesina, 2002, p. 5).

<sup>3</sup> Está *revalidación* es posible pensarse en la medida que la globalización mirada desde su discurso economicista y de “integración cultural”, prácticamente reproduce en un lenguaje hodierno, incorporando los avances teóricos y tecnológicos como TV por satélite, Internet y demás, aspectos centrales del pensamiento desarrollista de los años ‘50.

Truman como presidente de EE.UU, en 1949, cómo el concepto de *desarrollo* es usado para representar al progreso material y al aumento productivo, rasgos característicos de lo que a partir de los '80, y luego del fin de la Unión Soviética, va a ser llamado proceso(s) de globalización:

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de esta gente. (...) Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos de trato justo y democrático (...) Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más rigurosa del conocimiento técnico y científico moderno (Truman, 1964, como se citó en Escobar, 2010, p. 35).

Todo este discurso basado en la necesidad de alinear los países empobrecidos al nivel económico, cultural y productivo de los países centrales, aprovechando la capacidad técnica, la "libertad política y la democracia" de los países centrales para ello, se ve reproducido casi que literalmente por los apóstoles de la globalización 40 años después del discurso de Truman.

No obstante, durante la hegemonía del proyecto desarrollista, prioritariamente en Latinoamérica -que ha sido la principal región del mundo en adoptar el desarrollismo como paradigma- más de la mitad de la población de esa región sigue en condiciones de vida degradantes, víctimas de enfermedades fácilmente curables, sin educación formal satisfactoria, entre otras cosas, pero su economía no es primitiva ni tampoco estancada (más bien se encuentra mundialmente ubicada y dependiente)<sup>4</sup>. Además, su pobreza no ha significado un obstáculo, sino más bien un medio para que los capitales nacionales y transnacionales se "desarrollaran" con flexibilización laboral y sueldos bajos. La democracia evocada por Truman significó en Latinoamérica sangrientas dictaduras apoyadas por los países inversores del modelo desarrollista (pos-

<sup>4</sup> "Desde mediados del siglo XX, el desarrollo fue un fantasma recorriendo América Latina, y en general todo el Tercer Mundo. Era una especie de panacea universal que no solamente resolvería nuestros problemas, sino que nos diría cuáles eran nuestros problemas" (Alimonda, 2010, p. 10).

teriormente resignificado bajo la hegemonía neoliberal); y el conocimiento técnico y científico moderno quedó patentado y –prácticamente- inaccesible económicamente para esas partes del mundo<sup>5</sup>.

Luego, haciendo un análisis de la implementación del modelo desarrollista en Latinoamérica, vemos que éste representó una forma de reducción de costos para los países centrales en la producción industrial más intensiva en mano de obra y materia prima, como comenta Arceo (2009):

La búsqueda por el capital de la reducción de sus costos impulsa la inversión directa en los países menos desarrollados, generando una nueva división internacional del trabajo en el seno de la industria mundial. Los fragmentos de los procesos productivos más intensivos en trabajo [y recursos naturales] y menos susceptibles de automatización pasan a quedar radicados en los países periféricos, cuyo crecimiento queda subordinado a la expansión de sus exportaciones (p. 6).

Con la subordinación del crecimiento económico interno a las exportaciones, estos países no alcanzaron ninguna autonomía con su limitada industrialización, tornándose cada vez más dependientes de las inversiones foráneas y del precio internacional de las mercaderías primarias de bajo valor agregado que producen.

Pese a la industrialización por sustitución, que empieza a realizarse a partir de los años de 1940 y se incrementa con el advenimiento del proyecto desarrollista, los países de América Latina siguen siendo primordialmente exportadores de productos primarios. Lo que cambia es que con la Revolución Verde, la agricultura pasa a *industrializarse*, a mecanizarse y con eso los pequeños productores, campesinos, indígenas, re-colectores y otros,<sup>6</sup> pasan a ser cada vez más *desposeídos* de sus modos y medios de producción que empiezan a ser controlados por empresas multinacionales<sup>7</sup>. Con la liberalización cada vez más grande de la economía mundial, vinculada a la ascensión del capital financiero

<sup>5</sup> “La pregunta sobre por qué el proceso de empobrecimiento persistió con el desarrollo industrial fue dejada sin responder por la mayoría de los teóricos de la macro economía que buscaron respuestas dentro de las ‘tierras yernas’ creadas por el ‘centro capitalista’ y extendidas a la ‘periferia’ a través de los programas de desarrollo” (Conde et al., 1984, Bowles, Gordon y Weisskopf, 1990, como se citó en Nash, 2006, p. 32).

<sup>6</sup> Para un debate teórico y histórico sobre el concepto de *campesino* véase Pinto, 2013.

<sup>7</sup> “Desde la perspectiva de la reciente Minga Social y Comunitaria convocada por los pueblos indígenas de la región del Cauca en Colombia (Octubre 2008), la globalización es un Proyecto de Muerte, y una de sus principales armas es el desarrollo, al menos como convencionalmente es concebido” (Escobar, 2010, p. 21).

en los países centrales, este modelo de desarrollo pasa a ser desregulado nacionalmente bajo la ortodoxia del neoliberalismo, obteniendo con el fin de las fronteras nacionales (fiscales), el aumento de las circulaciones de capitales y productos por el planeta en el intento por acercarse a las tasas de ganancias logradas en la “edad de oro del capitalismo” (1950-1974) y pérdidas en la crisis de los años de 1970 (Arceo, 2009). Para June Nash (2006), la globalización significa la hegemonía de este proceso de liberalización e interdependencia que precariza las ya limitadas condiciones de vida y trabajo en los países periféricos:

La globalización es el proceso de integración de la economía mundial en lugares que resultan claves para la inversión y la producción. La premisa ideológica es la existencia de un mercado autorregulado que asegure la libre circulación de bienes y recursos escapando a los controles nacionales e internacionales sobre los procesos de producción y sobre las condiciones laborales (p. 30).

La precarización laboral es uno de los efectos de este proceso de integración (asimilación) y competencia para hacer parte del mercado mundial, pero no es el único ni el principal rasgo global que afecta las poblaciones locales en el Tercer mundo.

De cierto modo, la precarización en el nivel de los sueldos y garantías laborales, alineada con la baja en la oferta de puestos de empleo en los países periféricos, no cambia mucho su esencia pre-neoliberalismo: sobre-explotación de plusvalía, desempleo estructural, ejército industrial de reserva, producción para exportación, entre otras características, sino que incrementa lo que ya era el patrón en estos mercados capitalistas dependientes. No obstante, en lo que se refiere a las parcelas de la población que todavía no estaban incluidas directamente en los modos de producción capitalista, manteniéndose todavía en el margen cultural y productivo del sistema imperante, la globalización ha sido impactante. Estas poblaciones están siendo despojadas de sus tierras ancestrales frente a los procesos de *acumulación por desposesión* (Harvey, 2004) incrementado por la liberalización económica, llamada por muchos de *recolonización del continente*. En este proceso, los rasgos característicos de lo que Marx llamaba “acumulación primitiva” reaparecen, pero no como algo

primitivo, remontado al comienzo del capitalismo, sino mostrando su carácter constante en los procesos de acumulación capitalista y sus complejas relaciones y pasos, como comenta Harvey (2004):

Una mirada más atenta de la descripción que hace Marx de la acumulación originaria revela un rango amplio de procesos. Estos incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad –común, colectiva, estatal, etc. – en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes, la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito. El estado, con su monopolio de la violencia y sus definiciones de legalidad, juega un rol crucial al respaldar y promover estos procesos (p. 113).

Las poblaciones campesinas, indígenas, recolectoras, afrodescendiente y otras, en estos procesos se perciben totalmente despojadas de sus medios y modos de producción, costumbres y cultura tradicionales; frente la pérdida de su tierra, empleo y formas de vida. Esta incursión forzosa al sistema productivo capitalista (globalización), les obliga muchas veces a migrar a los grandes centros urbanos, lugares totalmente ajenos a sus anteriores formas de vida y sin ninguna calificación profesional para trabajar en las fábricas automatizadas, pronto van a engrosar las filas de desocupados y a habitar villas de emergencias, calles y puentes. Teniendo en vista el actual estadio productivo del capitalismo, la transformación de artesanos y campesinos en proletarios ya no es requerida ni viable, debido a la creciente tasa de mecanización y computadorización de los sistemas productivos y al gran número de personas con formación profesional desocupadas frente a las distintas y recurrentes crisis cíclicas<sup>8</sup>. Los procesos de resistencia, entretanto, a esa *descampesinización*<sup>9</sup> globalizada revelan no sólo la existencia/persistencia, sino también un creciente fortalecimiento organizativo, de estos campesinos e indígenas, ante todos

<sup>8</sup>“En la fase actual del capitalismo empresarial no hay intención alguna de absorber como proletarios o consumidores a las poblaciones afectadas. Cazadoras-recolectoras y cultivadores en las pocas selvas tropicales restantes, así como pequeños campesinos de semi-subsistencia, son de interés del capital global sólo por los ricos recursos existentes en los territorios que ocupan o por las propiedades genéticas de sus plantas, animales, e incluso, de sus propios cuerpos, en las biosferas de las que son custodios” (Nash, 2006, pp. 27-28).

