

ISSN 0717-4152 impreso

ISSN 2735-6345 online

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
FACULTAD DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y FILOSOFÍA

Volumen 24.2

Segundo semestre 2022



UCSC

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

(An.teol.)

ISSN 0717-4152

ISSN 2735-6345

Publicación semestral del Departamento de Teología de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile

Indexada en: • Latindex • Dialnet • a360 grados • BIBP (The Bibliographic Information Base in Patristics) • LatinRev
This periodical is indexed in the ATLA Catholic Periodical and Literature Index ® (CPLI ®), a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, USA. Email: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>

DIRECTOR

Pablo Uribe Ulloa

(Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

EDITOR

Francisco Novoa Rojas

(Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

CONSEJO EDITORIAL

Dr. José Luis Barriocanal

(Facultad de Teología del Norte de España, Burgos. España)

Dr. Eberhard Bons

(Facultad de Teología Católica, Universidad Marc Bloch de Estrasburgo, Estrasburgo. Francia)

Dr. Hernán Cardona

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia)

Dr. Antonio Castellano

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia Salesiana de Roma, Roma. Italia)

Dr. Samuel Fernández Eyzaguirre

(Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago. Chile)

Dr. Ricardo Ferrara (+)

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires. Argentina)

Dr. José-Román Flecha Andrés

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca. España)

Dr. Mario de França Miranda

(Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Río de Janeiro. Brasil)

Dr. Kamel Harire Seda

(Facultad Eclesiástica de Teología. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso. Chile)

Dr. Víctor Martínez Morales

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia)

Dr. Diego Melo

(Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Dr. Patricio Merino Beas

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Dra. Lorena Miralles Maciá

(Depto. Estudios Semíticos, Universidad de Granada, Granada. España)

Dr. Jean Louis Ska

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

Dr. Manuel Gómez Mendoza

(Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Dr. Tibaldo Zolezzi Cid

(Instituto de Estudios Teológicos, Universidad Católica de Temuco, Chile)

Dirección

Anales de Teología

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Alonso de Ribera 2850. Concepción, Chile - Tel. (56-41) 2345211

E-mail: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web: <http://teologia.ucsc.cl/htm/revteologia.htm>

ISSN 0717-4152 impreso
ISSN 2735-6345 online

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 24.2

Segundo semestre 2022



UCSC

DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA
FACULTAD DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y FILOSOFÍA

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 24.2

Segundo semestre 2022

ÍNDICE

ARTÍCULOS

El libro de Miqueas: origen, formación y cuestiones fundamentales en la crítica actual The book of Micah: origins, formation and fundamental issues in current criticism MARÍA JESÚS CORDERO	131-148
Aproximaciones: Edith Stein y Erica Fudge en vista a lo animal-humano Approaches: Edith Stein and Erica Fudge with regards to the animal-human EVA REYES-GACTÚA	149-164
Biodiversidad y responsabilidad: una reflexión desde el pensamiento del Papa Francisco y Hans Jonas Biodiversity and responsibility: A reflection from the thoughts of Pope Francis and Hans Jonas LORENA SÁNCHEZ ECHEVERRÍA	165-183
Dios en la propuesta de Jean-Luc Marion del giro teológico al giro levinasiano God in the proposal of Jean-Luc Marion from theological turn to the levinasian turn MARÍA EUGENIA CELLI	185-193
El problema educacional en el sur de Tolima, Colombia: propuesta desde la moral social The educational problem in south Tolima, Colombia: a proposal from social morals JUAN PABLO BECKER SJ	195-218

Entre Cristo, Orfeo y Nietzsche: una lectura de <i>El perfume</i> , de Süskind Between Christ, Orpheus and Nietzsche: a reading of Süskind's Perfume MARIANO CAROU	219-237
--	---------

NOTAS

Nucleos teo-lógicos del de <i>Imitatione Christi</i> . Aportes para la espiritualidad cristiana Theological cores of the de <i>Imitatione Christi</i> . Contributions to a christian spirituality AGOSTINO MOLTENI	239-251
--	---------

RESEÑAS

WALLY V. CIRAFESI, John within Judaism. Religion, Ethnicity, and the Shaping of Jesus-Oriented Jewishness in the Fourth Gospel. (AJEC 112), Brill, Leiden – Boston 2022, 341 pp. ISBN 978-90-04-46293-9. JUAN CARLOS INOSTROZA	253-255
---	---------

**EL LIBRO DE MIQUEAS:
ORIGEN, FORMACIÓN Y CUESTIONES FUNDAMENTALES EN LA
CRÍTICA ACTUAL¹**

**THE BOOK OF MICAH:
ORIGINS, FORMATION AND FUNDAMENTAL ISSUES IN CURRENT CRITICISM**

María Jesús Cordero²

Nantes Université, Nantes. Francia
<https://orcid.org/0000-0002-9087-9682>

Recibido: 01.09.2022

Aceptado: 29.11.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420201>

Resumen:

El presente artículo tiene por propósito el ofrecer una presentación del origen, la formación y los temas fundamentales del libro de Miqueas, recurriendo a las principales fuentes bibliográficas contemporáneas. Se aborda la evolución que han experimentado los estudios respecto a este libro, gracias a los descubrimientos arqueológicos y epigráficos de las últimas décadas.

Palabras clave: Miqueas, Exégesis, Asiria, Judá, Israel.

Abstract:

The purpose of this article is to offer a presentation of the origins, shaping and fundamental themes of the book of Micah, drawing on the main contemporary bibliographical sources. It deals with the evolution of the studies on this book due to the archaeological and epigraphic discoveries of the last decades.

Keywords: Micah, Exegesis, Assyria, Judah, Israel.

Introducción

El texto canónico de Miqueas se divide en siete capítulos, en los que se denuncia el estado generalizado de degradación política, económica, social y religiosa, atribuible al

¹ Este artículo es fruto de una investigación de postgrado titulada: “La notion de justice élémentaire dans le livre de Michée. Une analyse sociopolitique des péripécies 2, 1-11 ; 3, 1-4 ; 6, 9-16 et 7, 1-7” de l’Université d’Artois (Francia).

² Abogada. Master en Ciencias de las Religiones y Sociedades, Université d’Artois, Francia. Licenciada en Derecho, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. Correo electrónico: mjcorderotapia@gmail.com

"delito de Jacob, por los pecados de la casa de Israel" (Mi 1,5³). En estos capítulos "se intercalan los más diversos géneros literarios, que van desde el lamento hasta el oráculo de castigo, pasando por la liturgia y el juicio"⁴.

El capítulo primero presenta la acusación y la sentencia de Yahveh contra su pueblo, seguido de un lamento por la destrucción anunciada. Los capítulos 2, 3, 6 y 7 describen las acusaciones por el desorden social y político, mientras que en los capítulos 4,5 y 7,14-20 encontramos oráculos de esperanza.

El texto miqueano no ha estado exento de polémica. Durante los dos últimos siglos se ha debatido ampliamente sobre su origen, composición y coherencia literaria, y pese a que estos diferentes aspectos han sido objeto de detallados estudios exegéticos, que han utilizado diversas metodologías, las conclusiones a las que se han llegado son altamente especulativas, ya que los resultados muchas veces no coinciden y divergen en varios asuntos.

1. Hipótesis sobre su origen y formación

Antes del siglo XIX, existía un consenso sobre la autoría del texto, es decir, se consideraba a Miqueas como su autor. Sin embargo, y como señala Renaud, "la evolución de la investigación, especialmente los aportes hechos por la Escuela de la Historia de las Formas y la Escuela de la Historia de las Tradiciones, así como los descubrimientos arqueológicos, nos han proporcionado nuevas herramientas de investigación"⁵, las cuales han sido utilizadas en la investigación y en la exégesis bíblica.

A partir de 1881, Stade y otros autores, comenzaron a formular nuevas hipótesis, para determinar tanto el origen como el momento histórico en el que fue escrito. Al respecto, Shaw afirma:

En general, y sin embargo las diversas historias redaccionales que se han propuesto, se postula la existencia de diferentes escuelas o círculos de discípulos proféticos con intereses políticos o teológicos claramente definidos, que conservaron y editaron las palabras de Miqueas. Estos grupos también recopilaron, ordenaron, compusieron y añadieron oráculos proféticos posteriores al mensaje de Miqueas, ya sea para que el material fuera aplicable a situaciones posteriores o para darle una función litúrgica⁶.

Para algunos exégetas, es posible distinguir en el libro de Miqueas diferentes estilos literarios con motivaciones teológicas y políticas que respondían a cuestiones propias del momento histórico en el que se redactaron.

Shaw sugiere que uno de los problemas que presenta el texto miqueano, es el de darle un marco histórico pertinente que permita interpretar adecuadamente su contenido. Por su parte, Renaud señala que la investigación del texto "se ha enfrentado a dos problemas fundamentales: el de su estructura y el de la identificación de los elementos no auténticos de la obra"⁷. Jacobs agrega que, con el fin de abordar los diversos aspectos controvertidos del libro de Miqueas, se han empleado en su estudio científico las más diversas metodologías: el método histórico-gramatical, la crítica literaria, la crítica textual, la

³ En este trabajo, utilizaremos las abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén*, Declée de Brouwer, Bilbao 2019.

⁴ J. D. MACCHI, "Michée", en: J. D. MACCHI, C. NIHAN Y T. RÖMER (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Ginebra 2009, 509.

⁵ B. RENAUD, *La formation du livre de Michée*, J. Gabalda et Cie Editeurs, París 1977, VIII.

⁶ C. SHAW, *The Speeches of Micah*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, 14.

⁷ B. RENAUD, *La formation...*, VII.

crítica de la forma, la crítica histórica, la crítica de la redacción y la crítica retórica, y todos estos estudios sugieren conclusiones diferentes⁸.

Macchi cree que "el libro de Miqueas es el resultado de un largo proceso literario y de redacción"⁹, escrito en distintos períodos y, en consecuencia, por diferentes autores. Si bien existe un consenso en que los capítulos 1 a 3 fueron redactados en el transcurso del siglo VIII a.C. por el profeta de Moréset, la controversia aparece cuando se discute sobre la autoría y la época en los cuales fueron escritos los capítulos posteriores. Las conclusiones se basan principalmente en el estilo literario empleado y en los acontecimientos históricos descritos. Por ejemplo, los capítulos 4 y 5 se consideran como obra de un solo autor, con una fuerte influencia de los grandes temas que definieron la profecía exílica y postexílica¹⁰. El editor del texto habría añadido este fragmento con la intención de incluir una esperanza de carácter escatológica frente al juicio de los capítulos anteriores. También es posible que se hayan añadido en respuesta al helenismo¹¹.

Algunos autores, como Shaw y Berkle, atribuyen la autoría de todo el libro a Miqueas. Aunque observan que, si bien existen cambios en la redacción y en el estilo literario, esto se debería tanto a que el autor, como los acontecimientos históricos descritos, evolucionaron durante el período de tiempo en el cual Miqueas ejerció como profeta.

Halevy sostiene que, si bien el texto de Miqueas es auténtico, su mayor problema es la incoherencia en la disposición de las distintas unidades literarias, y que un orden adecuado bastaría para remediarlo¹². Sin embargo, esta hipótesis se ha cuestionado debido a que no resuelve definitivamente el asunto sobre la autenticidad de los textos.

Renaud en su obra *La formation du livre de Michée*, concluye que existen dos etapas de redacción en el texto, las cuales fueron realizadas entre los siglos VIII y II a.C. "un primer estrato de apariencia deuteronomista, probablemente constituido durante el exilio, y un segundo estrato, más tardío, relacionado con los círculos que dieron forma al libro de Isaías"¹³. En estas etapas, podemos distinguir dos rubros fundamentales: "un trabajo de glosas y de relecturas de un editor deuteronomista y sobre todo con retoques antisamaritanos; y un trabajo de cotejo y edición de un redactor deuteronomista y sobre todo con la intervención de un editor postexílico"¹⁴, encontrándonos con una elaboración deliberada para dar una estructura orgánica y coherente a un proyecto teológico, principalmente de carácter escatológico.

Para Wolff, los capítulos 1 a 3 serían auténticos y escritos por el propio profeta, sin embargo, estos habrían sufrido ciertas interpolaciones para hacer sentido a la comunidad que vivía en el exilio. Los capítulos posteriores se habrían incorporado con un fin litúrgico, con el objetivo de dar esperanza al pueblo frente a los sufrimientos del exilio. En un sentido similar, Lescow considera los oráculos de juicio y los oráculos de esperanza y de salvación, como una unidad litúrgica¹⁵.

Según Mays, los capítulos 1 a 3 son de autoría de Miqueas y procederían de la actividad profética que desarrolló en Jerusalén a finales del siglo VIII a.C. Los demás capítulos corresponderían al periodo postexílico, posterior a la reconstrucción del Templo¹⁶, afirmando que "el libro es en realidad un capítulo de la historia de la profecía durante esos doscientos años y una visión profética de gran alcance sobre el significado y el

⁸ M. JACOBS, *The conceptual Coherence of the Book of Micah*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, 15.

⁹ J. D. MACCHI, "Michée"..., 510.

¹⁰ J. D. MACCHI, "Michée"..., 513.

¹¹ J. D. MACCHI, "Michée"..., 513.

¹² C. SHAW, *The Speeches...*, 20.

¹³ B. RENAUD, *La formation...*, 383.

¹⁴ B. RENAUD, *La formation...*, 422.

¹⁵ M. JACOBS, *The conceptual cohérence...*, 28.

¹⁶ J. MAYS, *Micah*, The Westminster Press, Filadelfia 1976, 22.

objetivo de esa historia"¹⁷, ya que la finalidad de esta obra teológica fue la proclamación del reino de Yahveh.

2. Composición

Las investigaciones sobre el origen y la formación del Libro de Miqueas sugieren al menos tres etapas en su composición: 1) el núcleo miqueano, cuyo texto habría sido escrito por el profeta; 2) los oráculos de juicio; y 3) los oráculos de salvación, ambos redactados posteriormente.

2.1. El núcleo miqueano

En el capítulo primero del núcleo miqueano, Yahveh interviene para iniciar un proceso judicial contra Israel y Judá (Mi 1,2-7), imputándoles una serie de conductas delictuales y sus consecuencias (Mi 1,3-7), seguido del lamento del profeta ante las malas noticias de condenación (Mi 1,8-9), finalizando con una mención a la rebelión del pueblo, como la causa que dio origen al proceso contencioso (Mi 1,10-16).

Los capítulos 2 y 3, describen detalladamente como se materializaron las conductas reprochadas por Yahveh, con un "mensaje, que apenas trata de cuestiones religiosas, y que está esencialmente relacionado con el problema de la justicia social"¹⁸, ya que las acusaciones fueron dirigidas contra las élites como las causantes del desorden moral y la desgracia política, económica y social de la nación. A los pecados sociales cometidos por las élites, se sumaron acusaciones contra el pueblo, la culpa a nivel cultural y militar y la advertencia de Yahveh de que arremeterá contra los ídolos del pueblo y que sufrirán una invasión militar extranjera (Mi 1,7-2,10).

Cuando hablamos del origen y formación del denominado núcleo miqueano, existe un acuerdo mayoritario sobre su autoría: este habría sido escrito por el profeta Miqueas en el transcurso del siglo VIII a.C. y comprende los capítulos 1 a 3, más precisamente las perícopas situadas entre los capítulos 1,8 a 3,12¹⁹, lo cual ayudaría a situar el texto en un contexto histórico mucho más preciso²⁰.

Wolff estima que esta sección contiene al menos seis interpolaciones correspondientes a un máximo de tres procesos redaccionales, de modo que los textos atribuidos a la autoría de Miqueas serían: 1) 1,6.7b-13a, 14-16; 2) 2,1-4; 2,6-11 y 3) 3,1-12. El resto serían atribuidos a comentarios deuteronomistas²¹ que se habrían incorporado durante el período neobabilónico a partir del 587 a.C. Su opinión está fundada en las numerosas fórmulas utilizadas por esta escuela y que se encuentran en el uso de expresiones tales como "Palabra del Señor que fue dirigida a Miqueas de Moréset (Mi 1,1) o "gracias al Espíritu del Señor" (Mi 3,8)²².

En Mi 1,2 y la convocación a todas las naciones, Wolff advierte que es posible que no forme parte del texto escrito por el profeta, introduciéndose posteriormente, ya que el estilo redaccional estaría más en relación con la de los capítulos 4 y 5 y la sección 6,1-7,7 que con el núcleo miqueano²³. Finalmente, el texto de Mi 2,12-13 habría sido introducido durante el exilio judío en el período de la antigua Persia²⁴.

Renaud también sostiene la autoría de Miqueas en los tres primeros capítulos del libro. Sin embargo, señala que estos habrían sufrido mínimas alteraciones editoriales deuteronomistas durante el período exílico. Estos oráculos, dirigidos tanto a los Reinos

¹⁷ J. MAYS, *Micah*, The Westminster Press, Filadelfia 1976, 22.

¹⁸ J. D. MACCHI, "Micah", 512.

¹⁹ B. RENAUD, *La formation...*, IX.

²⁰ J. D. MACCHI, "Michée", 510.

²¹ H. WOLFF, *Micah*, Augsburg, Augsburg/Minneapolis 1990, 26.