<sup>9</sup>“Los que proponían un cultivo en pequeñas parcelas *campesinistas* (Stavenhagen, 1978; Warman, 1980). (...) argumentan en contra de aquellos que predicaban la inevitable retirada de los campesinos a la condición de proletarios, posición identificada como de los *descampesinistas* (Barta, 1982)” (Nash, 2006, p. 45).

los intentos de negarles, teórica, productiva y culturalmente, la existencia. Observando su accionar es posible identificarlos como los protagonistas en los principales procesos de resistencia popular a la globalización neoliberal durante las décadas de 1990 y 2000. Veremos en los próximos apartados como LVC, nacida en 1993, representa a gran parte de estos campesinos e indígenas a nivel mundial, como un marco en esta lucha anti-globalización.

## La Vía Campesina y su resistencia a la globalización neoliberal

### Surgimiento

Hablar de una Articulación Internacional de Campesinos podría haber sido, hace no mucho más de dos décadas, algo impensable (todavía están aquellos que les niegan la existencia desde distintas perspectivas ideológicas), teniendo en vista un pensamiento teleológico iluminista de industrialización/urbanización total como única imagen de progreso humano posible. Sin embargo, los campesinos y pequeños productores rurales no solo siguen existiendo, sino que desde 1993, tienen de forma orgánica un representante de sus derechos e intereses en el ámbito mundial. LVC nace de la capacidad inventiva y de la necesidad de resistencia de los trabajadores rurales de todo el mundo, frente al avance del modelo neoliberal sobre las formas de producción familiares y/o no-capitalistas en la agricultura:

Durante casi cien años, las personas que creían saber lo que ocurría en las zonas rurales de todo el mundo, predijeron la desaparición de los campesinos. ¡Desde luego, a estas alturas no quedaría ninguno! No obstante, los campesinos, integrados en LVC, vienen de todas partes, formando una discordante y problemática voz en medio del coro que ensalza las plegarias de la globalización. (...) LVC se ha convertido en una creciente y visible voz de oposición radical a la globalización del modelo neoliberal y corporativo de la agricultura (Desmarais, 2007, p. 16).

Esta organización nace justamente cuando la idea de globalización gana fuerza en los debates mundiales, pos caída del muro de Berlín, en el momento donde una parte importante del mundo ahora *democrático* y *capitalista*, pasa a marchar “rumbo al fin de la historia”. La fecha del encuentro de la articulación fundamental para su nacimiento, se remonta al año de 1992:

LVC tuvo origen en abril de 1992, cuando varios dirigentes campesinos de América Central, de América del Norte y de Europa se reunieron en Managua, Nicaragua, en el contexto del Congreso de la Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos (UNAG). En mayo de 1993, fue realizada la I Conferencia de LVC en Mons, en Bélgica, durante la cual ella fue constituida como organización mundial y fueron definidas las primeras líneas estratégicas de trabajo, así como también sus estructuras (La Vía Campesina, 2002, p. 5).

La constitución oficial de LVC no se dio espontánea y verticalmente, sino que fue el resultado de todo un proceso de organización local y regional de estos productores rurales, indígenas y campesinos, que frente a la ofensiva directa y el riesgo de la desaparición de sus formas de vida, buscaron unir fuerzas<sup>10</sup>. Como es posible observar en partes de la entrevista realizada al (ya fallecido) miembro del área de relaciones internacionales de la coordinación nacional del Movimiento de Trabajadores Sin tierra de Brasil (MST) y miembro fundador de LVC como representante del MST, Egidio Brunetto, desde el primer congreso del MST las articulaciones internacionales ya estaban presentes:

En nuestro congreso en el '85 [primer congreso del MST] vinieron varias delegaciones internacionales, la gente de Ecuador que después va a jugar un papel importante (...) Con el congreso el Movimiento se torna más referente porque reunió 1500 personas en Curitiba. Ya en '85, '86 empezamos a establecernos en la medida que hicimos las ocupaciones de tierra, nosotros empezamos a tener la política de ir conociendo... porque se abrió una serie de desafíos. Entonces comenzamos a mandar gente para conocer experiencias del área de producción, del área de resistencia, de ocupación, como se hacía, en estos lugares donde había bastantes luchas importantes: Bolivia, Perú, Colombia, Ecuador, los países de Centro América. (...) Ya allí 1987/88 empezaba un movimiento para hacer las celebraciones de los 500 años del descubrimiento de América pensado por España y Portugal, que sería en 1992 (...) Ecuador y los países andinos llamaron a una reunión para el '87, para discutir un movimiento de resistencia y protesta en contra de las celebraciones... porque ya se sabía que había una ofensiva, entonces nos invitaron (Egidio Brunetto, comunicación personal, 27 de julio, 2010).

<sup>10</sup> "Las raíces de LVC reflejan una larga historia de movimientos agrarios involucrados activamente en la lucha por los cambios sociales. La mayoría de las organizaciones existieron inicialmente a nivel local o provincial y convergieron posteriormente en organizaciones nacionales mientras las políticas agrícolas y rurales caían bajo la jurisdicción nacional" (Desmarais, 2007, p.134).

En la constitución del MST en Brasil, las articulaciones internacionales -que posteriormente iban a dar sustrato para la formación de LVC internacional y la CLOC (Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo),<sup>11</sup> regionalmente- ya se diseñaban.

Es interesante ver que en la formación del MST (1984), un miembro fundacional de LVC las articulaciones internacionales (entre distintos movimientos de América Latina), son un hecho que le da no solo reconocimiento y apoyo en su lucha interna, sino que también lo cualifica, a partir de la apropiación del acumulo de experiencias de movimientos y organizaciones campesinas de otros países. Este proceso constituye un ejemplo análogo al ocurrido en otros movimientos que forman parte de LVC. Estos movimientos se conocieron y organizaron en diferentes encuentros y países, muchos de ellos fueron cumbres paralelas a las oficiales organizadas por Naciones Unidas (ONU) y demás organismos multilaterales y algunas ONG transnacionales. Tal característica es identificable en la constitución de LVC como un movimiento oriundo de la contestación directa a la transnacionalización oficial, tanto en la política de bloques y acuerdos financieros; como por la filantropía representada por ONG profesionales, como vemos en el relato de Brunetto:

Entonces en este período nosotros hicimos muchos encuentros en '92 (...) la Eco-92 que tuvo en Río de Janeiro la oficial con todos los movimientos que siguen hasta hoy esta cuestión ambiental, y nosotros hicimos la nuestra paralela, vino el movimiento ambientalista y campesino, entonces nosotros aprovechamos e hicimos un gran encuentro en Vitoria (Espírito Santo) pero después, con los campesinos de varias partes del mundo allí se amplió hacia Asia, África, Europa, esta nuestra red que antes era más latinoamericana va creando lazos y la gente va haciendo análisis y el neoliberalismo ganando y ganando mucha fuerza con la caída del muro de Berlín, etc., ya viene un auge fuerte de las políticas neoliberales en los años '90.(...) rápidamente nosotros empezamos a hacer reuniones, hubo un encuentro convocado por una fundación en Nicaragua en 1992, Fundación Paulo Freire, que convoca organizaciones de Canadá y también de América Central, para discutir una alternativa campesina, con esa idea un poco desarrollista de hacer tipo un Banco, las cooperativas y unas empresas..., creían que irían resolver con esa idea. Pero comienzan a debatir los temas del neoliberalismo que ya comenzaba a afectar, entonces ellos llamaron a un encuentro para crear una organización campesina. Que es lo que va a dar origen a

<sup>11</sup> “Muchos movimientos sociales rurales en Latinoamérica también participaron en procesos similares de intercambio dentro y fuera de sus propias regiones, lo que contribuyó con éxito a la conformación de la CLOC, que celebró su primer congreso en febrero de 1994, nueve meses después de la formación de LVC” (Desmarais, 2007, p. 131).

LVC, ellos convocan para 1993 en Mons, en Bélgica entonces ellos van a invitar al MST y ellos nos pidieron para indicar organizaciones, nosotros ya teníamos esta nuestra red (...) que no era bien la CLOC porque es 1993, pero era la 'pre-CLOC' podemos decir, porque nosotros ya veníamos haciendo reuniones, los encuentros. Entonces nosotros indicamos organizaciones de Argentina, Chile, invitamos a la federación de Colombia, Nicaragua, todas esas que nosotros teníamos relaciones, Honduras. Entonces la presencia de América Latina ya es muy significativa, entonces allí ella va romper con la Fundación Paulo Freire que quería hacer tipo una ONG, coordinada por ella misma. (...) después se transformó en 'Agriterra' que existe hasta hoy, ligada a la FIPA [IFAP en Inglés], la Federación Internacional de Trabajadores y Productores Agropecuarios<sup>12</sup> (comunicación personal, 27 de julio, 2010).

A partir de la primera Conferencia en Mons,<sup>13</sup> LVC gana cada vez más tamaño y autonomía, siendo desde entonces uno de los principales referentes en el ámbito mundial de los *campesinos pobres* y de varios grupos de *campesinos indígenas*<sup>14</sup>. Este papel referencial, sin embargo, no significa que LVC sea la única organización internacional en reivindicar la representación de tales sujetos políticos del campo. Pero es justamente por operar en un espacio tensionado, donde distintos actores sociales reivindican ser representantes de las voces de los campesinos, que LVC se destaca, en oposición a las demás organizaciones, basada principalmente en su base social y en su estructura organizativa diversificada:

<sup>12</sup> "La IFAP (por su sigla en Inglés), fue fundada en 1946, reuniendo medios y grandes productores, principalmente de los países desarrollados. Esta organización fue siempre hegemonizada por los grandes productores y, como única organización del sector por décadas, terminó por afirmarse como representante de los agricultores frente a las organizaciones inter-gubernamentales y los circuitos del agronegocio" (Vieira, 2008, p. 163).

<sup>13</sup> La conferencia de Mons fue posteriormente apropiada como I<sup>o</sup> Conferencia de LVC, inicialmente fue propuesta como un encuentro entre campesinos del mundo mediado por la ONG Paulo Freire, como ya fue comentado por Egidio Brunetto y también discutido por Vieira (2008): "Estas primeras articulaciones se consolidaron cuando la Fundación Paulo Freire, ONG holandesa que trabajaba sobre la temática agraria, organizó, en mayo de 1993 en Mons (Bélgica), un encuentro de 55 organizaciones de 36 países. La Fundación, que estuvo presente al encuentro de la UNAG (Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos) en Nicaragua, había quedado encargada del soporte y facilitar los contactos entre las organizaciones signatarias de la Declaración de Managua. La entidad anfitriona no había planeado, sin embargo, que el encuentro fuera posteriormente considerado la conferencia de fundación de un movimiento político como LVC. (...) La intención inicial de la Fundación Paulo Freire era hacer una especie de investigación en nivel mundial sobre las transformaciones en medio rural. La idea era que esta investigación fuera hecha de forma participativa por los propios campesinos, por ello, era fundamental contar con el apoyo de los movimientos sociales. La propia Fundación pretendía hacer de este proceso la construcción de una articulación en nivel internacional, pero no preveía su componente político" (Vieira, 2008, p. 141).

<sup>14</sup> La II Conferencia Internacional se realizó en Tlaxcala, México, en abril de 1996. Participaron 69 organizaciones nacionales y regionales de 37 países. La III Conferencia fue en noviembre de 2000 en Bangalore, India, y tuvo la presencia de delegados y delegadas de 100 organizaciones campesinas de 40 países de todos los continentes. La IV Conferencia se realizó en Itaiçí -São Paulo, Brasil en junio de 2004, con 400 delegados y delegadas de 76 países. La V conferencia se realizó en Maputo, Mozambique en octubre de 2008 y la VI en Jakarta en la República de Indonesia (La Vía Campesina, 2002, pp. 5-6).

El problema que tuvimos en nuestra primera asamblea fue con el Instituto Paulo Freire, de Holanda, que hoy se llama Agriterra. Fue un conflicto principalmente sobre el papel que podrían tener los movimientos campesinos, el papel que tendríamos y la posición que asumiríamos. Para nosotros, LVC era un espacio político de lucha y claramente enfrentaba el modelo neoliberal. La ONG Paulo Freire creía que debería ser un foro de debates y que no debería tener una posición política (Paulo Nicholson, comunicación personal, 17 de mayo, 2007, como se citó en Vieira, 2008, p. 142).

Nos encontramos allá porque ellos pagaron el pasaje de todo el mundo (...) los europeos [organizaciones campesinas europeas] tenían una visión más estratégica. Ellos intuyeron que era importante tener una articulación internacional (...) intuyeron que nosotros teníamos que mantener el principio de la autonomía e independencia como clase. Y, por lo tanto, era muy peligroso fundar una cosa que iba a estar bajo las alas de una ONG. Que podrían hasta ser bien intencionados, no era una crítica a la iniciativa, pero era intentar rescatar ese principio. (...) Los europeos estaban bien articulados en la comisión que ellos tenían. (...) Y nosotros ya estábamos articulados adentro de la CLOC. Ahí nosotros viramos la mesa y la entidad quedó enojada (...) porque en la verdad ella armó el circo y no pudo festejar (Joao Pedro Stédile, comunicación personal, 19, diciembre de 2007, como se citó en Vieira, 2008, p. 142).

A diferencia de las verticalizadas ONG y/o agencias gubernamentales, federaciones y sindicatos, la estructura organizativa horizontal de LVC fue fundamental para propiciar todo el crecimiento en número y representatividad realizado por la organización, en detrimento de la falta de base social de las demás organizaciones rurales (principalmente las ONG profesionistas); en un delicado momento de acentuado descenso de la participación masiva en las organizaciones de la izquierda tradicional (partidos, sindicatos, entre otras) marcadamente jerárquicas. La manera de organización de LVC no solo le acerca a sus bases en los territorios locales, sino que en este proceso rompía con la lógica de asimetría de poder y representatividad vista en las organizaciones transnacionales financieras y políticas, como: OMC, ONU, FMI (Fondo Monetario Internacional), representantes del “gobierno mundial de un mundo sin fronteras”, pero altamente desigual en la distribución de poderes y riquezas.

### **Estructura organizativa**

En los marcos de su estructura organizativa (influenciada en parte por históricas organizaciones de la izquierda tradicional y mayormente por sus entidades de base como el MST de Brasil, la Unión Nacional de Organizaciones Regiona-

les Campesinas Autónomas (UNORCA) de México, y demás organizaciones ya bastante estructuradas al momento del nacimiento de LVC en 1993), las prioridades estaban vinculadas a: la “articulación de sus organizaciones afiliadas”; estar siempre participando en los “centros de poder y decisiones de los gobiernos y organismos multilaterales”, en un intento de reorientar las políticas macroeconómicas y agrícolas que afectan directamente a los pequeños y medianos productores rurales; la ampliación de la participación de las mujeres en todos los ámbitos de las actividades políticas y organizativas; y direccionar esfuerzos hacia la formulación de propuestas en temas como: reforma agraria, soberanía alimentaria, producción, comercialización, investigación, recursos genéticos, biodiversidad, medio ambiente y género (La Vía Campesina, 2002, pp. 5-6). Los temas de trabajo permanentes de la organización son: soberanía alimentaria y comercio Internacional; lucha por la reforma agraria y cambios en el campo; género, derechos humanos; agricultura campesina sustentable; biodiversidad, bioseguridad y recursos genéticos (La Vía Campesina, 2002, p. 7).

Los espacios de decisión y organización están capitaneados por la Conferencia Internacional, que es la máxima instancia decisoria y se reúne cada 3 o 4 años<sup>15</sup>. Después están las regionales, que son las responsables de organizar cada región. La articulación entre las regionales es hecha por la Comisión de Coordinación Internacional (CCI) -con 16 miembros-, de todas las regionales; todas las comisiones de LVC siempre son compuestas en igualdad de género. Geográficamente, la organización está presente en prácticamente todas las partes del globo, “LVC se divide en ocho regionales: Este y Sudeste de Asia, Sur de Asia, Norteamérica, Centroamérica, Sudamérica, el Caribe, Europa, África” (Desmarais, 2007, p. 50).

Un importante factor de confluencia y aceptación de LVC como un representante válido para distintas organizaciones campesinas -tanto del Sur (predominantemente pobre) como del Norte (mayormente rico)- en relación con los avances del capitalismo en la agricultura, fue la vinculación entre las problemáticas de los dos hemisferios en un mismo frente 'en contra de' las po-

<sup>15</sup> “Los delegados de todas las regionales se reúnen cada tres o cuatro años en la Asamblea de Mujeres y en la Conferencia Internacional de LVC. Las conferencias nacionales se producen antes de la Conferencia Internacional para asegurar que el trabajo de LVC está asumiendo las realidades locales. (...) Fuera de la Conferencia Internacional, la CCI es el cuerpo clave en la coordinación y toma de decisiones de LVC. Todas las principales decisiones se toman consultando a los dieciséis miembros” (Desmarais, 2007, p. 51).

líticas agrícolas neoliberales. Hecho que le concede a LVC un carácter contra-hegemónico distintivo, abarcando a las diferentes perspectivas de agricultores del industrializado -casi totalmente- Norte, con los procesos de transición para una agricultura más industrializada, y todavía más tradicional (a escala familiar) en los insumos y manejos en el Sur.