²² H. WOLFF, *Micah...*, 34.

²³ H. WOLFF, *Micah...*, 19.

²⁴ H. WOLFF, *Micah...*, 89.

del Norte y del Sur, condenaban el sincretismo religioso y la idolatría del pueblo, pero al mismo tiempo fueron dirigidos contra las élites por su escandaloso comportamiento hacia un pueblo empobrecido²⁵.

Renaud también defiende la autoría de Miqueas en la perícopa 6, 9-15, ya que ésta contiene una acusación general dirigida a todo el pueblo. La referencia a “por eso yo también he comenzado a herirte” (Mi 6,13) permite situar la redacción de esta sección posterior a la campaña militar de Asiria contra Judá, en torno al 702 a.C., donde el ejército invasor habría sitiado Jerusalén y tomado más de cuarenta ciudades de Judá²⁶.

En contra de estas opiniones, Macchi cita a Shaw quien sostiene que cada una de las secciones de estos capítulos fueron escritas por el profeta Miqueas. Las diferencias no serían el producto de alteraciones posteriores si no el resultado de la evolución en el mensaje del profeta por los cambios que experimenta toda persona por el paso del tiempo²⁷.

2.2. Oráculos de juicio post-miqueanos

Los oráculos de juicio pueden ser encontrados en los capítulos 6,1 y 7,6. En Mi 6,1-8, Yahveh convoca a su pueblo para juzgarlo y en los versículos siguientes (9-16), se describen una serie de comportamientos reprochables ejecutados por comerciantes y mercaderes. A su vez, anuncian una serie de catástrofes similares a las descritas en los capítulos 1-3. Finalmente, el capítulo 7,1-7 alarga la lista de acusaciones contra el pueblo y profundiza sobre las causas de la corrupción moral.

Macchi nos informa que estos oráculos de juicio serían posteriores al profeta y habrían sido introducidos antes o durante el exilio judío²⁸, ya que en estos se reconoce la influencia de la teología deuteronomista por las críticas dirigidas al pueblo y por las cuestiones relativas a la práctica de la religión²⁹.

En el capítulo 6, Renaud distingue dos secciones: 1) Un primer oráculo que se refiere al comportamiento religioso del pueblo del pacto (Mi 6,1-8) y escrito en la época pre-exílica³⁰; y 2) un oráculo de juicio por la comisión de injusticias sociales y el castigo de éstas (Mi 6,9-16)³¹. Estas secciones serían, según él, atribuibles al profeta, con retoques deuteronomistas realizados durante el periodo pre-exílico, más precisamente durante el reinado de Manasés³². Esta hipótesis se basa principalmente en el texto “guardáis los mandamientos de Omri” (Mi 6,16), que hace referencia al sacrificio de niños, una práctica que habría aparecido en torno al siglo VII a.C.³³.

Wolff cree que el capítulo 6 fue escrito durante el período postexílico, ya que el lenguaje utilizado en su redacción era propio de la escuela deuteronomista-deuteronomista. También observa otros detalles que apuntan en esta dirección, como las figuras pedagógicas allí empleadas, muy propias de esta época, y los temas desarrollados que fueron parte de la preocupación de esta escuela y que se alejan de los temas contenidos en los capítulos 4-5³⁴.

La perícopa situada en Mi 7,1-6, narra una angustia al borde de la desesperación, seguida de una liturgia esperanzadora³⁵. Renaud señala que se trata de uno de los textos más dañados del libro de Miqueas y es reconocible como una intervención deuteronomista³⁶, por lo que sitúa su redacción en la época pre-exílica, antes de la ruina

²⁵ B. RENAUD, *La formation...*, 384.

²⁶ B. RENAUD, *La formation...*, 340-343.

²⁷ J. D. MACCHI, “*Michée*”, 512.

²⁸ J. D. MACCHI, “*Michée*”, 512.

²⁹ J. D. MACCHI, “*Michée*”, 512.

³⁰ B. RENAUD, *La formation...*, 326.

³¹ B. RENAUD, *La formation...*, 289.

³² B. RENAUD, *La formation...*, 34.

³³ C. SHAW, *The Speeches...*, 11.

³⁴ H. WOLFF, *Micah*, 23.

³⁵ B. RENAUD, *La formation...*, 345.

³⁶ B. RENAUD, *La formation...*, 326 y 341.

de Jerusalén en el 587 a.C., porque “ni su tono, ni su problemática teológica, ni su vocabulario permiten atribuirlos a Miqueas”³⁷.

Wolff también cree que, en base al lenguaje utilizado en la redacción, el texto habría sido escrito por editores deuteronomistas, probablemente durante el siglo VI a.C., remarcando que su contenido tampoco tiene relación con los capítulos 4-5³⁸.

2.3. Los oráculos de la salvación

Los oráculos de salvación se encuentran en los capítulos 4-5 y 7,8-20. Los capítulos 4-5 vienen a interrumpir el discurso fatalista reconocible en las otras secciones del texto miqueano, introduciendo una ruptura en la continuidad y coherencia del texto, ya que pasan repentinamente de un mensaje de condena y fatalidad a uno de consuelo y esperanza, al reinado universal de Yahveh y al anuncio de la venida del Mesías prometido³⁹. Según Macchi, estos oráculos habrían sido escritos en un periodo posterior a la vida de Miqueas, ya que los temas allí tratados fueron los que marcaron el desarrollo de la profecía exílica y postexílica⁴⁰. Stade, citado por Shaw, apoyó esta hipótesis, argumentando que las preocupaciones teológicas y políticas de estos capítulos son similares a las de Joel, Zacarías 12-14 y Ezequiel, textos que fueron escritos posterior a la desaparición de Miqueas⁴¹.

Sobre la base de Jr 26,17-19, Wolff cree que las profecías de Miqueas se habrían transmitido oralmente hasta la deportación de los judíos a Babilonia, favoreciendo así el desarrollo de comentarios deuteronomistas. Estos oráculos de juicio no sólo acompañaron la liturgia de lamentación, sino que también, ante la catástrofe del exilio y el cumplimiento de la destrucción anunciada por el profeta, inspiraron oráculos de bondad y esperanza para acompañar al pueblo durante este periodo de sufrimiento⁴².

Macchi señala que, si bien estos capítulos están impregnados de los temas de la teología exílica y postexílica, es decir la esperanza escatológica ante el drama del exilio, es posible ver en ellos un cierto grado de escepticismo, ya que continuaban enfatizando la violencia y el sufrimiento⁴³.

Otra interpretación sugiere que los oráculos de salvación de los capítulos 4-5 fueron escritos por Miqueas durante el reinado del rey Ezequías, posterior a la derrota y retirada de las tropas de Senaquerib de Jerusalén⁴⁴.

Finalmente, Wolff señala que el texto de Mi 7,7-20, se trataría de una liturgia en la que se distinguen tres salmos: un canto de confianza (Mi 7,8-10), una oración (Mi 7,14-17) y un himno (Mi 7,18-20), y habrían sido escritos en el periodo exílico, ya que las preocupaciones y los temas teológicos que allí se tratan son similares a los del Deutero-Isaías⁴⁵.

3. Plan y temas del *Libro de Miqueas*

3.1. Plan

En esta sección, seguiremos el plan propuesto por Macchi, ya que este se ajusta a los objetivos de este trabajo. La estructura que propone es la siguiente⁴⁶:

³⁷ B. RENAUD, *La formation...*, 392.

³⁸ H. WOLFF, *Micah*, 23.

³⁹ M. JACOBS, *The conceptual coherence...*, 18.

⁴⁰ J. D. MACCHI, "Michée"..., 513.

⁴¹ C. SHAW, *The Speeches...*, 12.

⁴² H. WOLFF, *Micah*, 19-20.

⁴³ J. D. MACCHI, "Michée", 513.

⁴⁴ C. SHAW, *The Speeches...*, 16.

⁴⁵ H. WOLFF, *Micah*, 25 y 510.

⁴⁶ J. D. MACCHI, "Michée"..., 509-510.

A. Miqueas 1-3: Núcleo miqueano. Oráculos de juicio	
1,1	Título
1,2-7	Oráculo contra Samaria, anuncio de su destrucción
1,8-16	Lamentaciones sobre las desgracias de Judá
2,1-5	Oráculo de juicio contra los explotadores
2,6-11	Polémica entre Miqueas y sus oponentes
2,12-13	Oráculo de la salvación, la reunión del rebaño
3,1-4	Oráculo de juicio contra la clase dirigente
3,5-8	Oráculo de juicio contra los profetas
3,9-12	Oráculo contra Jerusalén/Sión, anuncio de su destrucción
B. Miqueas 4-5: Oráculos de salvación para Jerusalén	
4,1-5	El monte de Yhwh reinará el mundo. Peregrinación de los pueblos a Jerusalén y la venida de la era de la paz
4,6-8	Reunión de los dispersos
4,9-14	Liberación de Jerusalén del ataque de las naciones. Los dolores del parto
5,1-5	El reinado mesiánico
5,6-7	El remanente de Jacob en el centro
5,8-14	Destrucción de armas y cultos idolátricos. El castigo a los enemigos
C. Miqueas 6-7: Palabras de juicio y liturgia de salvación	
6,1-8	Juicio entre Yhwh y su pueblo. Recordatorio de la historia de la salvación y sus requisitos
6,9-16	Condena de la ciudad por sus injusticias
7,1-7	Lamentos sobre el desorden social
7,8-20	Liturgia profética de la salvación

3.2. Contenido del libro

El texto miqueano es un proceso judicial y una liturgia de esperanza y salvación. El libro comienza con una convocatoria de Yahveh a audiencia a "todas las naciones", para que comparezcan como testigos del juicio contra Judá e Israel, en el cual presentará una larga lista de acusaciones tanto contra las élites y como contra los habitantes de los Reinos del Norte y del Sur. Las acusaciones serán variadas y sobrepasarán los asuntos religiosos sobre la idolatría (Mi 1,5) y el abandono del culto y el sincretismo religioso, extendiéndose a cuestiones relacionadas con la justicia social y la vida política, económica y social del pueblo. Miqueas criticará duramente el desorden político (Mi 3,1-5; 7,3), económico (Mi 2,1-2; 6,11-15), social y moral (Mi 2,9; 7,5-6), pues "ya no se trata de denunciar el culto superficial y sincretista y la traición religiosa asociada a él, sino de fustigar a los ricos y a los responsables que se aprovechan de su poder para aplastar a los pobres, extorsionarles y apropiarse de los pocos bienes que poseen"⁴⁷. Por esta causa, las acusaciones se dirigieron tanto contra las élites políticas y religiosas por el incumplimiento de las exigencias de la ley yahvista y sus escandalosos abusos⁴⁸; como contra el pueblo que, siendo víctima de las élites, también fue acusado por su corrupción moral (Mi 7,1-6).

Los capítulos 4-5 y 7,14-20, contienen oráculos de salvación que expresan la esperanza del perdón de Yahveh, la futura restauración del pueblo y una salvación universal dirigidas al pueblo que ha sufrido los resultados del severo castigo por su pecado.

⁴⁷ B. RENAUD, *La formation...*, 384.

⁴⁸ J. D. MACCHI, "Michée"..., 514.

4. Miqueas, el profeta y su contexto histórico

4.1. El profeta Miqueas

Existe muy poca información sobre quién fue Miqueas. El libro que lleva su nombre da algunas pistas de las cuales se han extraído algunas hipótesis. Miqueas habría sido un judío originario de Moréset (Mi 1,1), una pequeña aldea del Sefela ubicada a unos treinta y cinco kilómetros al suroeste de Jerusalén⁴⁹, cuyo nombre significa "¿Quién es como (comparable a) Yahveh?", una exclamación de adoración y asombro ante el Dios de Israel⁵⁰, que enfatiza su trascendencia e incomparabilidad, es decir que no hay otro como Yahveh⁵¹. Vuilleumier plantea la hipótesis de que podría tratarse de un nombre derivado de las exclamaciones pronunciadas en el contexto del culto (Sal 113,5; 35,10; 89,7-9; Ex 15,11; Is 44,6s)⁵².

Miqueas⁵³, en sus diversas variantes, fue un nombre muy popular en la tradición judeocristiana⁵⁴. Los padres deseaban nombrar así a sus hijos para alabar a Yahveh⁵⁵. Este tipo de nombre, formulado como una pregunta comparativa, se originó en el pensamiento politeísta, y con el tiempo se convirtió en un discurso en forma de himno, como podemos ver en Miqueas 7,18 "¿Qué Dios hay como tú, que quite la culpa y pase por alto el delito del resto de tu heredad?"⁵⁶.

Si bien Miqueas se presenta como un profeta, Wolff señala que podría haberse tratado más bien de un anciano de la aldea que, ante los abusos de los terratenientes, habría actuado en busca de justicia para los campesinos de su pueblo, lo que muy probablemente explicaría su alfabetización⁵⁷.

Alfaro cree que Miqueas podría haber sido un levita o un sacerdote disidente "que miraba la opresión desde fuera, pero se identificaba con el sufrimiento de los pobres"⁵⁸ y por esta causa habría actuado denunciando las injusticias de las élites. Según Boloje, también podría haberse tratado de un agricultor, por las referencias que en sus profecías hace utilizando el lenguaje y las imágenes del campo⁵⁹.

Por otra parte, Waltke señala que la costumbre en el Medio Oriente Antiguo, era de identificar a las personas por su familia o por la actividad a la que se dedicaban, pero no por su ciudad de origen, sin embargo, Miqueas se presenta en relación con su ciudad natal sin hacer referencia a su llamado al ministerio, como en el caso de otros profetas como Isaías u Oseas⁶⁰. Mays agrega a esta hipótesis que es muy probable que Miqueas

⁴⁹ J. D. MACCHI, "Michée" ..., *Ibid*, 509-515.

⁵⁰ J. MAYS, *Micah*, 1.

⁵¹ B. BOLOJE, *Extravagant Rituals or Ethical Religion (Micah 6:6- 8) ? Ritual Interface with Social Responsibility in Micah*, https://www.academia.edu/41866574/Extravagant_Rituals_or_Ethical_Religion_Micah_6_6_8_Ritual_Interface_with_Social_Responsibility_in_Micah, citado el 19 de enero de 2022.

⁵² R. VUILLEUMIER - C.KELLER, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie. Commentaire de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Ginebra 1990, 12.

⁵³ Miqueas en todas sus variantes era uno de los nombres más frecuentes no sólo en Israel, dice Wolff, basándose en recientes descubrimientos arqueológicos realizados durante el siglo XX en la ciudad de Ebla, en el norte de Siria. Las inscripciones encontradas en Keil muestran el uso del nombre Miqueas ya en el tercer milenio a.C., en H. WOLFF, *Micah*, p. 8.

⁵⁴ D. SCHIBLER, *Le livre de Michée*, Edifac, Vaux-sur-Seine 1989, 19.

⁵⁵ H. WOLFF, *Micah*..., 35.

⁵⁶ H. WOLFF, *Micah*...,

⁵⁷ H. WOLFF, *Micah*..., 6-7.

⁵⁸ J. ALFARO, *Micah, Justice and loyalty*, WM. B. Eerdmans Publishing CO, Grand Rapids, Edimburgo 1989, 4.

⁵⁹ B. BOLOJE, *Extravagant Rituals*...

⁶⁰ Encontramos en los textos bíblicos el caso de Elías el tisbita, que también era conocido por su ciudad de origen, pero no hay ninguna otra referencia a sus descendientes, a su antigua profesión o a su llamado al ministerio profético (1 R 17:1). También el caso del profeta Nahum el Elcosita o de la ciudad de Elcós.

debió haber ejercido su ministerio en Jerusalén, y ello explicaría que se identificara con su ciudad natal⁶¹.

Además, Waltke sostiene que Miqueas habría sido un profeta profesional, en contraste con Amós, que es descrito por el texto bíblico como un pastor de ovejas, y por tanto pertenecía a la élite de los profetas, siendo reconocido como una figura carismática de Israel, que guiaba la política interior y exterior de la nación a través de sus profecías⁶².

El período de actividad profesional de Miqueas estaría comprendido entre los reinados de Judá de Jotam, Ajaz y Ezequías (Mi 1,1). Según Macchi "esta indicación, que es poco precisa, sugiere que la predicación de Miqueas habría tenido lugar durante toda la segunda parte del siglo VIII"⁶³. Sin embargo, Wolff cree que Miqueas probablemente ejerció su ministerio durante un periodo muy corto de tiempo, es decir unos pocos meses entre los años 733 y el 722 a.C.⁶⁴. Esto podría explicar por qué la producción profética no fue muy abundante.

Miqueas fue contemporáneo de los profetas Isaías y Amós, quienes se manifestaron en la misma época, principalmente durante el reinado de Ezequías⁶⁵: "Miqueas, al igual que Isaías, se dirige principalmente a las clases dirigentes. Pero mientras Isaías se pronuncia sobre toda la política judaica, Miqueas parece limitar su atención a la política social"⁶⁶. Esto explicaría las similitudes entre los oráculos de estos tres profetas sobre la corrupción generalizada de las clases dirigentes y del pueblo, así como el asedio del Imperio Asirio.