Según LVC, el conflicto no es entre los agricultores del Norte y los Campesinos del Sur. La lucha es entre dos modelos enfrentados- y en muchas formas diametralmente opuestos- de desarrollo social y económico: de un lado, un modelo corporativista, neoliberal y globalizado en el cual la agricultura es vista exclusivamente como especulación lucrativa y donde los recursos productivos se concentran cada vez más en manos de la agroindustria; y por otro lado, un modelo rural, completamente diferente y más humano, basado en la “ética de desarrollo redescubierta” que descende de la “cultura productiva” y de la “vocación productiva” de las familias agrícolas (Declaración de Managua, 1992) (Desmarais, 2007, p. 55).

El proceso de incorporación de nuevas entidades a las filas de LVC es mediado siempre por las organizaciones nacionales (cuando ya existen otras organizaciones miembros en tal país, si no queda a cargo de alguna entidad regional), quienes tienen que dar su visto bueno para que la postulante pueda, a partir de allí, llegar a las instancias regionales y posteriormente internacionales. La incorporación definitiva es en la Conferencia Internacional siguiente al pedido de adhesión, donde la organización tiene oficializada su inclusión como entidad miembro de LVC. Los criterios varían desde la antigüedad de la entidad, hasta su histórico de luchas, banderas políticas, base social (campesina y/o en la tierra necesariamente), y nivel de relacionamiento y vinculación con los movimientos sociales de su país que ya son miembros de LVC, sin intervención directa de las instancias internacionales, teniendo la palabra final las organizaciones del mismo país sobre el proceso de adhesión (Desmarais, 2007; Vieira, 2008).

Luego, las organizaciones se nuclean regionalmente como el caso de la CLOC en Sudamérica y de la Coordinadora Campesina Europea (CPE), y también nacionalmente como el caso de LVC Brasil. Sin embargo, las estructuras

de LVC reproducen y son los reflejos de su diversidad interna, por lo tanto, varían según la coyuntura y capacidad organizativa de la entidad en cada parte del mundo (véase la composición por regiones del mundo de LVC en la Tabla 1)<sup>16</sup>.

**Tabla 1-** Distribución regional e incremento de las organizaciones miembros de LVC

Regiones de La Vía Campesina	Número de organizaciones que se unieron en el 2000	Número de organizaciones que se unieron en el 2004	Número total de organizaciones
África [I y II]	1	4	5 [11]
Europa	22	1	23
Centroamérica	19	1	20
El Caribe	10	1	11
Sudamérica	20	10	30
Norteamérica	7	4	11
Sur de Asia	3	17	20
Este/Sudeste de Asia	19	4	23
Total	101	42	143 [149] (40)

Fuentes: Desmarais, 2007, p. 18. Actualizado en <http://viacampesina.org/es/>

La identidad interna de la organización se construye a partir de las campañas, actos y líneas de actuación, donde los consensos se materializan en documentos y actos. De todos los conceptos y demás inventos traídos por LVC para el debate político mundial, más específicamente en los temas de la agricultura a partir de la década de 1990, la *soberanía alimentaria* parece ser el concepto con más poder de convocatoria, y clamor académico-político, siendo un marco en los rumbos de cómo pensar las políticas alimentarias mundiales.

<sup>16</sup>“Otro desafío de la LVC es lidiar con su diversidad interna. Uno de los principales elementos de esta heterogeneidad es la diferencia que existe entre las regiones. Mientras el continente Americano está organizado en cuatro regiones diferentes, cada una de ellas contando con un número significativo de organizaciones, el África tiene sólo cinco organizaciones [ahora 10 miembros divididos en dos regiones] y enfrenta grandes dificultades para su articulación interna. La Europa, por otro lado, aunque constituye una única región en LVC, tiene una coordinación continental que precede históricamente la articulación internacional” (Vieira, 2008, p. 152).

## Soberanía alimentaria en un mundo “sin soberanías”

Es paradigmática la reivindicación que LVC hace de la *soberanía alimentaria*,<sup>17</sup> contrastando directamente con lo que es propagado por los “globalistas”, de que el mundo es cada vez más sin fronteras y soberanías. Por consiguiente, la exigencia de soberanía alimentaria que hace LVC es a un nivel popular -y no sólo nacional-, además, no reivindican únicamente el derecho a que cada país tenga soberanía productiva por sobre las directrices de la OMC y del mercado mundial de alimentos, sino que cada grupo de productores y familias campesinas ubicados localmente alrededor del mundo, tengan soberanía frente a su realidad productiva y cultural local, que significa también acceso a créditos, tierras, mercados y demás<sup>18</sup>.

Este hincapié en lo local hecho por LVC, en la idea de la manutención de la autonomía cultural y organizativa de cada entidad, aunque pertenecientes a un movimiento *global*, reconfigura/disputa en partes a la idea de globalización hegemónica, que suprime lo *local* asimilándolo a lo “más” moderno y global. Es decir, LVC es un movimiento global que se concretiza y retroalimenta a partir de la existencia de movimientos locales, que no solo reproducen las directrices mundiales en lo local, sino que sus líneas mundiales son consensos pensados y debatidos localmente en un movimiento inverso al de las grandes organizaciones multilaterales; por ejemplo:

En realidad LVC es una construcción a partir de procesos de cada país, ella no es un proceso... [Internacional] pero ella busca unidad internacional, entonces a nivel internacional nosotros logramos hacer análisis comunes, y desarrollar políticas comunes que después retornan, pero la fuerza es la fuerza que las organizaciones de LVC tienen en cada país (Egidio Brunetto, comunicación personal, 27 de julio, 2010).

<sup>17</sup> “Podemos definir la soberanía alimentaria como: ‘Un Derecho’, el derecho de los pueblos a definir su propia política agrícola y alimentaria sin ejercer ‘Dumping’ (venta a precios en el comercio por debajo del costo de producción) a otros países (La Vía Campesina, 2002, p. 8).

<sup>18</sup> “Las políticas agrícolas no deben ser definidas por una instancia comercial como la OMC, sino por países y regiones del mundo. Es el papel de las fuerzas políticas y de los gobiernos decir sobre las políticas agrícolas, y no de los agentes del mercado. Las reglas de un comercio justo (...) deberían ser sometidas a una jurisdicción internacional independiente” (La Vía Campesina, 2002, p. 9).

La globalidad de LVC no supera el escenario y territorialización local de sus organizaciones de base, sino que se nutre constantemente de él, siendo más allá de las acciones globales de protesta del movimiento, el lugar de resistencia/existencia real de LVC.

Las acciones más destacadas de LVC en el escenario mundial están directamente vinculadas a las reuniones de la OMC, desde Seattle en 1999, cuando el movimiento campesino aliado a otras organizaciones populares sumó alrededor de 10 mil manifestantes, logrando interrumpir la reunión de la OMC, que terminó sin acuerdos debido a las protestas que impidieron la realización de la mayoría de las reuniones del encuentro. Estas protestas tienen su radicalización simbólica ejemplar el 10 de septiembre de 2003 en Cancún, México; cuando en el comienzo de la Quinta Conferencia Ministerial de la OMC, el líder agrícola coreano Lee Kyung Hae, unido con sus pares de la delegación de LVC:

En un empeño por sacar a la OMC de la agricultura (...), portando un cartel –“La OMC mata a los campesinos”– (...) caminó hasta la alabrada que protegía las negociaciones de los protestantes y se apuñaló a sí mismo hasta morir (Desmarais, 2007, p. 17)<sup>19</sup>.

Lo simbólico de este acto en una reunión de la OMC es la prueba más clara de cómo LVC encara su lucha a nivel mundial, identificando en este organismo, que es uno de los símbolos y pilares centrales de la globalización, no solo económica sino también cultural, toda la indignación por parte de los campesinos e indígenas del mundo contra esta entidad<sup>20</sup>.

Las resistencias orquestadas por LVC en el plan local están centradas principalmente en la conquista, manutención y recuperación del territorio campesino indígena frente a los procesos de acaparamiento de tierras comunales en el contexto de la acumulación por despojo y su alza en el periodo neoliberal (y también posteriormente en el neodesarrollismo progresista). Ulterior a la posesión de la tierra frente al avance del agronegocio, minerías y demás modos de producción extractivos, los movimientos campesinos vinculados a

<sup>19</sup> “Desde entonces se declaró el día 10 de septiembre el Día Internacional de Protesta contra la OMC. En este día, muchas organizaciones en países de todo el mundo se movilizan para demandar soberanía alimentaria. Ciertamente la muerte de Lee no fue en vano” (Desmarais, 2007, p. 17).

<sup>20</sup> “La liberalización de la agricultura es una guerra contra los campesinos, ésta asesina indiscriminadamente a las comunidades rurales y destruye las familias campesinas” (Desmarais 2007, p. 17).

LVC se proponen practicar procesos productivos centrados en la *solidaridad económica* y en la *transición agroecológica*, como ya se había debatido para el caso de la producción del arroz agroecológico *Tierra Libre* producido en asentamientos de la reforma agraria del MST, en el sur de Brasil (Pinto, 2015)<sup>21</sup>.

Además de luchas por bienes naturales fundamentales para la producción de alimentos a escala familiar, como el agua para zonas semiáridas y de riego, en el caso de las luchas y resistencias desarrolladas por el Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI) de Argentina (Pinto, 2011) en la provincia de Mendoza. Esos conflictos encuentran como actores antagónicos a los productores de ganado vacuno expulsados de las zonas más capitalizadas del agro, como la región Pampeana, por el avance de la producción de soja transgénica. Estos productores desplazados a mediados de la década de 1990, empezaron a llegar a las zonas de producción marginales ocupadas históricamente por población campesina, acaparando no solo tierras sino también recursos productivos centrales de los ecosistemas, como el agua. Para el caso de Mendoza, también la producción de vino por las grandes bodegas exportadoras representa un enemigo central en la lucha por seguir reproduciendo sus modos de producción y vida campesino indígenas.

Presente en los procesos de resistencia antes descritos está también la demanda por mayor democracia en el campo, desde donde nace la idea de soberanía alimentaria y productiva; debates centrales para el nacimiento de LVC y que ya estaban desarrollándose con bastante fuerza en México hacia finales de la década de 1970 y primera mitad de los años de 1980, momento en que nace la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA) -en 1985- en un contexto de fuerte control productivo tutelar por parte del estado mexicano frente a la producción campesina ejidal comunitaria, en un país en que la reforma agraria ha sido desarrollada de modo bastante superior a los casos de Brasil y Argentina, dejando claro que la lucha campesina apenas empieza a partir de la conquista y manutención de la tierra (Pinto, 2016).

<sup>21</sup> En la cosecha 2010/2011 la producción de arroz agroecológico fue de 150,7 mil sacas, lo que significa 7,5 mil toneladas de arroz, según datos del Ministerio del Desarrollo Agrario (MDA). “Assentados do RS colhem 7,5 mil toneladas de arroz ecológico” (Pinto, 2015).

La lucha por la *supervivencia* en toda la amplitud económica, cultural y biológica que el término representa, fue el factor central que unió y movilizó a esta gente con limitados accesos a tecnologías, “aislada” en sus chacras –o en acampes luchando por la tierra– a movilizarse mundialmente. Lo novedoso de esta articulación va más allá de la imprevisibilidad de tal forma organizativa por parte de campesinos, considerados hasta por la izquierda como extinguidos, sino porque ellos revalidan la acción colectiva en contra los postulados de la globalización neoliberal, en un momento en que la izquierda clásica se encontraba desarticulada y sin base social frente a la caída de la Unión Soviética y a la reconfiguración productiva capitalista, como demuestra Nash (2006):

La integración global ha perturbado las antiguas bases para la acción colectiva al mismo tiempo que ha creado nuevas formas de organización. Con la pérdida de lugares estables de producción, la base para la acción colectiva de una clase trabajadora organizada se fragmenta, sin embargo, nuevos espacios de disenso emergen para enfrentar la consolidación del poder en el ámbito global. Estos movimientos son más comunes en los márgenes de las economías tecnológicamente avanzadas o en remotos altiplanos o junglas en donde la amenaza a las actividades de subsistencia y supervivencia se transformó en el centro de la arena para el desarrollo de las conciencias y de la acción (p. 53).

Es interesante ver que LVC no solamente representa una fuerza de resistencia a los postulados económicos y culturales difundidos como superiores en el proceso de liberalización económica e interdependencias mundiales, sino que su existencia misma es un ejemplo de cómo el proceso de integración cultural-económico entre los diferentes pueblos del mundo puede darse en parámetros diferentes. No teniendo en cuenta las ventajas comparativas, tasas de ganancias y una suerte de etnocentrismo eurocéntrico modernista difundido tácita y explícitamente en la globalización capitalista<sup>22</sup>. Con su ejemplo vemos intercambios horizontales que conservan en el proceso de contacto con la cultura ajena, la autonomía sobre su propia forma de vida, además de realizar trueques de productos en parámetros de equidad cambiaria y con fines sociales y no mercantiles.

<sup>22</sup> “Eurocentrismo es, aquí, el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América” (Quijano, 2000, p. 218).

## Conclusiones

Vivimos ahora, con el proceso de *Globalización*, un momento singular en la historia de las relaciones entre comunidades humanas. Este proceso viene siendo desarrollado históricamente desde hace más de 500 años, teniendo mucha fuerza en el actual estadio político y tecnológico donde las distancias culturales y geográficas se achicaron. Sin embargo, hay también disputas por poder y hegemonía en estos procesos de globalización, que no pueden ser resueltas unilateralmente por organismos trasnacionales parcializados, bienes de consumos globales, Internet u otras; estos conflictos representan distintas formas de ver y pensar la realidad social y maneras de vida posibles. Estas formas de vida no son pensadas bajo un mismo criterio de valores por los distintos actores sociales, no siendo por lo tanto mensurables bajo criterios compartidos. Siendo así, ¿quién decide cuál es el mejor modo de intervenir en un territorio donde hay un bosque nativo? ¿los proyectos de desarrollo del banco mundial o las poblaciones locales? ¿quién tiene más legitimidad sobre el tema? ¿qué pasa con las montañas de desechos químicos dejados por una minería transnacional en un territorio indígena-campesino del tercer mundo? ¿para dónde van los productos agrícolas producidos por los países pobres? Por consiguiente, la legitimidad de la contestación a la globalización neoliberal hecha por LVC y demás movimientos contrahegemónicos está en cuestionar la difusión del modelo occidental de vida y perspectiva cognitiva, como mejores, más modernos y racionales, bajo el epíteto de la globalización. Con la palabra de orden: *Globalicemos la lucha, globalicemos la esperanza*, el Movimiento da muestras de que intenta resignificar los procesos de globalización desde una perspectiva popular, horizontal y diversa, resistiendo, cuestionando y proponiendo alternativas a la globalización neoliberal hegemónica.

## Referencias

- Alimonda, H. (2010). Presentación. En A. Escobar (Aut.). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales* (pp. 9-19). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Amin, S. (2001). Capitalismo, imperialismo, mundialización. En J. Seone y E. Taddei (Comp.), *Resistencias Mundiales. De Seattle a Porto Alegre* (pp. 15-19). Buenos Aires: CLACSO.
- Arceo, E. (2009). *El fin de un peculiar ciclo de expansión de la economía norteamericana. La crisis mundial y sus consecuencias*. Buenos Aires: IEC/CONADU/CTA.
- Brunetto, E. (27 de junio de 2010). [Comunicación personal]. Realizada en la *Escuela Nacional Florestan Fernandez* del MST: Gurarema. São Paulo, Brasil.
- Conde, R., Boyer, R., Bertrand, H., y Theret, B. (1984). *La crisis actual y los modos de regulación del capitalismo*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Desmarais, A. A. (2007). *La Vía Campesina. La globalización y el poder del campesinado*. Madrid: Editorial Popular.
- Escobar, A. (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.

- La Vía Campesina. (Junho 2002). *Via Campesina: Histórico, natureza; Linhas políticas Internacionais, Projeto popular para a agricultura brasileira* (Cartilha nº 2). Brasil: Via Campesina Brasil.
- Nash, J. C. (2006). *Visiones Mayas*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Pinto, L. H. (Julio-Diciembre de 2011). Notas sobre el neoliberalismo y la construcción de territorios en el agro-argentino contemporáneo: el *debate ambiental campesino* y el surgimiento del MNCI (1976-2010). *Revista Luna Azul*, 33, 61-84.
- Pinto, L. H. (2013). Empoderamiento campesino en el agro argentino contemporáneo. Análisis teórico-empírico de una propuesta campesino-indígena para el (otro) agro argentino. En J. Muzlera y A. Salomón (Comp). *Sujetos sociales del agro argentino. Configuraciones históricas y procesos de cambio*. Rosario: Prohistoria.
- Pinto, L. H. (2015). Procesos de ambientalización y transición agroecológica en el MST: reforma agraria popular, soberanía alimentaria y ecología política. *Revista Intexto*, 34, 294-321.
- Pinto, L. H. (2016). La experiencia campesina de la UNORCA y la trayectoria de construcción del concepto de soberanía alimentaria: estudio de caso. Jornadas de Investigación 2016. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH-UNAM). México.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (3° ed) (pp. 122-151). Buenos Aires: UNESCO-CLACSO.
- Vieira, F. B. (2008). *Dos Proletários Unidos á Globalização da Esperança: um estudo sobre articulações internacionais de trabalhadores* (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/IPUR), Rio de Janeiro.