4.2. Contexto histórico de Miqueas

La época en la que Miqueas ejerció su ministerio se caracterizó por una serie de acontecimientos políticos, económicos y sociales que tuvieron lugar tanto en el Reino del Norte o de Israel y en el Reino del Sur o de Judá, los cuales habrían determinado el contenido de los oráculos del profeta.

El Reino del Norte o de Israel. En el aspecto económico y social, el Reino del Norte se caracterizó por su prosperidad económica gracias a la producción y venta de aceite de oliva, especialmente durante los reinados de Joás y Jeroboam (787-747 a.C.). Esta prosperidad justificaría las declaraciones del profeta Amós contra la concentración de la riqueza en manos de unos pocos y la opresión a los más pobres (Am 2,6-8)⁶⁷.

En el plano político, y particularmente en lo concerniente a la política exterior, Tiglat-Pileser III asume como emperador del Imperio Asirio en el año 745, llevando al reino de Israel a adoptar una política antiasiria. Entre las acciones concretas que se llevaron a cabo para frenar el avance del imperio, fue la de formar una coalición antiasiria con otros estados levantinos⁶⁸. Rezin rey de Damasco y Pekah rey de Israel pretendían organizar una revuelta: "Pekah y Rezin esperaban reunir contra Asiria un vasto y decidido frente de resistencia, uniendo a todos los estados de la región"⁶⁹, llevándolos a presionar al reino de Judá para que se uniera a esta campaña, sin mayores resultados⁷⁰.

El Reino del Sur o de Judá. El reino de Judá también vivió un período de prosperidad y desarrollo espectacular. Al igual que el Reino del Norte, su riqueza procedía de la producción y venta de aceite de oliva, lo cual le permitió la construcción

⁶¹ J. MAYS, *Micah...*, 15.

⁶² B. WALTKE, *A commentary of Micah*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2007, 19.

⁶³ J. D. MACCHI, "Michée"..., 511.

⁶⁴ H. WOLFF, *Micah...*, 8.

⁶⁵ D. SCHIBLER, *Le livre de...*, 15.

⁶⁶ F. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, Librairie Lecoffre/J. Gabalda/Cie. Editeurs, París 1986, 270.

⁶⁷ J. D. MACCHI, "Histoire d'Israël. Des origines à l'époque de la domination babylonienne" en : J. D. MACCHI, C. NIHAN Y T. RÖMER (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Ginebra 2009, 70.

⁶⁸ J. D. MACCHI, "Histoire d'Israël..." , 70.

⁶⁹ I. FINKELSTEIN Y N. SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Gallimard, París 2004, 325.

⁷⁰ J. D. MACCHI, "Histoire d'Israël..." , 69-70.

de grandes infraestructuras como el túnel de Siloé y la fortificación de Jerusalén. En cuanto a la política interior, Judá se consolidó como un estado independiente y estructurado, garantizando así la gobernanza interna⁷¹. Y tratándose de la política exterior, por una parte, sufrió la constante presión y asedio del reino de Israel para unirse a la coalición antiasiria; y por otra, particularmente durante el reinado de Ezequías, sufrió el asedio asirio dirigido por Senaquerib⁷². En el plano religioso y durante el reinado de Ezequías, se llevaron a cabo grandes reformas para la purificación y el restablecimiento del culto yahvista.

4.3. La crisis política

4.3.1. Israel y Judá a la luz del relato canónico y de las fuentes arqueológicas

Sobre la formación de los Reinos del Norte y del Sur, nos encontramos por una parte con el relato de los textos canónicos y por el otro, con el de los historiadores, relato formulado a partir de los descubrimientos arqueológicos.

Los textos canónicos narran que, tras el éxodo de Egipto de las doce tribus descendientes de Israel, y después de pasar cuarenta años en el desierto, se trasladaron hasta Canaán tomando posesión de ella (libro de Josué). Después de su asentamiento, el libro de Jueces relata que los israelitas fueron dirigidos por jueces y líderes militares, pero que durante el período en que el profeta Samuel ejerció como juez, el pueblo exigió ser gobernado por un rey al igual que las naciones vecinas (1 Sam 8). Así, el benjamita Saúl fue elegido y entronizado como rey de Israel, ejerciendo soberanía sobre todo el territorio perteneciente a las doce tribus de Israel (1Sam 9-10).

El texto bíblico narra que el Reino de Israel habría sido una unidad desde su fundación y hasta su división en dos reinos, alrededor del año 931 a.C. El origen de la división se habría debido a una disputa sobre una reducción de impuestos que el pueblo había solicitado al nuevo rey Roboam, hijo de Salomón. Ante su negativa (1 R 12), Israel, el pueblo dirigido por Jeroboam, se rebela y decide no someterse a la autoridad de Roboam, quien finalmente huye a Jerusalén para gobernar sobre las ciudades de Judá⁷³.

A partir de 1980 y sobre la base de los hallazgos arqueológicos, se han formulado otras hipótesis sobre el origen y desarrollo de la civilización asentada en Canaán, que se alejan de una lectura literal del relato bíblico⁷⁴. Tradicionalmente,

“los historiadores de la Biblia creían en una secuencia histórica, que (...) se desarrollaba más o menos así: como resultado de una conquista brutal o una infiltración pacífica, los israelitas ocuparon las tierras altas despobladas. Al principio establecen el modo igualitario de la sociedad. Héroe carismáticos los protegen de sus enemigos. Más tarde, cuando la amenaza filisteá resultó ser más peligrosa que las amenazas locales, optaron por la monarquía, organizando un poderoso ejército y finalmente fundaron un gran imperio bajo la autoridad central de David y Salomón”⁷⁵.

Investigaciones posteriores concluyen que los llamados Reinos del Norte y del Sur fueron siempre dos entidades políticas diferentes, las que se desarrollaron en paralelo. Finkelstein y Silberman señalan que “el Reino del Norte o de Israel surgió como un Estado plenamente constituido ya a principios del siglo IX a.C., en una época en la que la sociedad y la economía de Judá aún estaban dando sus primeros pasos”⁷⁶. La organización política y administrativa de Israel habría favorecido su espectacular

⁷¹ J. D. MACCHI, "Histoire d'Israël...", 73-74.

⁷² J. D. MACCHI, "Histoire d'Israël...", 73-76.

⁷³ A. LEMAIRE, *L'histoire du peuple hébreu*, Presses Universitaires de France, París 2015, 36-37.

⁷⁴ A. LEMAIRE, *L'histoire du peuple...*, 237.

⁷⁵ I. FINKELSTEIN - N. SILBERMAN, *La Bible dévoilée...*, 235.

⁷⁶ I. FINKELSTEIN - N. SILBERMAN, *La Bible dévoilée...*, 246.

progreso económico, gracias a la producción a nivel industrial de aceite de oliva, lo que a su vez permitió su desarrollo arquitectónico. Por otro lado, Judea habría demorado en despegar, y no alcanzó el mismo nivel de progreso ni un mayor desarrollo a nivel político y social, sino a partir del siglo VII⁷⁷.

Finalmente, los "minimalistas bíblicos" -entre ellos Thompson, Lemche y Davis- afirman que la existencia de una monarquía unificada, referida explícitamente a los reinados de David y Salomón, habría sido un montaje ideológico elaborado por los sacerdotes en el periodo postexílico⁷⁸.

Mas allá de la lectura literal del relato bíblico y de los resultados de las excavaciones arqueológicas, lo cierto es que el Reino de Israel empezó a perder su fuerza posterior a la caída de la dinastía de los Omrid (886-842)⁷⁹. Según el historiador Lemaire, su caída habría estado ligada a una decadencia que vivió por un período de al menos dos siglos, donde Israel vivió en una constante inestabilidad política, sufriendo al menos ocho golpes de Estado acompañados de sus respectivos cambios dinásticos⁸⁰. Finkelstein y Silberman señalan que, tras la caída de la dinastía Omrid, "los siguientes ciento veinte años... fueron, en la historia del norte de Israel, una época de grandes transformaciones sociales, de éxitos seguidos de desastres económicos y de constante adaptación para sobrevivir ante la amenaza del imperio vecino"⁸¹. En otras palabras, durante el período comprendido entre el 842 y el 720 a.C., el Reino de Israel se debilitó gradualmente. Uno de esos factores habría sido el surgimiento del Imperio Asirio y el acoso a los estados de la región del Levante.

En el ámbito de la organización política, el poder real se fue debilitando al conceder una autonomía casi absoluta a los jefes provinciales y gobernantes de las ciudades, quienes incurrieron en prácticas abusivas que se tradujeron en el desplazamiento y/o el acaparamiento de las tierras y los bienes de sus habitantes⁸²: "Su lujo, sobre todo en la capital, tenía a menudo su origen en la explotación de los campesinos (Am 8:4-6), y esta injusticia social fue denunciada enérgicamente por un profeta como Amós, que veía en tales prácticas los presagios de una catástrofe nacional"⁸³.

Según el relato canónico, el abandono de la religión yahvista contribuyó a este proceso de decadencia y a la posterior caída del reino de Israel. El culto instituido por Jeroboam fue la adoración del Becerro de Oro en contraposición al Arca de la Alianza, en los llamados "lugares altos". Al mismo tiempo, las manifestaciones de culto tenían un carácter cada vez más popular, alejándose progresivamente del modo de culto del reino de Judá, que concentraba toda la actividad en el templo de Jerusalén y era ejercida por la casta sacerdotal⁸⁴.

Vemos que existen importantes discrepancias entre el relato bíblico y las conclusiones procedentes de arqueólogos e historiadores; estas discrepancias también están presentes en la cuestión del culto. Ernest Alex Knauf dice que "La ideología de Reyes -un Dios y un Templo- forma parte del discurso teológico postexílico y revela una concepción teológica más estrecha y etnocéntrica que la de la Torá"⁸⁵. Según él, la ideología de Reyes es antipoliteísta, exclusivista y antisamaritana⁸⁶.

⁷⁷ I. FINKELSTEIN - N. SILBERMAN, *La Bible dévoilée...*, 246.

⁷⁸ I. FINKELSTEIN - N. SILBERMAN, *La Bible dévoilée...*, 201.

⁷⁹ J. D. MACCHI, "Histoire d'Israël...", 66 y ss.

⁸⁰ A. LEMAIRE, *L'histoire du peuple...*, 38.

⁸¹ I. FINKELSTEIN - N. SILBERMAN, *La Bible dévoilée...*, 304.

⁸² A. LEMAIRE, *L'histoire du peuple...*, 50-51.

⁸³ A. LEMAIRE, *L'histoire du peuple...*, 51

⁸⁴ R. GARCIA, "Espacio sagrado y religioso popular: perspectivas veterotestamentarias"

https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000200013, citado el 21 de enero de 2022.

⁸⁵ E. KNAUF, "1-2 Rois", en: J. D. MACCHI, C. NIHAN Y T. RÖMER (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Ginebra 2009, 391.

⁸⁶ E. KNAUF, "1-2 Rois...", 391.

El Reino de Israel desapareció entre el 722 y 720 a.C.⁸⁷ como consecuencia de la invasión asiria dirigida por Salmanasar V y la deportación de sus habitantes a Asiria⁸⁸.

4.3.2. El reino de Judá en la época de Miqueas y el asedio de Asiria

Miqueas se manifestó durante el siglo VIII a.C., bajo los reinados de los reyes de Judá Jotam, Ajaz y Ezequías, en plena expansión del Imperio Asirio (mediados del siglo IX hasta las últimas décadas del siglo VII a.C.)⁸⁹, por lo que el panorama internacional estaba dominado por el avance político e ideológico de los asirios⁹⁰.

Francis Joannes citando a Garelli, subraya que el Imperio Asirio se caracterizaba por un alto grado de militarización y por una organización política y un ejercicio del poder basados en el modelo de lo que más tarde sería el Imperio otomano, es decir, la constitución de un poder real de tipo autoritario e incluso despótico, con una élite cuidadosamente seleccionada. Su estrategia de avance territorial se basaba principalmente en la conquista, el saqueo de las riquezas y las deportaciones masivas. El gobierno territorial pasó de los estados vasallos a una estructura unificada y centralizada, pero dividida administrativamente en provincias tributarias que debían jurar fidelidad al emperador a cambio de protección, seguridad y administración de justicia⁹¹.

Hacia el año 745 a.C., el Imperio Asirio comenzó su ofensiva e invasión en la región de Levante, asediando los Reinos de Israel y Judá. Los registros bíblicos en los libros de 2 Reyes 16-19, 2 Cr 28-32 y de los profetas Isaías (1,22) y Miqueas (1) contienen referencias expresas a esta invasión.

Hacia el 745 a.C., Teglathfalasar III fue consagrado rey de Asiria y llevó adelante una política de dominación universal, en la que su objetivo supremo -y el de sus sucesores- fue el de conquistar el mundo entero⁹². Tras su muerte, su hijo Salmanasar V asumió el gobierno y anexionó Israel al imperio asirio, pero fue Senaquerib quien continuó con el intento de desestabilizar el reino de Judá y obtener su completa sumisión⁹³.

4.4. Los reinados de Jotam, Ajaz y Ezequías

Las fuentes bíblicas, y con ello nos referimos a los textos canónicos tal y como nos han sido transmitidos, son especialmente los libros de Reyes y Crónicas, los cuales contienen referencias a los reinados de Jotam, Ajaz y Ezequías. Finkelstein y Silberman señalan que no existe razón para dudar de la precisión relativa de la lista de reyes que nos aportan los textos canónicos, principalmente de aquellos que reinaron durante los dos siglos que siguieron a David y Salomón⁹⁴. En fuentes extrabíblicas, como los anales de Senaquerib, encontramos rastros del reinado de Ezequías⁹⁵.

4.4.1. El reinado de Jotam (757/6-742/1)

Las fuentes bíblicas no dicen mucho sobre su reinado. Se remiten a narrar que Jotam fue hijo y heredero del rey Uzías de Judá, y que su reinado se extendió por dieciséis años en Jerusalén (2 R 16). Fue un rey piadoso que, sin embargo, toleró el culto del pueblo en los "lugares altos" (2 R 16, 34-35) y el pueblo avanzó hacia un mayor grado de corrupción moral (2 R 27,2).

⁸⁷ J. D. MACCHI, "Historia de Israel...", 71.

⁸⁸ I. FINKELSTEIN - N. SILBERMAN, *La Bible dévoilée...*, 329.

⁸⁹ I. FINKELSTEIN - N. SILBERMAN, *La Bible dévoilée...*, 27-28

⁹⁰ B. BOLOJE, *Extravagant Rituals...*

⁹¹ F. JOANNES, "Assyriens, Babyloniens, Perses achéménides : la matrice impériale ", *Dialogues d'histoire ancienne. Supplément n° 5* (2011) 27-47.

⁹² F. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib...*, 8.

⁹³ J. D. MACCHI, "Histoire d'Israël...", 75.

⁹⁴ I. FINKELSTEIN - N. SILBERMAN, *La Bible dévoilée...*, 345-346.

⁹⁵ D. LUCKENBILL (ed.), *The annals of Sennacherib*, The University of Chicago Press, Chicago 1924, 33, 77, 86.

4.4.2. El reinado de Ajaz (742/1-726)

El rey Ajaz, hijo de Jotam, se caracterizó por su impiedad (2 Cr 28,23-25), pues "no hizo lo recto a los ojos de Yahveh su Dios, como su padre David" (2 R 16,2). Con esta referencia, el redactor bíblico subrayó el hecho de que el rey ignoraba los mandamientos prescritos por Yahveh en su papel de gobernante y en la práctica de la religión y el culto.

En política exterior, la guerra dominó su reinado. Mantuvo enfrentamientos con Rezín, rey de Siria, y con Peka, rey de Israel, en lo que se ha denominado la "Guerra Sirio-Efraimita" (Is 7,2), ya que ambos reyes enviaron tropas para atacar al Reino del Sur con el fin de capturar Jerusalén (2R 16,37; Is 7,1)⁹⁶. Gonçalves, en referencia a este conflicto, señala:

“La hipótesis común, desarrollada sobre todo por J. Begrich -y que se presenta con demasiada frecuencia como si fuera un hecho bien establecido- es que la "guerra sirio-efraimita" fue un episodio de organización de la resistencia contra Asiria. Queriendo evitar la existencia de un país neutral, si no proasirio, en su retaguardia, Damasco e Israel intentaron que Judá se uniera a la coalición antiasiria. Ante la negativa de Judá, Damasco e Israel intervinieron militarmente para instalar en el trono de Jerusalén a un partidario de la lucha contra Asiria en la persona de un tal ben Tabe'el"⁹⁷.