# **Guía para Autores**

## Guidelines for Authors

## PRESENTACIÓN

La Revista Perseitas es una publicación de carácter académico de la Facultad de Educación y Humanidades de la Fundación Universitaria Luis Amigó (Medellín-Colombia), su propósito es la divulgación de conocimiento en el ámbito de las humanidades; su periodicidad es semestral, se presenta en formato digital y recibe contribuciones de acuerdo con el Documento Guía: Servicio Permanente de Indexación de Revistas de Ciencia, Tecnología e Innovación Colombianas (Departamento Administrativo de Ciencia, 2010), del siguiente tipo:

- **Artículos de investigación científica y tecnológica:** documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos terminados de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
- **Artículos de reflexión:** documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
- **Artículo de revisión:** documento resultado de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las técnicas de desarrollo. Se caracteriza por presentar una revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.
- **Artículo corto:** documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requiere de una pronta difusión.

## PÚBLICO OBJETIVO

Docentes e investigadores nacionales o internacionales que desarrollen su trabajo investigativo en el ámbito de las humanidades en general y en los campos filosófico y teológico en particular.

## ORGANIZACIÓN DEL TEXTO

### Estructura

- Título en español e inglés.
- Resumen analítico en español e inglés con extensión máxima de 300 palabras en el que se describa la idea central, los objetivos, conclusiones y, en caso de ser un artículo de investigación científica, la metodología.
- Cinco palabras clave en español e inglés, provenientes de un tesoro de la disciplina.
- Nota del autor en la que se indique: el nombre y los dos apellidos, último nivel de formación, institución (sin abreviaturas) a la que pertenece, ciudad, país, grupo de investigación (en caso de que pertenezca a uno) y correo electrónico.

### Requisitos formales

El documento deberá tener mínimo 9 páginas y máximo 35. La norma que se sigue para citas, referencias, tablas y gráficos es APA (6ta edición). El texto debe enviarse en formato Word, página tamaño carta, márgenes de 3 cm en todos los lados, letra Arial a 12 puntos e interlineado de 1.5.

## ESTRUCTURA DE LAS CITAS Y REFERENCIAS\*

### 1. Sobre el manejo de citas

El material citado directamente de otra fuente, que se reproduce al pie de la letra o se parafrasea, debe llevar siempre la cita respectiva.

- Cuando la cita sea de menos de 40 palabras colóquela a renglón seguido en el texto y entre comillas, incluya inmediatamente la fuente entre paréntesis (**Apellido del autor, año, página**).
- Si la cita comprende más de 40 palabras, escríbala en un renglón independiente del texto, sin comillas y aumente la sangría (aleje el párrafo del margen para que pueda diferenciarse), posteriormente realice la citación.
- La abreviatura *et al.* se utiliza para indicar que un trabajo es de varios autores; su significado en español es “y otros”.

### Casos:

1. Cuando un trabajo tenga tres y hasta cinco autores, incluya el apellido de todos en la primera cita; en las siguientes, escriba solo el apellido del primero seguido de la abreviatura *et al.*

En la referencia escriba los apellidos y las iniciales del nombre de cada uno de los autores y los demás elementos que hacen una referencia completa.

2. Cuando un trabajo tenga seis o más autores, cite el apellido del primero seguido de la abreviatura *et al.*

\* Esta sección está tomada de la Cápsula APA, publicación del Fondo Editorial Funlam que, como herramienta académica, tiene por propósito ejemplificar y clarificar el uso de esta norma en los trabajos escritos por investigadores, docentes, administrativos y estudiantes. Esta iniciativa surge de las falencias encontradas, durante las revisiones preliminares, en la citación y referenciación de fuentes en artículos, ponencias y libros institucionales. Las cápsulas están escritas en conformidad con lo establecido en American Psychological Association. (2010). Manual de publicaciones de la American Psychological Association. [Sexta versión]. México: Editorial El Manual Moderno.

En la referencia incluya apellidos e iniciales del nombre de hasta siete autores. Cuando el número de autores sea de ocho o más, escriba los apellidos y las iniciales del nombre de los seis primeros, después añada puntos suspensivos, agregue los apellidos y las iniciales del nombre del último autor y los demás elementos que hacen una referencia completa.

## 2. Sobre citación y referencia de libros

- Las citas de libros están integradas por los siguientes elementos:  
(Apellidos del autor, año, página).

Ejemplo: (Granada Giraldo, 2014, p. 12).

- Las referencias de libros se componen de:  
Apellidos del autor, inicial del primer nombre. Inicial del segundo nombre. (año). Título del libro. Lugar: Editorial.

Ejemplo: Granada Giraldo, F. J. (2014). Amo lo que soy amo lo que hago. Medellín: Funlam.

- Si la cita es tomada de un capítulo de libro o de un libro de consulta, la cita conserva su estructura, pero la referencia debe agregarse del siguiente modo:

**Publicación seriada impresa:** Autor, A. A., & Autor, B. B. (año). Título del capítulo o entrada. En A. Editor, B. Editor & C. Editor (Eds.), Título del libro (Vol. #, pp. #-#). Lugar: Editorial.

**Publicación seriada digital:** Autor, A. A., & Autor, B. B. (año). Título del capítulo o entrada. En A. Editor & B. Editor (Eds.), Título del libro (Vol. #, pp. #-#). Recuperado de <http://www.dirrecciónurl>

### Capítulo de libro impreso:

Título de entrada. (año). En A. Editor (ed.), Título del libro de consulta (Vol. 3, pp. 9-16). Lugar: Editorial.

Título de entrada. (año), En Título del libro de consulta (Vol. 3, pp. 9-16). Lugar: Editorial.

### Capítulo de libro digital:

Título de entrada. (año). En A. Editor (ed.), Título del libro de consulta (Vol. 3). Recuperado de <http://www.dirrecciónurl>

Título de entrada. (año), En Título del libro de consulta (Vol. 3). Recuperado de <http://www.dirrecciónurl>

## 3. Sobre cita de cita

La citación de fuentes secundarias, o la cita de cita debe emplearse con moderación; en caso de que el trabajo original ya no se imprima o no sea posible su localización.

- Cite las fuentes secundarias de acuerdo con la siguiente estructura:  
Nombre de la publicación original (como se citó en apellido del autor de la fuente secundaria, año, página).
- Referencie las fuentes secundarias de acuerdo con la siguiente estructura:  
Apellidos del autor, inicial del primer nombre. Inicial del segundo nombre. (año). Título del trabajo. Lugar: Editorial.

En la lista de referencias no se incluye el trabajo original, por ser una fuente secundaria usted debe referenciar el trabajo que leyó.

Al tomar citas de obras clásicas en su texto que tenga en cuenta:

- Las obras clásicas importantes (como la Biblia, las obras griegas y romanas) no requieren entrada en la lista de referencias, es decir basta con citarlas en el texto.
- Cuando conozca la fecha original de la publicación inclúyala en la cita.
- Identifique en la primera cita del texto la versión de la obra clásica que utilizó.
- En vez de las páginas, cuando se refiera a una parte o fragmento específico de la fuente proporcione el libro, capítulo, versículo o canto, ya que estas fuentes se numeran de la misma forma en todas las ediciones.
- Si tiene dudas con la fecha de publicación, cite el año de la traducción que utilizó precedido por la abreviatura trad., o en su defecto el año de la versión que usó, seguido por versión.
- Las citas de La Biblia se realizan siguiendo la estructura: (Nombre del libro seguido del número del capítulo, dos puntos, luego el número de versos o versículos y la traducción de La Biblia que cita). Así: **(Mateo 13: 1-9 Santa Biblia).**

Ejemplos:

3. (Platón, trad. en 1989).
4. William Shakespeare (2007 versión).
5. Génesis 1:28-31 (Biblia de Jerusalén).

Las referencias en la lista de referencias se ordenan de acuerdo con las siguientes directrices de la APA:

- Alfabetización de nombres:

Las entradas deben aparecer en orden alfabético por el apellido del primer autor, seguido de las iniciales del nombre.

- Trabajos con el mismo primer autor:

Cuando deban incluir en las referencias varios trabajos del mismo autor, anote el apellido y las iniciales del nombre de este; y aplique las siguientes reglas:

6. Ordene los trabajos de un solo autor por el año de publicación empezando por el más antiguo.
7. Las referencias de un solo autor preceden a las de autor múltiple, independiente de cual sea su fecha de publicación.
8. Las referencias con el mismo primer autor y segundo o tercer autor diferente se ordenan alfabéticamente por el apellido del segundo. En caso de que el primero y el segundo sean los mismos, se ordenará por el apellido del tercero, y así sucesivamente.
9. Las referencias que posean los mismos autores se ordenan por el año de publicación con el más antiguo el primer lugar.
10. Las referencias con el mismo autor o autores y el mismo año de publicación se ordenan por el título del libro, artículo, etc. (excluyendo los artículos: un, una, el, la, etc.).

Si se logra identificar que son artículos en una serie, la referencia debe organizarse en el orden de la serie y no alfabéticamente por el título.

- Trabajos de diferentes primeros autores con el mismo apellido:

Este tipo de trabajos se ordenan alfabéticamente por la primera inicial del nombre de cada uno.

- Trabajos de autores corporativos o sin autor:

Alfabetice los autores corporativos a partir de la primera palabra significativa del nombre teniendo en cuenta que una entidad principal precede a una subdivisión. Utilice los nombres oficiales y completos.

Si no hay autor, la referencia se ordena por el título de la publicación (que pasa a ocupar la posición del autor).

### **Notas:**

- Con el fin de diferenciar publicaciones editadas por el mismo autor o autores y con el mismo año, se utilizan las letras a, b, c (ubicadas después del año) en minúsculas.
- Si el trabajo tiene un autor “Anónimo” la referencia se alfabetiza como si anónimo fuera un nombre real.
- Los materiales legales deben manejarse como referencias sin autor, así su alfabetización empezará por el primer elemento significativo de la entrada.

## **POLÍTICA DE PUBLICACIONES**

- El autor debe dirigir una carta al Director de la revista Perseitas en la que declare que el trabajo es: original, inédito, no está siendo evaluado simultáneamente en otra revista y en la que se comprometa a no retirar el artículo luego de la evaluación de pares, si esta determina la viabilidad de la publicación, bien sea en el estado actual del artículo o con modificaciones.
- La dirección de Perseitas dará respuesta en un máximo de tres (3) días acerca de la recepción de la contribución.

- Una vez recibida la contribución, el director de Perseitas verificará, de acuerdo con la Guía para autores de la revista, el cumplimiento de las condiciones mínimas para la recepción del documento. En caso de ser aceptado para la evaluación el proceso será el siguiente:

Con el fin de verificar si los artículos son originales e inéditos y detectar errores en el manejo de las citas y referencias, los documentos avalados por el director de la revista serán sometidos a revisión mediante el Originality Check de Turnitin. Posteriormente, la revista Perseitas someterá los artículos recibidos a evaluación por pares quienes determinarán si es publicable. Si un árbitro lo aprueba y el otro lo rechaza, se nombrará un tercero.

- Una vez iniciada la evaluación del artículo, los autores se comprometen a no retirarlo hasta la finalización del proceso.
- El autor debe diligenciar la manifestación de cesión de derechos patrimoniales y declaración de conflictos de intereses (suministrado por la dirección de la revista), con lo cual cede todos los derechos del artículo a la revista Perseitas.
- No se recibirán artículos impresos. Todos los proponentes deberán remitir sus escritos mediante el correo electrónico de la revista ([perseitas@funlam.edu.co](mailto:perseitas@funlam.edu.co)).
- No se recibirán versiones parciales del texto, es decir, aquellas que no estén estructuralmente ajustadas al tipo de artículo.
- Una vez enviado el artículo, se entiende que el autor autoriza la publicación de los datos personales relacionados en la nota de autor.
- La recepción de artículos no obliga a Perseitas a publicarlos.
- Los autores son los responsables directos de las ideas, juicios y opiniones expuestos en los artículos; de tal manera que el contenido no compromete el pensamiento del Comité Editorial ni de la Institución.

## ÉTICA DE LA PUBLICACIÓN

- El Comité Editorial, en virtud de la transparencia en los procesos, velará por la calidad académica de la revista.
- Se consideran causales de rechazo: el plagio, adulteración, invento o falsificación de datos del contenido y del autor que no sean inéditos y originales.
- En ningún caso la dirección de la revista exigirá al autor la citación de la misma ni publicará artículos con conflicto de intereses.
- Si una vez publicado el artículo: 1) el autor descubre errores de fondo que atenten contra la calidad o científicidad, podrá solicitar su retiro o corrección. 2) Si un tercero detecta el error, es obligación del autor retractarse de inmediato y se procederá al retiro o corrección pública.

## INFORMACIÓN PARA EL ENVÍO DE ARTÍCULOS

La contribución debe enviarse únicamente a través de los siguientes correos electrónicos:

perseitas@funlam.edu.co

david.zuluagame@amigo.edu.co

O a través de Open Journal Systems:

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about>

## PRESENTATION

Perseitas journal is an academic periodical belonging to the Faculty of Education and Humanities of Fundación Universitaria Luis Amigó in Medellín, Colombia. Its purpose is to disseminate knowledge in the scope of Humanities; it is published biannually in a digital format and, when submitting them, contributions should follow the Guideline Document: Permanent Indexation Service for Colombian Science, Technology and Innovation Journals (Administrative Department of Science, 2010) as follows:

- Scientific and technological research paper: document which introduces in detail the original results of finished research projects. The generally accepted structure consists of four important parts: introduction, methodology, results and conclusions.
- Reflection paper: document introducing the results of a finished research project from the author's analytic, interpretative or critical perspective on a particular subject, resorting to original sources.
- Review paper: document resulting from a finished research in which the results of the research, either published or still unpublished, are analyzed, systematized and integrated into a field related to science and technology, so that the advances reached and techniques developed may be coped with. It usually features a bibliographic revision of at least 50 references.
- Short paper: brief document introducing original results of a technological or scientific research which are still preliminary or partial, but usually require quick diffusion.

## TARGET AUDIENCE

National and international professors and researchers whose research works either cover the general scope of Humanities, or the particular fields of philosophy and theology.

## TEXT ORGANIZATION

### Structure

- Title either in Spanish or English.
- Analytical abstract both in Spanish and in English, with a maximum extent of 300 words describing the main idea, aims, conclusions and, in the case of scientific research papers, methodology.
- Five key words, both in Spanish and in English, coming from a thesaurus of the discipline at issue.
- Author's note indicating: name and two surnames, last education level, institution (no acronyms) to which he/she belongs, city, country, research group (in case of being part of one) and email.

### Formal requirements

The document ought to range from a minimum of 9 to a maximum of 35 pages long. It should follow APA (6th edition) standards of citation, reference, tables and graphics. The text should be sent in Word format, letter size pages, with 3cm margins on all sides, and the text set to Arial type, size 12, and with 1.5 line spacing.

## STRUCTURE OF CITATIONS AND REFERENCES

### 1. On citation management

Material directly quoted from other sources, no matter whether they are reprinted verbatim or paraphrased, should always have their respective citation.

- When the quotation comprises fewer than 40 words, incorporate it into text and enclose it with quotation marks, cite the source in parentheses immediately after the quotation marks (surname, year, and page)
- If the quotation comprises more than 40 words, display it in a freestanding block of text, omit the quotation marks. Increase the indent (separate the text from the left margin so that it can be discriminated) and then do the citation.
- The term *et al.* is used to show that a certain work has several authors; it means “and others” in English.

#### Cases:

1. When a paper has from three to five authors, include all their names in the first quotation; in the following ones, only write the surname of the first one followed by the term *et al.*
2. In the reference page, write the surnames and initials of the first name of each one of the authors and the remaining elements comprising a full reference.
3. When a paper has six or more authors, cite the surname of the first one followed by the term *et al.*

In the reference page, write the surnames and initials for the first names of a maximum of seven authors. When the number of authors is eight or more, write the surnames and the initials for the names of the

first six; after that, add suspension marks, the surname and the initial for the name of the last author and the rest of the elements comprising a full reference.

## 2. On book citation and reference

- The following elements comprise book citation:

(Author surnames, year, page).

Example: (Granada Giraldo, 2014, p. 12).

- Book references are comprised of: Author surnames, initial of first name. Initial for the middle name. (year). Name of the book. Place. Publishing house.

Example: Granada Giraldo, F. J. (2014). Amo lo que soy amo lo que hago. Medellín: Funlam.

- If the quotation is taken from a book or a book chapter, citation keeps its structure, but the reference should be added the following way:

**Printed serial publication:** Author, A. A., & Author, B. B. (year). Title of the chapter or entry. In A. Editor, B. Editor & C. Editor (Eds.), Title of book (Vol. #, pp. #-#). Place: Publishing House.

**Digital serial publication:** Author, A. A., & Author, B. B. (year). Title of the chapter or entry. In A. Editor, & B. Editor (Eds.), Title of book (Vol. #, pp. #-#). Retrieved from <http://www.urladdress>

**Printed book chapter:** Title of the chapter or entry (year). In A. Editor, (ed.), Title of reference book (Vol. #, pp. #-#). Place: Publishing House.

Title of the chapter or entry (year). In Title of reference book (Vol. #, pp. #-#). Place: Publishing House.

**Digital book chapter:** Title of the chapter or entry (year). In A. Editor (ed.), Title of reference book (Vol. #,). Retrieved from <http://www.urladdress>

Title of the chapter or entry (year). In Title of reference book (Vol. #.). Retrieved from <http://www.urladdress>

### 3. On Secondary References

Use secondary sources sparingly, for instance, when the original work is out of print or unavailable through usual sources.