El panorama de la época sin duda estuvo dominado por el avance del Imperio Asirio. Los reinos menores con un potencial militar probablemente reducido vieron este avance con temor. La posibilidad de perder sus reinos y también sus propias vidas -ya que la política de sometimiento asiria incluía no sólo el saqueo, la captura y la deportación, sino también la eliminación de toda la clase dirigente, incluido el rey- llevó a los pequeños reinos a formar alianzas para intentar detener el avance asirio. El rey Ajaz rechazó esta posibilidad y optó por acudir a Teglatfalasar, rey de Asiria. Con el fin de obtener su apoyo, le ofreció tesoros del templo de Jerusalén (2R 16,5-18; 2Cr 28,6-25). Teglatfalasar accedió a la petición de Ajaz y atacó al Reino del Norte (2R 16,29-30). Según Gonçalves, y de acuerdo con el derecho internacional de la época, Teglatfalasar habría exigido como contrapartida, la firma de un tratado de vasallaje que definiera las condiciones de sumisión a cambio de protección y defensa. 2R 16,10 nos informa que éste debió haberse firmado en Damasco⁹⁸. Gonçalves cree que, aunque:

“Ciertamente, no es fácil determinar con exactitud cuáles fueron las consecuencias de esta situación de vasallaje para el reino de Judá, es de suponer que fueron bastante graves y que repercutieron en los distintos aspectos de la vida del reino: políticos, económicos y, tal vez, también culturales y religiosos"⁹⁹.

Es muy probable que la decadencia del reino de Judá, en los términos descritos por los textos bíblicos, se debiera no sólo a fenómenos de naturaleza interna, sino también a una influencia ideológica externa. Los profetas Isaías y Miqueas denuncian la existencia generalizada de desorden moral e incertidumbre política, lo que fomentaba un ambiente propicio para la corrupción de las élites gobernantes y del pueblo en las distintas esferas de la vida, tanto pública como privada. Por otra parte, la posición de vasallaje puede haber forzado al Reino de Judá a la adopción del culto asirio, trayendo como consecuencia el ya degradado culto a Yahveh, pues 2R 16,10 sugiere esta posibilidad cuando se refiere al encuentro entre Ajaz y Teglatfalasar. El texto dice que Ajaz “viendo el altar que había en Damasco, envió al sacerdote Urías la imagen del altar y su modelo, según toda su hechura” ordenándole que lo reprodujera en el Templo de Jerusalén, es

⁹⁶ A. LEMAIRE, *L'histoire du peuple...*, 48.

⁹⁷ F. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib...*, 17-18.

⁹⁸ F. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib...*, 24-26.

⁹⁹ F. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib...*, 25.

decir, que construyera un altar de diseño asirio. A pesar de la opinión mayoritaria que sostiene que el rey Ajaz adoptó el culto asirio como consecuencia del vasallaje, existe una opinión minoritaria según la cual el texto de 2R 16 proporciona detalles que apoyan la hipótesis de que el altar fue construido para sacrificios y holocaustos propios del culto yahvista¹⁰⁰. Sin embargo, para refutar esta hipótesis minoritaria, el texto de 2Cr 28,23 afirma que el rey Ajaz "ofrecía sacrificios a los dioses de Damasco que le habían derrotado".

La adopción del culto asirio por parte de Ajaz tuvo consecuencias no sólo en la práctica de la religión yahvista, sino también a nivel social, favoreciendo el proceso de decadencia y corrupción moral. 2Cr 28,23 lo expresa así: "Ellos fueron la causa de su ruina y de la de todo Israel"; y en el contexto de la región del Levante, la colonización asiria fue avasalladora, provocando la desaparición de los reinos y pueblos que allí habitaban, incluido el reino de Israel.

4.4.3. El reinado de Ezequías (726/5-697/6)

Ezequías fue hijo de Ajaz. Su reinado es presentado como un periodo de progreso marcado por la construcción de grandes obras hidráulicas (2R 20,20; 2Cr 32,17) y de obras para reforzar los sistemas de defensa de la ciudad de Jerusalén. A la vez hubo un desarrollo en la literatura y en la teología sapiencial. Durante su reinado se llevaron a cabo reformas religiosas radicales para eliminar la introducción de elementos cananeos en la práctica religiosa y restablecer el culto yahvista, para ello Ezequías centralizó el culto a Yahveh en el templo de Jerusalén y ordenó la destrucción de otros lugares de culto (2R 18,4-8; 2Cr 29-31).

La introducción de estas reformas fue una respuesta a la devastación y deportación de Israel a Asiria por el rey Salmanasar (2 R 18,9-12):

"En efecto, la obra reformadora de Ezequiel fue la respuesta a la advertencia que la ruina de Israel constituía para el reino de Judá. La caída de Israel les pareció a los piadosos yahvistas, o al menos a algunos, el fruto de su infidelidad, la que se manifestó especialmente en la canaanización de su religión. Judá, para evitar el destino de Israel, advirtió que se necesitaba urgentemente la purificación de su religión, la que también está canaanizada"¹⁰¹.

El reproche de los profetas a los reyes de Israel y Judá estuvo estrechamente relacionado con el abandono del culto yahvista y sus consecuencias de gran alcance a nivel político y social. Ezequías habría comprendido el difícil contexto político internacional y las posibles consecuencias para Judá de mantener las prácticas cananeas introducidas en el culto. Restablecer la religión significaría no solo un fortalecimiento de la identidad nacional, sino que también se ha llegado a especular que esto podría haber tenido un fin estrictamente político y ser una forma de revuelta ideológica contra el Imperio Asirio. Sin embargo, las fuentes bíblicas o extrabíblicas proporcionan poco apoyo a tal afirmación¹⁰².

La reforma religiosa llevada a cabo por Ezequías, habría sido ejecutada "por una élite de piadosos yahvistas, quizás sin mucho apoyo popular, más bien encontró bastante oposición, ya que las medidas a nivel del culto tomadas por Ezequías no tuvieron un efecto duradero"¹⁰³. Para mayor información, el relato bíblico de 2R 21,2-3 indica que todas las medidas adoptadas por Ezequías fueron revertidas posteriormente por su hijo Manasés por la falta de apoyo popular de estas reformas, ya que en la época del reinado de Ajaz la decadencia y la corrupción moral impregnaban toda la sociedad judía, y las

¹⁰⁰ F. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib...*, 41-42.

¹⁰¹ F. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib...*, 100.

¹⁰² F. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib...*, 101.

¹⁰³ F. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib...*, 101.

prácticas contrarias a la religión yahvista estaban profundamente arraigadas en el pueblo, siendo difíciles de erradicar.

En el plano de la política internacional, durante el reinado de Ezequías destacan dos acontecimientos importantes: la revuelta judía contra Asiria y la expedición punitiva de Senaquerib.

Fuentes extrabíblicas informan de que Senaquerib decidió invadir Judea en respuesta a la negativa del rey Ezequías a someterse al imperio, capturando cuarenta y seis de sus ciudades fortificadas y asediando Jerusalén¹⁰⁴. El relato bíblico corrobora el relato asirio, señalando que el rey Ezequías, para recuperar las ciudades, se sometió a Asiria pagando con los tesoros del Templo de Jerusalén el tributo que se le había impuesto (2R 18,13-16).

Senaquerib intentó invadir Jerusalén, enviando emisarios para exigir su total sumisión, sin embargo, Jerusalén habría sido liberada por la acción milagrosa de Dios en su favor (2R 19,2; 2 Cr 32,20-23). 2R 18-19 relata el acontecimiento prodigioso: "Aquella misma noche salió el Ángel de Yahveh e hirió en el campamento asirio a 185.000 hombres; a la hora de despertarse, por la mañana, no había más que cadáveres. Senaquerib, rey de Asiria, partió y, volviéndose, se quedó en Nínive". Gonçalves recuerda que un hecho particular fue descrito en la "Historia de Heródoto"¹⁰⁵:

Quando Senaquerib, rey de los árabes y asirios, vino a atacar Egipto con un gran ejército, los hombres de guerra no quisieron marchar en ayuda del país [...] Cuando estas tropas llegaron a Pelusium, una prodigiosa multitud de ratas de campo se extendió durante la noche en el campamento enemigo y royó las aljabas y las correas que servían para manejar los escudos; de modo que, al día siguiente, estando los árabes sin armas, la mayoría pereció en la huida¹⁰⁶.

Este episodio estaría probablemente relacionado con el acontecimiento relatado en el libro de los Reyes, al que se atribuye la intervención divina en la huida asiria y a la decisión de Senaquerib de no continuar el asedio a Jerusalén y regresar a Nínive, la capital del Imperio. Por su parte, Flavio Josefo, en las *Antigüedades Judías*¹⁰⁷, se refiere a este acontecimiento, al igual que Jerónimo en su *Commentarium in Esaiam*¹⁰⁸.

Sin embargo, existen al menos otras dos hipótesis sobre el por qué Senaquerib regresó a Nínive sin atacar Jerusalén: la primera es que Ezequías habría pagado el tributo que se le exigió; y la segunda es que regresó a Nínive ante la amenaza de un golpe de estado. La versión inscrita en el Prisma del Instituto Oriental, conservado en la Universidad de Chicago, dice:

El propio Ezequías [...] me envió a Nínive, la ciudad de mi imperio [...] 30 talentos de oro, 800 talentos de plata, piedras preciosas, colorete, grandes bloques de piedra roja, divanes con incrustaciones de marfil, y también asientos de desfile con incrustaciones de marfil, pieles, dientes de elefante, madera de arce, madera de tejo; toda clase de tesoros preciosos y sus hijas, sus damas de la corte,

¹⁰⁴ D. LUCKENBILL (ed.), *The annals of...*, 55, 77 y 86.

¹⁰⁵ F. GONÇALVES, *L'expédition Sennacherib...*, 120-121.

¹⁰⁶ HERODOTO, *Historia de Heródoto*, Chanpertier/Libraire Editeur, París 1850, 211.

¹⁰⁷ El texto de Flavio Josefo se refiere a este acontecimiento en los siguientes términos: "Senaquerib regresó a Jerusalén de su expedición contra Egipto y encontró a las tropas comandadas por el general Rapsakes en gran peligro por la peste. Dios envió una enfermedad pestilente a su ejército en la primera noche del asedio, que mató a ciento ochenta y cinco mil hombres, a sus comandantes y a sus aurigas. Sumido por esta catástrofe en el terror y el desorden indecible, temiendo por todo el ejército, el rey huyó con el resto de sus tropas a su residencia real, llamada Nínive (Ninou). FLAVIO JOSEFO, *Antiquités Judaïques*, Ernest Leroux, París 1900-1905, p. 330.

¹⁰⁸ F. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib...*, 120.

cantantes y cantores. Para rendirme homenaje y mostrarme su sumisión, me envió a su embajador¹⁰⁹.

La segunda hipótesis sugiere la amenaza de un golpe de estado. Dever dice: "La versión asiria, en cambio, sugiere que Senaquerib fue llamado repentinamente a Nínive para reprimir un intento de golpe"¹¹⁰. Ante esta divergencia de versiones, Dever se pregunta: "¿quién produce una historia superior, una reconstrucción mejor documentada y más matizada de lo que pudo haber ocurrido realmente? ¿Quién produce finalmente el conjunto de probabilidades más satisfactorio? Cuando las pruebas son inadecuadas, eso es probablemente todo lo que el historiador puede esperar"¹¹¹.

4.5. La crisis religiosa y social

La época de manifestación de Miqueas revela la discrepancia entre el comportamiento ético de los que adoraban a Yahveh y las exigencias prácticas de la religión¹¹². La denuncia de Miqueas y de sus colegas Isaías, Oseas y Amós ilustran una sociedad que practicaba una religión carente de sentido moral y de las obligaciones de atender a los más desfavorecidos de la sociedad y de respetar al prójimo¹¹³. Por ejemplo, el profeta Isaías relata bien este contexto: denuncia la extensión abusiva de los latifundios (Is 5,8); el lujo y la ociosidad de la nobleza (Is 3,16; 5,11-12); la corrupción de los jueces (Is 5,23; 10,1-2); y las injusticias cometidas contra los más débiles (Is 3,12a.15; 10,2)¹¹⁴. Por su parte, el profeta Oseas subrayó la falta de caridad y sinceridad hacia el prójimo y la falta de conocimiento de Dios (Os 4,1-2). Según Römer, el desconocimiento que caracterizaba al pueblo y a sus dirigentes se manifestaba en tres niveles: a nivel político, a nivel del culto y a nivel de las tradiciones históricas de Israel. A nivel político, el panorama internacional estaba marcado por la expansión del Imperio Asirio, por lo que el reproche del profeta se dirigía contra un Israel que buscaba el favor de asirios y egipcios (Os 7,11-12; 8,9-13). En la práctica del culto, esta se orientaba principalmente hacia la adoración del toro de Betel y el culto a Baal; y a nivel de la tradición histórica de Israel, la denuncia profética enfatizaba el reproche en la falta de conocimiento de Dios por parte del pueblo de Israel desde su travesía del desierto¹¹⁵.

La crisis social se habría originado por el abandono de la práctica de la piedad, la observancia de los mandamientos yahvista y la profanación del culto. Como consecuencia, el abuso a los más débiles, la concentración de la riqueza en manos de unos pocos privilegiados, la corrupción de las instituciones políticas como los magistrados y los gobernantes, así como la deslealtad en las relaciones con el prójimo, aumentaron de forma espectacular, llevando a ambos reinos a su decadencia y posterior caída.

5. Destinatarios

El texto de Miqueas dice: "¡Escuchad, pueblos todos, atiende tierra y cuánto encierras!" (Mí 1,2). Macchi se pregunta ¿a quiénes dirige su mensaje Miqueas?,

¹⁰⁹ F. MICHAELI, "Textes de la Bible et de l'ancien Orient", *Cahiers d'archéologie biblique* n°13 (1961), 64-65.

¹¹⁰ W. DEVER, "Archaeology, Material Culture and the Early Monarchical Period In Israel", en: D. EDELMAN (ed.), *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991, 107.

¹¹¹ W. DEVER, "Archaeology...", 107.

¹¹² B. BOLOJE, *Extravagant Rituals...*

¹¹³ B. BOLOJE, *Extravagant Rituals...*

¹¹⁴ J. VERMEYLEN, "Esaïe", en: D. MACCHI, C. NIHAN Y T. RÖMER (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Ginebra 2009, 421.

¹¹⁵ T. RÖMER, "Osée", en: J. D. MACCHI, C. NIHAN Y T. RÖMER (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Ginebra 2009, 467-468.

respondiendo que "se considera habitualmente dirigido a la élite de Jerusalén"¹¹⁶, sin embargo, precisa que las hipótesis sobre a quién se dirige el profeta son variadas¹¹⁷. Sobre la base de las referencias encontradas en Jr 26,17-19 que se refieren explícitamente a la profecía de la destrucción de Jerusalén (Mi 3,9ss,) también es posible argumentar que Miqueas se dirigió a Samaria, ya que Mi 1,5-7 sería una profecía de su destrucción y la referencia a Jerusalén en Mi 3,9 se atribuiría a una lectura deuteronomista. Macchi termina señalando que Miqueas, al igual que Amós, podría haber dirigido su mensaje contra el Reino del Norte¹¹⁸.

Según Schibler, la profecía tiene un alcance universal, porque se dirige a todas las naciones¹¹⁹.

Renaud considera que en el texto de Miqueas hay una clara intención de dar al mensaje una naturaleza interpelativa y de carácter universal. Sin embargo, precisa que el profeta se habría dirigido contra Samaria para denunciar su apostasía religiosa y la idolatría del Reino del Norte (Mi 1,3-7), pero que los demás reproches fueron contra el Reino del Sur: a Judá (Mi 1,9a); a otras ciudades de Judá y a Moréset Gat (Mi 1,10-15); a Jerusalén (Mi 1,9b.12; 3,10.12); a Sión (Mi 3,10-12) o más precisamente al Templo de Jerusalén (Mi 3,2)¹²⁰.

Wolff argumenta que Miqueas 1,2 comienza de una manera diferente de otros textos bíblicos en los que se abre un proceso judicial, en los cuales se citan primeramente a los testigos (es decir, el cielo y la tierra) para que comparezcan contra el pueblo que ha pecado (Is 1,2; Dt 31,28). En Miqueas, hay en primer lugar un llamado a los acusados para que comparezcan en el juicio, donde es el propio Yahveh quien testificará contra ellos. Sin embargo, el llamado a todas las naciones no debe verse como de alcance universal o cósmico, sino como un llamado al pueblo de Israel y de Judá para comparecer al juicio en el carácter de acusados, y al resto de las naciones como espectadores de este. Wolff termina agregando que no hay indicios que indiquen que el texto de Mi 1,2 haya sido escrito por el profeta. Este prefacio se habría introducido posteriormente para que el juicio de Yahveh contra Israel y Judá sirviera de ejemplo a otras naciones¹²¹.

Shaw señala, en primer término, que el llamado de Yahveh en Mi 1,2 pretende captar la atención del público y disponerlo a escuchar. En segundo lugar, una vez que Yahveh tiene la atención del público que será testigo del juicio, procede a dirigir su acusación a la casa de Jacob e Israel, a Samaria y también a Judá y Jerusalén (Mi 1,5). Por tanto, no se trata de una defensa del pueblo por parte de Yahveh ni de una promesa de liberación contra el asedio de otras naciones como ocurre en otros relatos bíblicos, si no de un juicio¹²².

Conclusiones

Para concluir, quisiéramos reiterar la constatación respecto de la evolución que han experimentado las investigaciones sobre este libro durante las últimas décadas, y particularmente desde la década de 1980. Esta evolución se debe, tal como ya lo hemos presentado, a los nuevos descubrimientos arqueológicos y epigráficos, así como al análisis filológico de las fuentes bíblicas y extrabíblicas. Estos estudios abren nuevos horizontes respecto al contexto histórico en que se podría situar el libro como también sobre el sentido profético del mismo. Por nuestra parte, creemos que un aspecto fundamental de la profecía miqueana es el de la justicia primaria, es decir, la justicia en

¹¹⁶ J. D. MACCHI, "Michée", 511.

¹¹⁷ J. D. MACCHI, "Michée", 511.

¹¹⁸ J. D. MACCHI, "Michée", 512.

¹¹⁹ D. SCHIBLER, *Le livre de...*, 47 y B. BOLOJE, *Extravagant Rituals... ?*

¹²⁰ B. RENAUD, *La formation...*, 384.

¹²¹ H. WOLFF, *Micah*, 54-55.

¹²² C. SHAW, *The Speeches...*, 53-54.

tanto que relaciones justas, y las consecuencias sociales cuando este principio deja de ser observado.

Bibliografía

- ALFARO, J., *Micah, Justice and Loyalty*, WM. B. Eerdmans Publishing CO., Grand Rapids, Edinburg, 1989.
- Biblia de Jerusalén*, Declée de Brouwer, Bilbao 2019.
- BOLOJE, B., “Extravagant Rituals or Ethical Religion (Micah 6:6- 8)? Ritual Interface with Social Responsibility in Micah”, https://www.academia.edu/41866574/Extravagant_Rituals_or_Ethical_Religion_Micah_6_6_8_Ritual_Interface_with_Social_Responsibility_in_Micah, citado el 19 de enero de 2022.
- DEVER, W., “Archaeology, Material Culture and the Early Monarchical Period In Israel”, en: D. Edelman (éd.), *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991.
- FINKELSTEIN, I. – N. SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Gallimard, Paris 2004.
- GARCIA, R., “Espacio sagrado y religioso popular : perspectivas vetotestamentarias”, https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000200013, citado el 21 de enero de 2022.
- GONÇALVES, F., *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, Librairie Lecoffre/J. Gabalda/Cie. Editeurs, Paris 1986.
- HERODOTE, *Histoire d'Hérodote*, Chanpertier-Libraire Éditeur, Paris 1850.
- JACOBS, M., *The conceptual Cohérence of the Book of Micah*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
- JOANNES, F., “Assyriens, Babyloniens, Perses achéménides : la matrice imperiale”, in *Dialogues d'histoire ancienne. Supplément n° 5, 2011. La notion d'empire dans les mondes antiques* (2010), 27-47.
- JOSEPH, F., *Antiquités Judaïques*, Ernest Leroux, Paris 1900-1905.
- LEMAIRE, A., *L'histoire du peuple hébreu*, Presses Universitaires de France, Paris 2015.
- LUCKENBILL, D. (éd.), *The annals of Sennacherib*, Published August, Chicago 1924.
- MACCHI, J.D., “ Michée” en : J. D. MACCHI, C. NIHAN ET T. RÖMER (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 2009.
- MACCHI, J.D., “Histoire d'Israël. Des origines à l'époque de la domination babylonienne” en : J. D. MACCHI, C. NIHAN ET T. RÖMER (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* », Labor et Fides, Genève 2009.
- MAYS, J., *Micah*, The Westminster Press, Philadelphia 1976.
- MICHAELI, F., “Textes de la Bible et de l'ancien Orient”, *Cahiers d'archéologie biblique* n°13 (1961), 64-65.
- RENAUD, B., *La formation du livre de Michée*, J. Gabalda et Cie. Editeurs, Paris 1977.
- RÖMER, T., “Osée”, en: J. D. MACCHI, C. NIHAN ET T. RÖMER (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 2009.
- SCHIBLER, D., *Le livre de Michée*, Edifac, Vaux-sur-Seine 1989.
- SHAW, C., *The Speeches of Micah*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.
- VERMEYLEN, J., “Esaïe”, en: J. D. MACCHI, C. NIHAN Y TOMAS RÖMER (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 2009.
- VUILLEUMIER, R. – C. KELLER, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie, XIb Commentaire de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Ginebra 1990.
- WALTKE, B., *A commentary of Micah*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2007.
- WOLFF, H., *Micah*, Publishers, Minneapolis 1990.

**APROXIMACIONES:
EDITH STEIN Y ERICA FUDGE EN VISTA A LO ANIMAL-HUMANO**

**APPROACHES:
EDITH STEIN AND ERICA FUDGE WITH REGARDS TO THE ANIMAL-HUMAN**

Eva Reyes-Gacitúa¹

Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile
<https://orcid.org/0000-0002-5233-3785>

Recibido: 10.08.2022
Aceptado: 25.11.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420202>

Resumen:

Habitualmente se define al hombre evidenciando lo propio de su constitución y comparándolo con seres inferiores: materia, plantas y animales. Desde esta óptica, la *cogitatio* subraya una frontera esencial entre lo animal y lo humano. No obstante, para esta ocasión, dos filósofos nos permiten ahondar en este planteamiento, apreciando no solo lo diferente, si no lo común entre el animal y lo humano. Ya Stein, se plantea si es posible detectar en los animales algo análogo a las “actitudes humanas”. Por otra parte, Fudge advierte la necesidad de volverse hacia el animal y concebirlo de diferentes maneras. Finalmente revisaremos un *topos* argumentativo en la comprensión de nuevas argumentaciones y de lenguaje performativo.

Palabras clave: Alma animal, Animalidad, Antropomorfismo, Zoología, Antropología.

Abstract:

Man is usually defined as evidencing what is proper and characteristic of his constitution, comparing him with inferior beings: matter, plants, and animals. From this perspective, *cogitatio* emphasizes an essential border between animal and human. Nonetheless, on this occasion, two philosophers allow going deeper into this approach, appreciating not only what is different, but also “common” between animal and human. Stein already posed if it possible to detect something analogous to “human attitudes” in animals. On the other hand, Fudge warns about the need to turn to the animal and conceive it in different ways. Finally, a review is made of an argumentative *topos* for understanding new arguments and performative language.

Key words: Animal soul, Animality, Anthropomorphism, Zoology, Anthropology.

¹ Académica e investigadora de la Universidad Católica del Norte- Antofagasta Chile. Doctora en teología dogmática por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Agradecimientos al Dr. Carlos Taubenschlag por sus valiosos comentarios al artículo. Universidad Católica de Argentina, posgrado Filosofía. Correo electrónico: ereyesg@ucn.cl

Dedicada a Cake.

Introducción

Según la filósofa Edith Stein, (1891-1942) habitualmente se define al hombre evidenciando lo propio y característico de su constitución, comparándolo con seres inferiores: materia, plantas y animales. Tales argumentos buscan destacar no sólo su facultad racional, sino algo mucho más amplio, su capacidad de salir de sí, de trascender los límites de la propia fisicidad, y su capacidad de acoger al otro. Estas reflexiones transitan a mostrar de modo fehaciente una frontera esencial entre lo animal y lo humano; ya que en el hombre existe una individualidad que no posee ninguna criatura inferior a él. Ahora bien, en *Estructura de la persona humana*, la filósofa discurre en el capítulo IV pensar “El hombre como animal”, allí amplía ciertos interrogantes indagando en aquello que el hombre y animal tienen en común. De esta manera, -afirma- el estudio de la naturaleza humana se ve iluminado por el análisis de la naturaleza animal.

Recientes reflexiones desde el Reino Unido subrayan la particular relación entre seres humanos y animales. Erica Fudge, filósofa, especialista en el estudio de animales, estudios culturales y literarios del Renacimiento, sostiene que “hablar sobre el ser humano es también y siempre hablar sobre el animal”². Tal planteamiento sugiere el compromiso con “los otros” en las relaciones personales y, además, con los animales; cuestión esencial para alcanzar la compasión y la capacidad de cuidar de los demás. Esta autora, considera la imaginación en un lugar preferente, ya que hace posible una conversación entre especies, reintegrando el vínculo ser humano-mascota, lo que permite pensar en otras vidas -humanas y no humanas- y, explorar otros modos de percepción. El trabajo de esta autora se centra especialmente en los animales domésticos, su propuesta es invitar a contemplarlas, pues habitar con un animal obliga a repensar algunos de los puntos centrales de lo que significa vivir.

Ambas filósofas tienen ante sus ojos diversos contextos, en esta concomitancia este trabajo cuyo título versa sobre “Aproximaciones: Edith Stein y Erica Fudge en vista a lo animal-humano” trata de cuestiones sustantivas que impelen a no sólo observar similitudes o diferencias en los planteamientos de ambas filósofas, sino advertir cómo el escenario se modifica en la basta relación ser humano - animal. De este modo, la propuesta metodológica se apertura en la siguiente dirección: se indaga en el pensamiento de Edith Stein los principales elementos que expresan y delimitan la comprensión de lo específicamente animal. Esta captación conlleva la posibilidad de ahondar en su estructura corporal y anímica, avizorar sus emociones y penetrar en su ontología. Seguidamente, Erica Fudge, emprende “hablar sobre el animal”, implica hablar sobre el ser humano. Ahora bien, en este horizonte resulta iluminador desocultar la existencia de importantes similitudes. Se enfatiza otros modos de percepción: ir más allá de la mascota muda y simbólica, pensar en su lenguaje y el modo de vivir con ellos. Se aborda especialmente el texto *Pets*, el cual reconstruye desde una perspectiva teórica ¿qué sé de los animales? Finalmente se explora la pregunta por la persona no humana y su relación como sujeto de derecho. Las conclusiones permiten responder a la pretensión de esta reflexión.

1. Definición de animal

Stein confecciona la definición tradicional de *animal* sirviéndose de elementos que se encuentran corroborados fenoménicamente. Considera lo específicamente animal -en comparación con lo vegetal- en cuanto al carácter instintivo, la sensibilidad y la existencia de un ser anímico³. Concretamente, predomina el campo de lo involuntario el

² E. FUDGE, *Pets*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México 2014, 20.

³ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana. Obras Completas IV*, Ediciones El Carmen -

que se abre paso de forma incesante⁴; se trata de un ser dotado de movimiento libre en el espacio y, con la capacidad de sentir. Para la filósofa la imagen externa del animal muestra lo que le sucede y lo que posee, es decir, un centro interno de movimiento. Empero esto no es igual en todos los animales, ya que pueden darse diferencias muy características. En comparación a las plantas, los animales son libres, en cuanto se expresan bajo la ausencia de ataduras espaciales⁵. Ahora bien, el movimiento no viene impuesto desde fuera, sino parte desde dentro; aunque se encuentra sometido a férreas leyes, estas no son meramente mecánicas. En efecto, aunque al animal se le observa arrastrado y empujado desde fuera, -en cuanto cuerpo-, es afectado interiormente de una manera invisible, ya que es capaz de reaccionar desde dentro a esa excitación⁶. “El animal siente lo que le pasa en, dentro de y con su cuerpo”⁷, se diferencia de un mero organismo. Por ser cuerpo sentiente, no sólo experimenta estímulos externos, sino también se “siente a sí mismo”, en esta perspectiva la filósofa recurre a lisas distinciones:

“En los animales superiores, especialmente en aquellos cuyo cuerpo no está cubierto por un pelaje o un plumaje espeso, el cuerpo se siente sin mediación alguna; en otros animales, por ejemplo, en los mosquitos y arañas, que casi no parecen tener cuerpo, la sensibilidad parece estar ligada más bien a los movimientos reactivos”⁸.

Es decir, la sensibilidad para los estímulos externos es una apertura de la naturaleza animal hacia fuera y la sensibilidad para sí mismo, una apertura hacia dentro. Aún más, según Stein, el alma animal recibe la denominación de *anima sensitiva*, ¿qué implica esta precisión? Se trata de un alma dotada de sentidos, la que se distingue hacia abajo, es decir, del alma vegetativa, que no es sensitiva, y hacia arriba, del alma humana, que, siendo sensitiva, además es apertura⁹. Esta noción se encuentra en Aristóteles el cual sistematiza las notas distintivas de cada ser viviente; la vida muestra quien posee la capacidad de movimiento que parte desde su interioridad. En *Acerca del alma*, el estagirita tipifica los tres niveles de vivientes: vegetativos, sensitivos y racionales, de allí la conocida división entre el reino vegetal, animal y humano¹⁰. Ahora bien, en este análisis, Stein subraya que los movimientos y los instintos del animal vienen desde dentro y se notan interiormente. Lo interno del cuerpo no alude a un interior espacial, sino a un interior en sentido inespacial, al que denomina “alma”, indicando que todo cuerpo vivo tiene un lado anímico. Efectivamente, la sensibilidad del animal se encuentra relacionada con el carácter reactivo de sus movimientos. Según la filósofa, desde el cuerpo animal se capta un “alma animal” que posee una vida interior, de este modo afirma:

“La vida animal consiste en un inquieto ser llevado de aquí para allí, el lugar propio de esa inquietud es el alma, que está en poder de un incesante movimiento al que no puede sustraerse. El alma animal está estrechísimamente ligada al cuerpo: le da forma y vida, y ella vive en él; nota lo que le pasa, y lo nota en él y a través de él, pues los órganos del cuerpo son los del alma; le mueve, y, por cierto, del modo que el cuerpo necesita; sus instintos están al servicio de la conservación

Editorial de Espiritualidad - Editorial Monte Carmelo, Madrid 2003, 614.

⁴ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 616.

⁵ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 610.

⁶ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 609.

⁷ E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 610.

⁸ E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 610.

⁹ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 610.

¹⁰ Cf. C. TAUBENSCHLAG, “La noción de alma que propone Edith Stein en ‘La estructura de la persona humana’: continuidad y novedad”, *Revista Teología* LII/116 (2015) 142.

y del desarrollo del cuerpo, apeteciendo lo que éste necesita y rechazando lo que le pone en peligro”¹¹.

Para Stein “tener alma” significa poseer un centro interior en el que se percibe todo lo que viene desde fuera, y del cual procede, lo que viene desde dentro. En otras palabras, se trata de un movimiento de ida y vuelta, un lugar de intercambio, en el que impactan los estímulos del cual brotan las reacciones¹². Stein observa que los fenómenos expresivos de los animales dan cuenta de ello, así la alegría y la tristeza, como también la furia y el miedo, son emociones, movimientos anímicos, “una real vida del alma”¹³. Además, fija su atención en el material fónico: así, el sonido emitido por los animales permite acceder a su carácter específico: el zureo de la paloma, el chillido de la gaviota, el gorjeo del mirlo comunica algo de su respectivo modo de ser. De este modo, por el sonido se comunica la vida anímica de cada momento y es posible avizorar la escala de emociones del animal¹⁴. Los sonidos emocionales permiten acceder de alguna manera al “interior” de los animales, el “mundo del animal”, esto es, el contenido de sus impresiones que no se da de igual manera en todos¹⁵. Pues, lo anímico se expresa a través del cuerpo de un modo perceptible a los sentidos¹⁶. En consecuencia, para la filósofa estas investigaciones todavía no constituyen una psicología animal empírica, más bien refiere hacia una ontología del alma animal, que es condición previa de la psicología empírica¹⁷.

Además, el animal es poseedor de un carácter perceptible a través de un peculiar estado de ánimo. Se trata de un modo de ser propio, expresado en su estructura corporal y anímica. Stein asiente “un modo de ser propio de la especie”¹⁸, y no algo ante todo individual. Para esto se sirve del concepto griego τέλοσ, que indica la idea de perfección contenida en ella, en su naturaleza animal¹⁹. La filósofa advierte que la relación teórica y práctica con los animales suele estar dominada por una valoración diferente de la individualidad, en comparación con la de los hombres. Esto queda de manifiesto en cuanto son utilizados para ciertos fines “el ganadero que ceba a los cerdos y bueyes para después venderlos no está interesado ni en cada animal concreto ni en la especie como tal, sino sólo en las características de las que depende el valor comercial”²⁰. Para la filósofa una cuestión paradigmática es la relación “personal” que se logra con los animales, como es el caso del pastor que distingue a sus ovejas, cada una con sus peculiaridades. En este sentido, al perro se le trata en casa como a un miembro de la familia, desarrollando una relación de dependencia afectiva con el animal. No obstante, esta actitud llega lejos cuando se le considera y trata como a una persona “cuando se llora su pérdida como irreparable”, esto le es irracional y poco acorde con la naturaleza objetiva de las cosas²¹.

En efecto, para Stein, la zoología y la antropología son disciplinas que transitan de modo paralelo, investigan la naturaleza humana y la animal, las razas humanas y las especies animales. Pero, aún no existe una ciencia del animal que sea paralela a las ciencias humanísticas individualizadoras. Por cierto, la “caracterología” de los animales, del tiempo de las fábulas, se ha realizado para representar determinados tipos humanos, exponiendo esos caracteres en forma humanizada. Ella percibe que, sobre la base de este paralelismo, así como de la personificación, se desarrolla la captación de ciertos tipos de

¹¹ E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 611.

¹² Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 611.

¹³ E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 611.

¹⁴ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 615.

¹⁵ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 617.

¹⁶ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 616.

¹⁷ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 614.

¹⁸ E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 611.

¹⁹ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 612.

²⁰ E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 612.