- Cite secondary sources as in the following structure: Name of the original publication (as cited in Surname of the author of the secondary source, year, page).
- Refer to secondary sources as in the following structure:

Author's surname, initial for the first name. Initial for the middle name. (year). Title of the written work. Place: House of publishing.

The original work should not be included in the list of references, given that it is a secondary source, the referenced one should be the piece you read.

When citing classical works in your text, keep the following in mind:

- Important classical works (such as the Bible, or Greek and Roman works) require no entry in the list of references, that is, citing them within the text is enough.
- When the original publishing date is available, include it in the citation.
- In the first quotation of the text, identify the version of the classical work used.
- Instead of page numbers, when referring to specific parts of your source, use their parts such as books, chapters, verses, lines or cantos, since they are numbered systematically across all editions.
- When a date of publication is uncertain, cite the year of the translation you used, preceded by the abbreviation trans., or otherwise, the year of the version you used, followed by the term version.

- Citation of the Bible will be made as in the following structure: (Name of the book followed by the chapter number, colon, verse or line number, and the translation of the Bible cited). Thus: **(Matthew 13: 1-9 Holy Bible)**.

#### Examples:

4. (Plato, trans. 1989).
5. William Shakespeare (2007 version).
6. Genesis 1:28-31 (Jerusalem Bible).

References in the reference list should be ordered as prescribed by the following APA regulations:

- Name alphabetization:

Entries should be ordered alphabetically by first author's surname, followed by the initial for his/her first name.

- Works by the same first author:

When different works by the same author have to be included in the references, use his/her surname and initials for his/her first name, and apply the following rules:

7. Order the works of a same author by the year of publishing, beginning by the oldest.
8. References by one author precede those by multiple authors, regardless of their publishing date.
9. References with the same first author, but different second or third author, are to be ordered alphabetically by the second author's surname. Given that the first and second are the same, they will be ordered by the third one's surname, and so on.
10. References with the same authors are ordered by the publishing year, beginning by the oldest.

11. References with the same author or authors, and the same publishing year, shall be organized alphabetically by the title of the book, paper, etc. (excluding articles: the, a, an, etc.)

If the articles are found to be part of a serial, the reference should be organized according to the serial order, and not alphabetically by title.

- Works by different first authors with the same surname:

This kind of works should be ordered alphabetically by the initial of the authors' first names.

- Works by corporate authors or without a known author:

Order corporate names alphabetically by the first meaningful word in their names; bearing in mind that the main entity precedes a subdivision. Use full official names.

If there is no known author, the reference is ordered according to the title of the publication (which takes the place of the author)

### Notes:

- Letters a, b, c, (located after the year) are used in lowercase, so that different publications by the same author or authors, published the same year, may be discriminated.
- If the work at issue has an "Anonymous" author, the reference is ordered alphabetically as if "Anonymous" were a real name.
- Legal materials should be handled as references without an author, so they are ordered alphabetically, beginning by the first meaningful element in the entry.

## PUBLICATION POLICY

- The author must write a letter to the Director of Perseitas Journal in which he/she states the submitted work is original, unpublished, and is not under simultaneous evaluation by another journal; and in which he/she commits not to withdraw the paper after the peer evaluation, if it ensures the publication's viability, whether in its current state or with modifications.
- The Direction of Perseitas will respond within maximum three (3) days acknowledging receipt of the contribution.
- Once the contribution has been received, the Director of Perseitas will verify, in agreement with the Author's Guide of the Journal, the full compliance with the minimum conditions for the receipt of the document. In case of being accepted for the evaluation, the following will be the process:

With the purpose of verifying whether the papers are original and unpublished, and detecting errors in citation and reference management, the documents endorsed by the journal director will be checked through Turnitin's Originality Check software. Later on, the Perseitas Journal will submit the received papers for peer evaluation which will determine if it is publishable. If one arbitrator approves and the other one rejects the proposal, a third one will be appointed.

- Once the paper evaluation has started, authors commit not to withdraw it until the process is finished.
- The author must sign a surrender of property rights agreement and a disclosure of conflicts of interest (provided by the journal direction), by means of which he/she transfers all property rights on the paper to Perseitas Journal.
- Printed works shall not be accepted. All applicants should submit their texts through the journal's email ([perseitas@funlam.edu.co](mailto:perseitas@funlam.edu.co)).

- Unfinished versions of the text will not be accepted, that is, those which cannot structurally fit the kind of paper required.
- Once the paper has been submitted, the author is understood to authorize the publishing of his/her personal information given in the author's note.
- Receipt of papers does not commit Perseitas Journal to their publishing.
- The authors are directly liable for the ideas, judgments and opinions introduced in the papers, therefore the contents does not necessarily reflect the Editorial Committee nor the Institution's thoughts.

## ETHICS OF THE PUBLICATION

- The Editorial Committee, with the purpose of transparent processes, will ensure the Journal's academic quality.
- The following will constitute grounds for rejection: plagiarism, adulteration, invention or forgery of data regarding the contents or the author, which are not original or unpublished.
- In no case shall the Direction of the Journal demand its citation nor publish papers with conflict of interest.
- If once the paper has been published: 1) the author discovers substantial errors which may harm quality or scientific rigor, he/she may ask for its withdrawal or correction; 2) a third party discovers the error, it is the author's obligation to retract his/her statement immediately, which will be either withdrawn or publicly corrected.

## INFORMATION FOR PAPER SUBMISSION

Contributions must only be submitted through the following emails:

[perseitas@funlam.edu.co](mailto:perseitas@funlam.edu.co)

[david.zuluagame@amigo.edu.co](mailto:david.zuluagame@amigo.edu.co)

Or through Open Journal Systems:

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about>

# Contenido Vol. 4

No. 1

Presentación

Editorial: *Per se*

*Mg. David Esteban Zuluaga Mesa*

Leyendo a Heidegger ..... 15

Reading Heidegger

*Mg. Andrés Alfredo Castrillón Castrillón*

Es posible el arte sin estética: una aproximación al problema de la estética  
en el libro *¿Qué es arte?* de Arthur Danto ..... 28

Is art possible without aesthetics: an approach to the issue of aesthetics in Arthur Danto's

*What is art?*

*Mg. Edison Francisco Viveros Chavarría*

Martin Heidegger y el intento por pensar la esencia de la técnica como  
una reorientación en el *ethos* ..... 41

Martin Heidegger y el intento por pensar la esencia de la técnica como una reorientación en  
el *ethos*

*Filósofo Mauricio Calle Zapata*

La fuerza del espíritu (fe) en el camino (ancestral) indígena ..... 62

The strength of the Spirit (faith) in the indigenous (ancient) path

*Esp. Paola Andrea Pérez Gil*

La dimensión socio-política de la democracia y el teatro: una aproximación  
a la visión euripídea de la areté cívica ..... 79

The socio-political dimension of democracy and theater: an approach on the Euripidean vision  
of civic arête

*Filósofo Anderson Arenas Piedrahita*

## No. 2

### Presentación

**Editorial: Sobre el error ..... 134**

Editorial: about the mistake

*Leidy Andrea Ríos Restrepo*

**Pensar la experiencia mística desde la epistemología ..... 139**

Think the mystical experience from epistemology

*Mg. Lina Marcela Cadavid Ramírez*

**Análisis filosófico y teológico de la mentira desde la teoría de los actos de habla ..... 153**

Philosophical and theological analysis of the lie from the speech act theory

*Ph. D. Vicente Vide Rodríguez*

**La otredad en el personaje Antígona de Sófocles. Aproximación a una lectura desde Emmanuel Lévinas ..... 176**

Otherness in the character Antígona of Sófocles. Approximation to a reading from Emmanuel Lévinas

*Mg. Edison Francisco Viveros Chavarría*

**Bioética de la esperanza: claves desde la Laudato Si' ..... 185**

Bioethics of hope: keys from the Laudato Si'

*Mg. Carlos Alberto Rosas Jiménez*

**La comunicación como medio de revelación. Éxodo 3, 2-7 ..... 202**

Communication as a means of revelation exodus 3, 2-7

*Prof. Ciencia Bíblicas. Angie Tatiana Andrade Quiroz*

**Claridad con las cosas: ¿un día después? Contribución al debate sobre la “dispensa del celibato clerical” ..... 233**

Clarity with things: a day after? Contribution to the debate on the 'dispensation of clerical celibacy'

*Ph. D. Alberto Echeverri*

**Interdependencia económica mundial y procesos de resistencia campesina en un mundo globalizado: la experiencia de La Vía Campesina Internacional ..... 260**

Global economic interdependence and peasant resistance in a globalized world: the experience of international Vía Campesina

*Ph. D. Lucas Henrique Pinto*

Universidad Católica Luis Amigó  
Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó  
Transversal 51A No. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia  
Tel: (574) 448 76 66  
[www.funlam.edu.co](http://www.funlam.edu.co)