²¹ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 612.

carácter en las especies animales y su parecido con tipos caracterológicos humanos²². Por ende, constituye un problema saber si, al igual que hay especies animales, existen también especies humanas, o, en el caso que el hombre se pueda considerar como una especie animal, si existen variedades de la especie hombre²³. En consecuencia, las nociones de especie, tipo, variedad de una especie, han de ser aclaradas, y desarrolladas. Stein ve la urgencia de esta necesidad, no solo en la línea de distinción entre el animal del hombre, “sino en vista a comprender todos los ámbitos del mundo real, esto es, la estructura de cada ser y sus relaciones con los restantes”²⁴.

Stein aprecia ese “algo común” entre lo animal y lo humano, que puede ser un puente en su comprensión y, propender hacia una vida más armónica con el animal. Así como es posible acceder a su vida anímica y sentirla con ellos, también ellos se ven afectados por lo que sucede en nuestro interior, tal como acontece con los niños que resultan influidos por los fenómenos anímicos que se desarrollan en su entorno, incluso antes de que puedan entenderlos²⁵. Captar al hombre, al igual que al animal, en cuanto unidad corporal-anímica, supone no solo atribuirle movimientos anímicos puntuales, sino características permanentes, tanto corporales como anímicas: sentidos potentes o débiles, instintos seguros o inseguros, el ser apasionado o más bien tranquilo²⁶. A partir de este armazón la filósofa esgrime que la vida anímica se revela en ciertos actos, teniendo su fundamento ontológico en la potencia; no se trata tan solo de una relación gnoseológica. Las potencias mismas experimentan una transformación a causa de la actualización, en la Escolástica reciben el nombre de “hábito”: entendiéndolas en cuanto habilidades y también virtudes. Esta transformación de las potencias en hábitos Stein las encuentra también en el animal, a partir de la idea del “adiestramiento”²⁷.

Lo “específicamente animal” para Stein se ubica en el campo de lo involuntario e instintivo, por consiguiente “En todo ello aún no hay nada que parezca implicar una separación respecto de sí, una intervención de uno mismo, la erección de un yo personal-espiritual”²⁸. Por tanto, en las “señales” de los animales ¿se puede advertir algo? ¿Se puede ver un “lenguaje”?²⁹. Para responder la pregunta, la filósofa considera una relación final objetiva, ya que a diferencia de las señales humanas: discurso, presencia de leyes del ritmo y de tonalidad, los animales parecen estar atados por su propia naturaleza a utilizar un determinado sistema de señas, medios de los cuales se valen para entenderse -entre sí-, puesto que se encuentran privados de la condición de libres, y, por ende, no constituirá un lenguaje³⁰. Empero estas reflexiones tienen sus limitaciones, Stein admite la falta de posibilidad de comprobar, por medio del lenguaje, hasta qué punto son semejantes o distintos el mundo perceptivo humano y el de los animales:

“No tenemos derecho ni siquiera a suponer que en ellos se dan, al menos tan claramente delimitados como lo están en nosotros, los mismos tipos de impresiones sensoriales (‘los cinco sentidos’)”³¹.

No obstante, para Stein es posible detectar en los animales algo análogo a las “actitudes humanas”: un posicionamiento duradero del ánimo, especialmente frente a otros animales y frente a los hombres. La filósofa reflexiona sobre esta vida anímica, caracterizada “por un continuo ir y venir” de estímulos externos, estados interiores, impulsos instintivos, etc. Detrás de este movimiento encuentra algo permanente que

²² Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 613.

²³ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 613.

²⁴ E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 614.

²⁵ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 616.

²⁶ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 645.

²⁷ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 646.

²⁸ E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 616.

²⁹ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 616.

³⁰ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 617.

³¹ E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 618.

hace posible la vida anímica y “que ésta sea precisamente como es”³². En efecto, recurre a la filosofía tomista para comprender los diversos actos en cuanto manifestaciones de la potencia. El centro se encuentra en el alma, principio de todas las actividades vitales del ser vivo. El alma animal tiene ciertas potencias en común con el alma vegetativa. Como potencias de esta última, santo Tomás menciona las facultades relativas a la alimentación, el crecimiento y la reproducción. En el animal se añaden las potencias sensitivas, de las cuales cinco son externas y cuatro internas³³. En los animales resulta decisivo la relación estímulo-respuesta, para Stein el desarrollo de las potencias está ligado a su actividad que depende de estímulos externos: aquellos que actúan en cada ocasión, o bien, la falta de ellos, los cuales son determinantes para la configuración fáctica de su naturaleza. De esta manera, es posible considerar que los perros y los gatos que viven encerrados en una casa y reciben su comida sin tener que buscarla por sí mismos, no pueden poner en práctica sus instintos de animales de presa³⁴.

Finalmente, en este análisis la filósofa subraya que el animal se identifica en su ser anímico, por ser portador de sensibilidad y existencia, cuyos movimientos e instintos vienen “de dentro” y se notan interiormente. Pues bien, la vida animal consiste en un inquieto ser llevado de aquí para allí, cuyo lugar propio de esa inquietud es el alma, que está en un incesante movimiento al que no puede sustraerse y se encuentra ligado al cuerpo que le da forma y vida. Ahora bien, para el pensamiento steiniano se capta al hombre, al igual que al animal, como una unidad corporal-anímica, y en esta apreciación se subraya ese “algo común” entre lo animal y lo humano.

2. Alma y cuerpo animal desde Santo Tomás

Para referir al alma y al cuerpo del animal, Stein propone reparar sobre aquellos estudios psicológicos del siglo XIX, que tomaron distancia de las investigaciones en el plano de las facultades anímicas, aspirando estudiar solo fenómenos psíquicos (ciertamente pensando en el ser humano en torno a la psicología racional del siglo XVIII). El punto de partida para la filósofa respecto estas investigaciones es observar la imposibilidad de un aislamiento de hechos empíricos, ya que la experiencia no presenta hechos psíquicos aislados, sino lo anímico es dado en el contexto vital de un animal³⁵. Por consiguiente, se está ante un “cuerpo” distinto a todos los cuerpos materiales y ligado a sus propios hechos de conciencia, un “cuerpo vivo”, un cuerpo animado. En esta correlación ¿es posible dilucidar si en él hay algo meramente “corpóreo”, y cómo en el cuerpo vivo se interpenetran las leyes de la naturaleza material, orgánica y animal? Para responder Stein recurre a la filosofía tomista, la que sostiene que el elemento unificador que reúne al todo, pero a la vez lo estructura en una multiplicidad de miembros, es el alma. Para santo Tomás el “alma animal” es posible distinguirla del alma vegetativa y del alma racional, en atención a su diferente relación con el cuerpo. A saber, el alma vegetativa está limitada al organismo por ella informado. Tan sólo va más allá de sí misma, formando un nuevo organismo, en virtud de la capacidad de reproducirse y sería la facultad más alta del alma vegetativa. Por cierto, ¿cuál es la peculiaridad del alma animal?

“El alma animal está vinculada por completo al cuerpo, pues todas sus funciones se realizan a través de órganos corporales. Su existencia separada del cuerpo vivo es impensable. Pero con los sentidos va más allá de sí misma, pues éstos le permiten entrar en relación con todos los cuerpos materiales”³⁶.

³² E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 618.

³³ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 618-619.

³⁴ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 647.

³⁵ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 619.

³⁶ E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 620.

En esta disposición el animal siente su entorno, depende y se enfrenta a él afirmando su posición a través de sus apetitos y de sus diversos mecanismos de defensa. Debido a su condición corporal-sensorial no puede colocar límite a ese “ser llevado de aquí para allí, y no puede cerrarse frente a las impresiones exteriores ni obstaculizar los movimientos anímicos que se producen en su interior”³⁷. Se está ante una de las delimitaciones de lo animal respecto lo meramente orgánico, no obstante, Stein es cuidadosa a la hora de desenvolver la estructura del animal completo; se sabe de frente a la gran multiplicidad de especies animales que se pueden caracterizar: animales que manifiestan un acercamiento a lo específicamente humano u otros, en los que domina lo enteramente animal:

“Pienso no sólo en las formas más bajas, cuyo aspecto externo permite confundirlas todavía con plantas, sino también en algunas más altas, en las que se observa una cierta entrega tranquila a su propio desarrollo, su crecimiento y su éxito vital (tal es el caso de los bóvidos). Otros animales manifiestan ya un cierto acercamiento a lo específicamente humano, mientras que en algunos lo específicamente animal es lo enteramente dominante, como parece suceder con los animales de presa”³⁸.

Surge la pregunta ineludible para Stein por el origen de la especie, pronunciado ahora en el ámbito de los animales ¿se está ante un proceso genético determinado en cuanto principio teleológico y si está designado exclusivamente por ello? Las preguntas que surgen versan sobre qué vínculos existen entre ellos, si éstos son genéticos y cómo repercuten las leyes del ámbito inferior en el superior. Estas distinciones le permiten inferir que el alma humana se encuentra vinculada al cuerpo con sus partes inferiores, la vegetativa y la sensitiva, pero sus capacidades espirituales no están atadas al cuerpo inmediata e indisolublemente. Así pues, estas capacidades hacen que el alma humana pueda acceder a todo ser³⁹. Esto último otorga la posibilidad al hombre de responder y dirigirse libremente a otros y el resto de los seres vivientes.

En síntesis, los fenómenos estudiados por la filósofa desde santo Tomás le permiten realizar una primera delimitación de lo animal respecto de lo orgánico y lo específicamente humano. Ciertamente admite la necesidad de continuar investigando y específicamente comprender la idea de la multiplicidad de estas especies y lo que en ella subyace en cuanto a la idea de animal.

3. “Vivir con un animal” según Erica Fudge

Esta filósofa contemporánea, de pensar vivaz, plantea volver la mirada hacia los animales desde un binomio filosófico y afectivo. En su análisis sostiene que escritores e investigadores comienzan a reconocer la necesidad de concebirlos de diversas maneras y no solo como se les ha considerado históricamente⁴⁰. Generalmente, los animales no humanos son “ellos” porque alguien ha construido un “nosotros” dejándolos fuera⁴¹. Esta trama desafía a pensar una particular relación entre seres humanos - animales, donde la imaginación, como lugar metodológico le permite entrever otras vidas (humanas y no humanas) y explorar otros modos de percepción. Una pregunta preliminar que concibe

³⁷ E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 621.

³⁸ E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 621.

³⁹ Cf. E. STEIN, *Estructura de la persona humana...*, 620.

⁴⁰ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 17.

⁴¹ C. BUADES, *Ellos y nosotros, la construcción de la alteridad animal*, s/e, s/l 2019, https://www.eldiario.es/caballodenietzsche/construccion-alteridad-animal_132_1762409.html, citado el viernes 30 de abril 2021, 1.

es “¿por qué dedicar ahora estos pensamientos a los animales domésticos?”⁴². A distinción de Stein, se sirve del antropomorfismo que transforma las mascotas en pseudohumanos para abrir la posibilidad de una conversación entre especies, que está en el corazón del vínculo ser humano-mascota⁴³.

Erica Fudge observa una relación de compromiso con los otros, de relevancia para la vida misma, donde las personas y los animales son esenciales para alcanzar la compasión y la capacidad de cuidar de los demás⁴⁴. Según la filósofa, los animales domésticos viven junto a nosotros, forman parte esencial de nuestras vidas y por ello son seres significativos. En este sentido, habitar con un animal obliga a repensar algunos de los puntos centrales de lo que significa vivir⁴⁵. Factores tales como, aceptar la crisis ambiental que se impone, el conocimiento de la semejanza genética con los animales revela que los seres no humanos desempeñan un papel central en el modo en que se concibe al hombre y su relación con el planeta⁴⁶. Ella propone repensarnos a nosotros mismos pues, aquello supuestamente natural como el dominio humano, se revela en un sentido de manufacturación e ideológico⁴⁷. El desafío es ir más allá de la zoología, la biología, la ecología y otras disciplinas específicas, planteando nuevos interrogantes sobre qué es un ser humano y qué es un animal⁴⁸.

Recientemente ha surgido un nuevo foco en la escritura: la historia sobre los animales, ciertos investigadores trabajan en esta línea y afirman la imposibilidad de comprender la vida humana sin entender el papel que les cabe en ella⁴⁹. Ahora bien, no significa incluirlos en el ámbito de la historia solo porque están ahí. Para Fudge se trata de una nueva perspectiva, teniendo en cuenta lo siguiente: mediante la inclusión de los animales es posible escribir una historia más completa, reconociendo un cambio en la condición humana y, desafiando lo que se entiende por “humanidad”. Así por ejemplo en la historia de los animales, los hombres son considerados seres inseparables de aquellos y no una especie aislada. Este nuevo modo de pensar modifica la historia donde se desarticula la vetusta idea de la condición separada y superior del ser humano; con ello ha de cambiar la naturaleza de la misma historia. Para Fudge, el pensamiento cambia cuando se incluye a los animales, la filósofa remite a “un giro” en vista a la contemplación del animal, la que inclusive puede desafiar las ideas establecidas sobre la naturaleza de los mismos seres humanos⁵⁰. En esta perspectiva puede considerarse empujes como *Es Baulard Museu d'Art Modern i Contemporani de Palma*, el cual ha destinado tiempo y recursos en vista a un espacio de reflexión sobre las relaciones entre los animales humanos y no humanos a través del arte⁵¹.

Resumiendo, para la filósofa, los animales domésticos viven con nosotros y forman parte de nuestras vidas. Mirar al mundo significa considerar el lugar que ellos ocupan comprendiendo el papel que les cabe en ella, la invitación es “contemplar al animal”.

4. La mascota

Fudge fija su atención principalmente en los animales domésticos, asevera que gran cantidad de hogares incluyen “habitantes no humanos”, buenos compañeros para la convivencia⁵². El antropólogo social Edmund Leach los ha distinguido bajo la expresión

⁴² ERICA FUDGE, *Pets...*, 15.

⁴³ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 15.

⁴⁴ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 15.

⁴⁵ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 16.

⁴⁶ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 17.

⁴⁷ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 14.

⁴⁸ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 17.

⁴⁹ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 18.

⁵⁰ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 19.

⁵¹ Cf. C. BUADES, *Ellos y nosotros...*, 1.

⁵² Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 27.

de “animal hombre”, ya que las mascotas traspasan barreras, en un sentido menos literal puede decirse que desdibujan lo externo y lo interno, “porque son como nosotros y, a la vez, no son como nosotros”⁵³. Empero proponer que la mascota es un “animal hombre” complejiza el tema de las fronteras para la autora, sobremanera en lo que ha señalado respecto la noción de “seguridad ontológica” citando una expresión de Adrian Franklin, aunque más bien, pueda tratarse de un ser que pertenece a ambos mundos.

Ciertamente la filósofa traza diferencias de aquellos animales como el ganado o las criaturas salvajes, acentúa que a las mascotas se les asignan nombres individuales, se las alimenta con comida semejante a la que consumen los humanos y no se las mata para comerlas. Además, se les brinda cuidados para su salud cada vez más refinados, “para muchos de nosotros, las mascotas se cuentan simplemente entre los seres con que vivimos: son animales que consideramos como parientes”⁵⁴. No obstante, interpretar a la mascota como un sustituto del vacío de la vida moderna, es sustraerlo como animal, y considerarlo como un humano subrogante⁵⁵. Aún más, la idea de que un animal doméstico sea el reemplazo de un ser humano incluye la posibilidad de “presentar la relación ser humano-animal doméstico como algo falso”⁵⁶.

Precisamente son mascotas en cuanto son amados y son animales, sin que en ello exista contradicción⁵⁷. Esto plantea preguntas y deslinda argumentaciones en el siguiente escenario: la idea de los perros que regresan a casa, recuperadas por las series de Lassie o la larga espera de Argo en la Odisea. Jeffrey Masson -citado por Fudge- admite que lo que impulsa a estos perros es el amor. De modo contrario, si no fuese esta respuesta aceptable se plantea la siguiente posibilidad: si ellos no pueden amar-nos ¿por qué los amamos? Sería tal vez, lo que subraya Yi-Fu Tuan ¿una “dominación velada por el afecto”?⁵⁸. La autora repasa por varios filósofos y pensadores que intentan dar sentido a la relación ser humano-mascota, que suelen hacerlo desde dos medios: concentrándose en el potencial simbólico del animal doméstico, ignorando al mismo tiempo su presencia real, o bien, menospreciando las posibilidades positivas que conlleva vivir con una mascota. Estos caminos, aunque se encuentran relacionados, son insuficientes para abordar el aspecto real del animal, por ello propone buscar un modo alternativo. Osadamente Erica Fudge plantea “contemplar su significación y su función, que ponga énfasis en su condición *de animal*”. Para ello sugiere un método: observar la relación vivida e indagar la relación pensada, pues convivencia y pensamiento van de la mano. De este modo espera mostrar en qué medida vivir con una mascota requiere una comprensión del animal que incluye un sentido de su ser interior y no solo de su significación externa⁵⁹.

En suma, la afirmación de la mascota amada y el reconocimiento del animal está lejos de plantear su funcionalidad en la vida de un ser humano. Esta invocación al amor no se trata solo de una representación o un ensayo, sino apelar a un *status* que aún no ha sido considerado en profundidad. Ahondar en este planteamiento puede ser un paso decisivo en la comprensión de los vínculos hombre y animal.

5. Lenguaje: más allá de la mascota muda y simbólica

La autora examina desde distintas perspectivas el antropomorfismo comunicacional que existe con la mascota, percatándose de la importancia que recae sobre la mente animal. Asimismo, advierte el despliegue y la diferencia en ciertas narraciones que, con

⁵³ E. FUDGE, *Pets...*, 33.

⁵⁴ E. FUDGE, *Pets...*, 30.

⁵⁵ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 59.

⁵⁶ E. FUDGE, *Pets...*, 36.

⁵⁷ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 36.

⁵⁸ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 47.

⁵⁹ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 60.

objetivos didácticos, finalmente logran un propósito contrario⁶⁰. La autora cita el caso de *Beautiful Joe*, que, en un intento de alentar el trato humanitario con los animales, lo que consigue es anular la presencia de la mascota en cuanto animal y revelar el *status* superior del ser humano:

“En esta narrativa, construimos a las mascotas semejantes y desemejantes a nosotros para poder reforzar y naturalizar el hecho de que somos los únicos seres que cuentan en este mundo, todo porque nos angustia que esa pretensión pueda ser falsa”⁶¹.

No obstante, tal pretensión es afectada en cuanto los seres humanos tienen serias dificultades a la hora de tener acceso a la mente de los animales con los que convive. Esto indica el fin de la omnisciencia humana. Entonces para Fudge la humanidad humanista se deshace, se desarticula a la hora de intentar contemplar la mente animal. Ya sea, porque se revela semejante a la mente humana destruyendo la idea de superioridad, o bien porque se la reconoce como algo que está más allá de nuestra comprensión, revelando lo limitada de esta realidad⁶². Por consiguiente, propone volver la mirada hacia el animal, pero esta vez para reconocer algo más. Fudge indaga ¿qué ocurre si intentamos comprender aquello que los animales significan *como animales*? Estas indagaciones permiten incomodar el suelo del sujeto y replantear no solo la materia y la forma de las relaciones, sino también recordar el componente espiritual que subyace en ellas.

Erica Fudge nos previene al respecto: “abandonar ciertas ideas sobre la diferencia de los seres humanos no significa celebrar las similitudes entre hombres y animales”⁶³. Refiriendo a la escritora Margaret Saunders en una obra que tiene su origen en 1893 se puede vislumbrar lo que significa la voz de un animal, allí la escritora sostiene que los seres humanos no desean que estos hablen. Por eso gustan de su silencio, somos “nosotros” quienes escribimos lo que dicen, recordándonos el poder que tenemos sobre ellos. En efecto, numerosos estudios muestran que los animales poseen un lenguaje, dato ignorado -para la filósofa- en los análisis observados. Propone considerar la capacidad que tienen para comunicarse con nosotros y no simplemente nuestro eventual fracaso para interpretarlos⁶⁴. Al respecto, se sirve de la teoría de Stanley Coren en conexión a la idea del “perro sonriente”, ya que interpretar las expresiones del animal como si pertenecieran a otro ser humano (con pelaje) lleva a cometer graves errores. En esta perspectiva vuelve a subrayar que las mascotas “son como nosotros y, sin embargo, debemos recordar que, en aspectos esenciales, no lo son en modo alguno”⁶⁵. Por ende, afirma que los animales poseen lenguaje, que no son meros símbolos mudos de los deseos y las angustias de la humanidad, sino seres activos, comunicativos, que participan de la creación del mundo junto a nosotros. Por cierto, estas valiosas indagaciones de Coren no ofrecen una percepción profunda del ser interior del animal “de cómo sería ser una mascota”. El glosario que pudo llevar a cabo le permitió interpretar acciones externas y descubrir un estado interior, pero que no otorga un acceso real a lo que Thomas Nagel denomina la “vida oculta” de los perros⁶⁶. Efectivamente la autora reconoce el éxito que se ha atribuido a las pesquisas de Coren, pero sostiene que:

“De manera implícita, que en la mente de los animales hay cosas que los seres humanos nunca podrán comprender sin anular parte de la animalidad del

⁶⁰ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 71, 72.

⁶¹ E. FUDGE, *Pets...*, 73.

⁶² Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 73.

⁶³ E. FUDGE, *Pets...*, 78.

⁶⁴ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 74.

⁶⁵ E. FUDGE, *Pets...*, 78.

⁶⁶ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 79.

animal; que el antropomorfismo -que transforma a la mascota en un humano- siempre ronda los márgenes”⁶⁷.

Al respecto menciona que los estudios de Jeffrey Masson permiten indicar la limitación de la expresión cuando se utiliza la palabra “feliz” o “pena” en la articulación de los sentimientos de las mascotas. Aun así, no imaginar ninguna respuesta del animal define la posesión de éste dedicada a satisfacer en alto grado el antropocentrismo. No “imaginar” ninguna respuesta define la posesión de una mascota como una actividad egoísta, “por cuanto si desconocemos qué da placer al animal, su posesión solo estaría dedicada a satisfacer el único placer cognoscible: el del ser humano”⁶⁸. Por otra parte, los estudios de Janet Alger y Steven Alger, permiten mirar la realidad acentuando otros focos, esta vez no desechando la mirada humana. Es decir, no desestimar como una tendencia meramente antropomórfica lo que puede reconocerse como una conducta animal semejante a la del hombre. Puede ser contraproducente subrayar las diferencias entre nosotros y nuestros compañeros de cuatro patas, ocultando con ello que existen importantes similitudes⁶⁹. A la vez caracterizar como “meramente antropomórfico” cualquier idea que presente alguna similitud entre las acciones de los animales y las humanas, sólo fortalece la diferencia entre las especies. Ni lo uno ni lo otro, para ello lo indica del siguiente modo:

“No solo es posible que nunca lleguemos a saber lo que siente una mascota porque es un animal; además, cualquier concepto que podamos construir para definir sus acciones que evite la humanización no podría sino estar expresado desde un punto de vista humano. No podemos huir de nosotros mismos”⁷⁰.

Tales elucubraciones permiten a Fudge indicar ciertas reticencias, pues junto a autores tales como Alger y Alger, más Coren, la pretensión de hablar sobre la vida interior de los animales quedaría desplazada a meras “conjeturas”, aunque estén bien fundadas o se basen en pruebas. Es preciso indicar que la filósofa señala el valor positivo de éstas, manteniendo ciertas precisiones. En la iteración de este planteamiento Fudge capta la trampa del antropomorfismo, que implica a veces marcar la semejanza entre hombre y animal, anulando las diferencias y, además, es riesgosa en cuanto descarta toda posibilidad de considerar en el animal una vida emocional, relegándolo solo al reino del instinto⁷¹.

Fudge destaca que René Descartes y sus seguidores, han marcado un rumbo al considerar que los animales no poseen lenguaje y experimentan el mundo tan sólo como máquinas: no sienten dolor porque no tienen la capacidad de pensar *cogitatio*. Estas reflexiones ignoran su lenguaje porque no los percibe, solo emitirían una serie de sonidos: ladrar, maullar, gorgjear...como reacción a estímulos externos, serían autómatas⁷². En esta discusión trae a colación los estudios de Jacques Derrida quién ofrece una nueva interpretación al enfoque de Jacques Lacan, en cuanto los animales reaccionan a un programa establecido, ellos no están respondiendo, sino obedeciendo, a diferencia del sujeto humano que responde al otro, a la pregunta planteada. Frente a este sustrato Derrida lanza un desafío “¿Y si el animal respondiese?” Esta pregunta sitúa a los animales como seres capaces de comunicar, en definitiva, de responder, como los seres humanos. De ser así, este acontecimiento -eventualmente- cambia la percepción, el

⁶⁷ E. FUDGE, *Pets...*, 79.

⁶⁸ E. FUDGE, *Pets...*, 80.

⁶⁹ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 82.

⁷⁰ E. FUDGE, *Pets...*, 82.

⁷¹ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 83.

⁷² Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 85.

modo de entender el mundo y nuestra relación con él⁷³. La filósofa emplaza estos cuestionamientos:

“Reconocer la existencia del lenguaje animal revela, una vez más, que la capacidad de los seres humanos para interpretar a los animales es limitada; no podemos saber con certeza qué nos dicen...el lenguaje humano mismo deja sus limitaciones al descubierto por cuanto no puede representar los diversos seres con los cuales comparte el mundo. En cualquiera de los dos casos, cuando se cree que el animal responde, el poder humano se debilita”⁷⁴.

Desde la perspectiva de la autora comprender parte del lenguaje de un animal es una manera de tener acceso a su ser interior, es abrir la posibilidad con otra especie. Sin embargo, implica plantear interrogantes en el “cómo”, ¿cómo saber si se entiende bien el mensaje? o bien, ¿no se transforma el sentido que entrega el animal, por un sentido netamente humano? Se trata de preguntas sin respuestas, que otorgan la posibilidad de cimentar -de mejor modo- estas conjeturas, al respecto enfatiza:

“Esa diferencia y esa comunicación son los dos pensamientos que tienen que estar presentes cuando reflexionamos sobre la convivencia con los animales. Si queremos afirmar alguna vez que es posible que el amor del perro sea realmente amor, tenemos que concebir una ética para las relaciones entre humanos y mascotas que no dé por sentado que la única condición de sujeto posible es la condición humana y que acepte, en cambio, la condición animal de los animales”⁷⁵.

Por cierto, la autora salva esa diferencia y comunicación cuando se reflexiona sobre la convivencia con los animales. Es posible concebir una ética para las relaciones entre humanos y mascotas cuya única condición de sujeto posible no sea solo la condición humana y que se abra hacia la condición animal de los animales. En definitiva, preguntar por el lenguaje de los animales posibilita tener acceso a su ser interior, lo que implica advertir lo que es ser un animal. Se trata de la posibilidad de comunicarse con otra especie, no despreciando la diferencia. Aunque, este punto tiene serias limitaciones, lo relevante es observar el modo de erigir una mayor convivencia.

6. ¿Persona no humana?

Actualmente investigaciones provenientes del ámbito del Derecho proponen hablar de persona física no humana⁷⁶. ¿Qué derivaciones abre esta nomenclatura? ¿Para qué revisar el concepto de persona? A saber:

“No debe confundirse el término persona como sinónimo de ser humano, la persona es un ente capaz de adquirir derechos y contraer obligaciones y no debe ser necesariamente un ser humano...con esta nueva categoría de persona física no humana no se pretende una equiparación del hombre con los animales, sino mantener una relación de armonía jurídica entre los mismos”⁷⁷.

⁷³ Cf. E. FUDGE, *Pets...*, 86.

⁷⁴ E. FUDGE, *Pets...*, 86-87.

⁷⁵ E. FUDGE, *Pets...*, 88.

⁷⁶ Cf. M. B. FALCÓN – M. GUTIÉRREZ, “La nueva persona no física humana”, en: XXVI JORNADAS NACIONALES DE DERECHO CIVIL, *Persona Física No Humana*, UNLP, La Plata 2017, 1.

⁷⁷ M. B. FALCÓN – M. GUTIÉRREZ, “La nueva persona...”, 1-2.

El concepto jurídico de “persona” despierta múltiples opiniones como señala la abogada Helga María Lell⁷⁸. Este campo semántico remite a un valor pedagógico y retórico, que se encuentra vinculado al discurso social, impregnado por el imaginario de una comunidad política. Es decir, se erige un *topos* argumentativo -aceptado- al cual se recurre para justificar decisiones e interpretaciones; transformándose en un punto inicial que da pie para entender el mundo desde una dimensión pragmática y performativa⁷⁹. Tales actuaciones versan sobre un genuino interés, como se encuentra en la Declaración Universal de los derechos del animal⁸⁰, proclamado el 15 de octubre de 1978. Derechos que insta a su respeto, evitación del dolor y el sufrimiento, entre otros actos de protección y salvaguarda. Al respecto, Lell sostiene que los animales no humanos, no comparten los códigos lingüísticos, ni costumbres, ni cultura humana, ellos se rigen por otras reglas ajenas; así como las de la humanidad son ajenas a la de los animales no humanos. Entonces cuestiona -la abogada- si conferir derechos a los animales no es un caso de antropomorfización. Esto no quiere decir que los animales no humanos deban quedar desprotegidos o desamparados ante el arbitrio especista, sino se hace necesario esclarecer con precisión quiénes son los beneficiarios de la tutela y por qué⁸¹. Hechos que marcan precedentes en esta dirección, es el *habeas corpus* de la Orangután Sandra cuya sentencia fue declarada el 18 de diciembre de 2014 en Buenos Aires, en la cual se señala que “a partir de una interpretación jurídica dinámica y no estática, cabe reconocer al animal el carácter de sujeto de derechos, pues los sujetos no humanos (animales) son titulares de derechos”⁸², citando a los Dres. Slokar, Ledesma y David. Debido a estos progresos otro fallo jurídico del Tercer Juzgado de Garantías del Estado argentino de Mendoza, del 3 de noviembre de 2016 también concedió el *habeas corpus* en favor del chimpancé “Cecilia”, considerándola un sujeto de derecho:

“Que su estado de salud físico y psíquico se halla profundamente deteriorado y empeorado día a día con evidente riesgo de muerte siendo deber del estado ordenar urgentemente la libertad de esta persona no humana, que no es una cosa y, por ende, no puede estar sujeto al régimen jurídico de la propiedad sobre la cual cualquier persona pueda tener el poder de disposición de ella”⁸³.

Persona no humana, concede un status jurídico en vista al reconocimiento de, no ser propiedad, ni cosa. En este sentido, se intenta garantizar el derecho básico a la vida, la libertad y evitación del sufrimiento en cuanto seres sentientes. El Parlamento francés reconoce que los animales tienen sentimientos y no deben ser considerados como cosas. En este sentido, Portugal asiente la naturaleza de los seres vivos dotados de sensibilidad. Estados Unidos ha considerado a los animales con derechos y dignidad⁸⁴. El Reino Unido camina a establecer un proyecto de ley que forma parte de un plan de acción para lograr el bienestar animal “que establece cómo se protegerá el bienestar y la conservación de los animales, tanto en el propio país como en el extranjero”⁸⁵.

⁷⁸ Cf. H. LELL, “El concepto jurídico de persona y los derechos de los animales”, *Derecho y Humanidades* 27 (2016) 69.

⁷⁹ Cf. H. LELL, “El concepto jurídico de persona...”, 74.

⁸⁰ Cf. DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS DEL ANIMAL, http://www.aspac.org.es/protectora/archivo/legislacion/pdf/declaracion_dchos_animales.pdf

⁸¹ Cf. H. LELL, “El concepto jurídico de persona...”, 88.

⁸² MINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS ARGENTINA, *Orangutana Sandra s/ recurso de cadación s/habeas corpus*, Sistema Argentino de Información Jurídica, Ciudad Autónoma de Buenos Aires 2014, <http://www.saij.gob.ar/camara-federal-casacion-penal-federal-ciudad-autonoma-buenos-aires-orangutana-sandra-recurso-cadacion-habeas-corpus-fa14261110-2014-12-18/123456789-011-1624-1ots-eupmocsollaf>

⁸³ TERCER JUZGADO DE GARANTÍAS, *Expediente Nro P-72.254/15. Presentación efectuada por AFADA respecto del chimpancé Cecilia. Sujeto no humano*, Poder judicial, Mendoza 2016.

⁸⁴ Cf. K. BERTOLUCCI, *Habeas corpus para animais não humanos. A (Não) efetividade das ciências jurídicas no Brasil 2*, Atena, Ponta Grossa-Paraná-Brasil, 2020, 194-195.

⁸⁵ DIARIO VETERINARIO EN LÍNEA, *Reino Unido reconocerá a los animales como seres sensibles*,

Precisamente los profesionales veterinarios y las organizaciones de bienestar animal han dedicado tiempo y esfuerzo en hacer campaña para que la sensibilidad animal esté consagrada en la ley del Reino Unido y que los ministros consideren el principio de la sensibilidad animal en las decisiones políticas futuras⁸⁶. Chile ha avanzado a la ley denominada “Cholito”, promulgada en julio de 2017 que señala la tenencia responsable de mascotas y animales de compañía. Específicamente hace referencia al conjunto de obligaciones que contrae una persona cuando decide aceptar y mantener una mascota o animal de compañía, brindando todo tipo de cuidados y la prohibición de someterlos a sufrimiento⁸⁷.

Un salto cualitativo lo ha dado La *Cambridge Declaration on Consciousness* del 2012 señalando lo siguiente: “...la evidencia indica que los humanos no somos los únicos en poseer la base neurológica que da lugar a la conciencia. Los animales no humanos, incluyendo a todos los mamíferos y pájaros, y otras muchas criaturas, incluyendo a los pulpos, también poseen estos sustratos neurológicos”⁸⁸. Este manifiesto elaborado por la comunidad neurocientífica hace referencia a la conciencia en los animales humanos y no humanos. Si bien es cierto, existen limitaciones provenientes de la incapacidad de los animales no humanos para comunicarse, se afirma que “El campo de la investigación de la conciencia está evolucionando rápidamente”. Por lo tanto, hay más datos disponibles, lo que exige una reevaluación periódica de las ideas preconcebidas que se tenían previamente en este campo.

La cultura también impulsa y desafía a la reflexión teológica, a cambiar ciertos paradigmas y corregir errores. En el *Institut für Theologische Zoologie* en Münster, Alemania, creado en el 2009, confluyen investigadores, teólogos cristianos y orientales, en vista a redescubrir un campo ético que integre las relaciones hombre y animal. Laura Eduati ha recogido para el *L’Osservatore Romano* de abril de 2022 una valiosa reflexión sobre la Zoología teológica⁸⁹. En Latinoamérica estos trabajos aún son incipientes y de reflexión indirecta.

Y bien, es posible advertir que las relaciones entendidas solo en términos de dominación y alienación remiten a la supervivencia de un antropoceno que escucha su propio eco. Por otra parte, si la mirada humana es compasiva y espiritual, -más allá de nosotros mismos- los animales dejan de ser ignorados y son ellos, quienes también manifiestan “una llamada”.

Conclusión

Stein ha destacado que el animal se identifica en cuanto a su carácter instintivo, portador de sensibilidad y existencia de un ser anímico, cuyos movimientos e instintos vienen “de dentro”. Concibe la vida animal en un inquieto ser llevado de aquí para allí, cuyo lugar propio de esa inquietud es el alma, que se encuentra en un incesante movimiento al que no puede sustraerse, ligado al cuerpo que le da forma y vida. Ahora bien, para el pensamiento steiniano se capta al hombre, al igual que al animal, como una unidad corporal-anímica, y en esta apreciación subraya ese “algo común” entre lo animal y lo humano. Ciertamente habrá que seguir profundizando en lo que Stein denomina “captación”, donde los fenómenos expresivos de los animales dan cuenta de ello: la

<https://www.diarioveterinario.com/t/2888110/nueva-legislacion-sobre-bienestar-animal-reino-unido>, 1.

⁸⁶ Cf. DIARIO VETERINARIO EN LÍNEA..., 1.

⁸⁷ Cf. MINISTERIO DE SALUD DE CHILE, *Ley 21020. Sobre tenencia responsable de mascotas y animales de compañía*, BCN, Santiago 2017, <http://bcn.cl/2f7he>

⁸⁸ P. LOW, *The Cambridge Declaration on Consciousness*, s/e, Cambridge 2012, <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

⁸⁹ L. EDUATI, *La zoología teológica que se estudia en Münster*. *L’Osservatore Romano*, s/l 2022, <https://www.osservatoreromano.va/es/news/2022-04/dcm-004/los-animales-corrigen-la-teologia.html>

alegría y la tristeza, como también la furia y el miedo. Según el pensamiento steiniano se trata de movimientos anímicos, “una real vida del alma”.

Erica Fudge mira al mundo considerando el lugar que los animales ocupan comprendiendo el papel que les cabe en esta historia. Según la filósofa, los animales domésticos viven junto a nosotros, forman parte esencial de nuestras vidas y por ello son seres significativos. En este sentido, habitar con un animal obliga a repensar algunos de los puntos centrales de lo que significa vivir. Pero en esta comprensión, generalmente se construye a las mascotas semejantes y desemejantes al ser humano. Por otra parte, cualquier concepto que se levanta para definir sus acciones evitando la humanización no puede sino estar expresado desde un punto de vista humano. No obstante, Fudge despierta una original percepción, en vista a entender el mundo y al animal, a partir de nuestra relación con él aceptando “la condición animal de los animales”.

Finalmente, como se expuso al inicio -en cuanto objetivo de este trabajo-, el recorrido por ambas filósofas deja al descubierto cuestiones esenciales que impelen a no solo observar similitudes o diferencias en los análisis de ambas autoras. Con ello, intentamos advertir cómo el escenario social, jurídico, filosófico y teológico se modifica en la vasta relación de lo animal- humano.

Bibliografía

- BERTOLUCCI, K., *Habeas corpus para animais não humanos. A (Não) efetividade das ciências jurídicas no Brasil 2*, Atena, Ponta Grossa-Paraná-Brasil, 2020.
- BUADES, C., *Ellos y nosotros, la construcción de la alteridad animal*, s/e, s/l 2019, https://www.eldiario.es/caballodenietzsche/construccion-alteridad-animal_132_1762409.html, citado el viernes 30 de abril 2021.
- DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS DEL ANIMAL, http://www.aspac.org.es/protectora/archivo/legislacion/pdf/declaracion_dchos_animales.pdf
- DIARIO VETERINARIO EN LÍNEA, *Reino Unido reconocerá a los animales como seres sensibles*, <https://www.diarioveterinario.com/t/2888110/nueva-legislacion-sobre-bienestar-animal-reino-unido>.
- EDUATI, L., *La zoología teológica que se estudia en Münster*. L'Osservatore Romano, s/l 2022, <https://www.osservatoreromano.va/es/news/2022-04/dcm-004/los-animales-corrigen-la-teologia.html>
- FALCÓN, M. B. – GUTIÉRREZ, M., “La nueva persona no física humana”, en: XXVI JORNADAS NACIONALES DE DERECHO CIVIL, *Persona Física No Humana*, UNLP, La Plata 2017, 1-9.
- FUDGE, E., *Pets*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 2014.
- LELL, H., “El concepto jurídico de persona y los derechos de los animales”, *Derecho y Humanidades* 27 (2016) 69-94.
- LOW, P., *The Cambridge Declaration on Consciousness*, s/e, Cambridge 2012, <https://femconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>
- MINISTERIO DE SALUD DE CHILE, *Ley 21020. Sobre tenencia responsable de mascotas y animales de compañía*, BCN, Santiago 2017, <http://bcn.cl/2f7he>.
- MINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS ARGENTINA, *Orangutana Sandra s/ recurso de cadación s/habeas corpus*, Sistema Argentino de Información Jurídica, Ciudad Autónoma de Buenos Aires 2014, <http://www.saij.gob.ar/camara-federal-casacion-penal-federal-ciudad->

- autonoma-buenos-aires-orangutana-sandra-recurso-cadacion-habeas-corpus-fa14261110-2014-12-18/123456789-011-1624-10ts-eupmocsollaf
- STEIN, E., *Estructura de la persona humana. Obras Completas IV*, Ediciones El Carmen - Editorial de Espiritualidad - Editorial Monte Carmelo, Madrid 2003.
- TAUBENSCHLAG, C., “La noción de alma que propone Edith Stein en ‘La estructura de la persona humana’: continuidad y novedad”, *Revista Teología* LII/116 (2015) 134-155.
- TERCER JUZGADO DE GARANTÍAS, *Expediente Nro P-72.254/15. Presentación efectuada por AFADA respecto del chimpancé Cecilia. Sujeto no humano*, Poder judicial, Mendoza 2016.

BIODIVERSIDAD Y RESPONSABILIDAD: UNA REFLEXIÓN DESDE EL PENSAMIENTO DEL PAPA FRANCISCO Y HANS JONAS

BIODIVERSITY AND RESPONSIBILITY: CONSIDERATIONS FROM THE THOUGHTS OF POPE FRANCIS AND HANS JONAS

Lorena Sánchez Echeverría¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile
<https://orcid.org/0000-0001-5845-525X>

Recibido: 11.06.2022

Aceptado: 04.08.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420203>

Resumen:

La ética del medio ambiente, como ética aplicada, reflexiona acerca de la responsabilidad que tiene el ser humano con su entorno², reflexión que se ha vuelto necesaria dada la relación que tiene hoy el hombre con el medio ambiente, en el que existe, entre otras cosas, un abuso de los recursos que este provee. Hasta hoy no se habían evidenciado efectos tan graves³, tanto para el entorno como para la vida del ser humano. Por esto es necesario que se genere un cambio positivo, real y pragmático⁴ que permita al ser humano ser responsable del cuidado de su entorno. Considerando los aspectos teológico-filosóficos señalados por el papa Francisco, en conjunto con el planteamiento de Hans Jonas de una ética para la civilización tecnológica, es que, en esta investigación, se espera canalizar ambas líneas de pensamiento acerca de la responsabilidad hacia ideas prácticas para el actuar humano en pro de la biodiversidad. Además de reconocer el rol de administrador responsable que tiene el ser humano, rol que debe apuntar hacia una ética orientada al futuro, respetando la posición del ser humano responsable del ecosistema y su biodiversidad.

Palabras clave: Responsabilidad, Biodiversidad, Ecosistema, Bien común, Ecoética, Ecoteología.

Abstract:

Environmental ethics, as applied ethics, thinks about the responsibility that human beings have with their environment, a thought that has become necessary given the relationship that man has today with the environment, there is, among other things, an abuse of the resources it provides. Until today, such serious effects had not been evidenced, both for the environment and for the life of the human being. For this reason, it is necessary to generate a positive, real and pragmatic change that allows human beings to be responsible for caring for their environment. Considering the theological-philosophical aspects pointed out by pope Francis, with Hans Jonas's approach of an ethics for technological civilization, it is that, in this research, it is hoped to channel both lines of thought about responsibility towards practical ideas for human action in

¹ Máster en Bioética por la Universidad Católica de Murcia, España. Magíster en Lingüística Aplicada por la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. Profesora auxiliar Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo electrónico: lsanchez@ucsc.cl

²J. LECAROS, "La ética medio ambiental: principios y valores para una ciudadanía responsable en la sociedad global", *Acta Bioethica* 19/2 (2013) 177-188.

³J. LECAROS, "La ética medio ambiental...", 177-188.

⁴G. GONZÁLEZ, "El principio de responsabilidad de Hans Jonas a la luz de la conciencia ecológica", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 2/46 (2015) 1-22.

favor of biodiversity. In addition to recognizing the role of responsible administrator that the human being has, a role that should point towards an ethic oriented to the future, respecting the position of the human being responsible for the ecosystem and its biodiversity.

Keywords: Responsibility, Biodiversity, Ecosystem, Common benefit, Ecoethics, Ecotheology.

Introducción

La ética ambiental⁵ “reflexiona sobre deberes y responsabilidades”⁶ del ser humano. Reflexión que deriva de la situación actual que se vive en el mundo, dado que el ser humano se encuentra en un desequilibrio entre su forma de vida, donde prima el consumo y la producción tecnológica, y cómo esta afecta al ecosistema que hoy se encuentra saturado por el ser humano y su abuso por sobre los recursos que este provee. Esto es un problema actual, del que no se tiene precedentes, pues hasta ahora la intervención humana no había tenido efectos tan graves, por lo que, como plantea Lecaros es necesario preguntarse cómo y porqué el ser humano llegó a esto.

En 2015, el papa Francisco, plantea el problema central respecto del medio ambiente en su encíclica *Laudato si'* y, junto con ello, la importancia de la ecoteología, señalando que ésta se ha hecho patente y, una necesidad, a medida que avanza el tiempo. Esto es así porque la humanidad ve el desgaste del ecosistema y cómo, poco a poco se evidencia cierta inhospitalidad en la tierra para diversas especies. El problema es que no sólo hay especies de la flora y fauna en extinción o ya extintas, sino que poco a poco el avance del tiempo es una sentencia, incluso, para la supervivencia del mismo hombre.

Por lo anterior, es que la misma humanidad hoy reclama un cambio⁷ preguntándose constantemente si y cómo se puede conseguir un futuro donde el medio ambiente no esté en crisis. Esto no sólo por el bien del ser humano, que es fin en sí mismo, sino también por recuperar el bienestar del medio ambiente. Como plantea González se vuelve necesario un cambio real, pragmático, de la propia sociedad y su relación con la naturaleza, con el medio ambiente.

Así mismo, el papa Francisco hace énfasis en que el objetivo actual no puede ser sólo recoger información y hacer una revisión de lo que sucede actualmente por simple curiosidad, sino que debemos tomar conciencia de la realidad y convertir el dolor del mundo en un sufrimiento personal, con la finalidad de reconocer cómo cada uno puede colaborar con la recuperación de nuestra casa común.

Frente a esto, cabe preguntarse ¿Qué implica ser responsable en pro de la biodiversidad? y ¿Cómo el ser humano puede volverse responsable del ecosistema? Para responder a ellas se propone lo siguiente:

El análisis de estas cuestiones ha sido visto desde diversos puntos de vista, sin embargo, el objetivo de esta investigación busca proponer una reflexión práctica acerca de la responsabilidad ecológica desde el pensamiento del papa Francisco con la finalidad de canalizar ambos pensamientos hacia lineamientos prácticos del actuar responsable en pro de la biodiversidad y la supervivencia humana. Esto, por medio de una lectura comparativa que permitió identificar similitudes y diferencias entre las concepciones de responsabilidad de ambos autores, pero con un objetivo conjunto: el bien común.

Para la realización de este trabajo se llevó a cabo un estudio descriptivo, por medio de una revisión bibliográfica centrada en una lectura comparativa de los planteamientos de

⁵ Cf. R. BRITO, “La relación entre la ética ambiental y la carta encíclica *Laudato si'*”, *Terra Mundos* 2/2 (2015) 1-12. – L. SAUVÉ – C. VILLEMAGNE, “La ética ambiental como proyecto de vida y “obra” social: un desafío de formación”, *Revista de Investigación Educativa* 21 (2015) 189-208.

⁶ J. LECAROS, “La ética medio ambiental...”, 177-188.

⁷ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, Ediciones UC, Santiago 2015.

responsabilidad humana del papa Francisco y Hans Jonas, enfocado al cuidado del medio ambiente⁸.

1. Biodiversidad, sus cambios y problemas.

Uno de los aspectos más relevantes del problema actual que revisa la ética medioambiental, se basa en la relación que tiene el hombre con su entorno⁹ y cómo dicha relación ha afectado, mayoritariamente, de manera negativa nuestro ecosistema y biodiversidad.

La biodiversidad se puede definir, a grandes rasgos, como la “variedad de formas vivientes que existen en el planeta”¹⁰, formas que en su evolución y desarrollo se relacionan de distintas maneras. Esto significa que la relación de los seres vivos y/o formas vivientes manifiesta a su vez, como plantea Halffter diferentes modos de ser para la vida, distintas formas de expresión de la vida¹¹, presentes en una misma realidad.

Como se señaló anteriormente, en la biodiversidad destaca la relación que se da entre las formas vivientes y, dentro de esta relación, la biodiversidad depende de la dominancia que se da entre las especies, estableciendo jerarquías, las que marcan la pauta respecto de qué tanta diversidad se da en una comunidad.

Al señalar la dominancia que influye directamente en cuánta diversidad hay en una comunidad, se puede relacionar directamente esta idea con la existencia de la dominancia del hombre con el resto de su entorno pues, efectivamente, con el paso del tiempo y, en base a su evolución, el hombre pasó de convivir con las diversas especies, a dominarlas, logrando formar comunidades independientes, alejando a los animales y destruyendo la naturaleza en pro de la actual selva de cemento.

Así, y en base a lo anterior, el punto de inflexión en la relación hombre-biodiversidad, surge luego de la II Guerra Mundial¹² con la revolución industrial, momento en el que se cambian las energías renovables, por energías fósiles no renovables¹³ lo que tuvo un impacto ambiental importante y que hoy se hace más patente que nunca. Los mayores cambios a nivel ambiental se reconocen en el aire contaminado, las aguas contaminadas y sobre-consumidas, agotamiento de recursos naturales y, lo más patente hoy, el deterioro de la salud humana. Junto con ello en la biodiversidad hoy se han registrado diversas especies extintas, precisamente porque la especie humana ha destruido hábitats o ha influido en sus muertes por la caza indiscriminada, lo que implica riesgos sistemáticos para la biodiversidad, de parte del ser humano, quien muchas veces provoca, incluso, daños irreversibles.

Ahora bien, lo complejo de la crisis medioambiental es, precisamente, la responsabilidad que ha tenido el ser humano en la misma, pues no es la naturaleza la que está fallando, sino que existe un problema entre la comunidad humana y la naturaleza. Problema que ha afectado la relación equilibrada entre ambas realidades, provocando un deterioro desenfrenado y desintegrador¹⁴. Con esto coincide el papa Francisco al señalar que el ser humano ha generado daños a la madre tierra, abusando de sus bienes, dados

⁸ La revisión bibliográfica se realizó en base a la lectura de textos específicos y textos complementarios. Para los textos específicos se utilizó: *Laudato si'* y El principio de responsabilidad

⁹ Cf. I. CAMACHO, “*Laudato si'*: el clamor de la tierra y el clamor de los pobres. Una encíclica más que ecológica”, *Revista de Fomento Social* 281 (2016) 59-79.

¹⁰ R. DIRZO, “La biodiversidad como crisis ecológica actual ¿qué sabemos?”, *Ciencias* 4 (1990) 48-55.

¹¹ Cf. G. HALFFTER, “¿Qué es la biodiversidad?”, *Butlletí de la Institució Catalana d'Història Natural* 62 (1994) 5-14.

¹² Cf. R. ROZZI, “Ecología superficial y profunda: filosofía ecológica”, *Revista ambiente y desarrollo de CIPMA* 23/1 (2007) 102-105.

¹³ J. LECAROS, “La ética medio ambiental...”, 177-188.

¹⁴ Cf. J. LECAROS, “La ética ecológica: de los cambios de fundamentación hacia la responsabilidad global”, en: J.P. BECA – C. ASTETE (eds.), *Bioética Clínica*, Mediterráneo, Santiago 2012.

por Dios, por la errónea convicción de ser “*propietarios y dominadores autorizados a expoliarla*”¹⁵. Lo curioso a este respecto, es que el ser humano es consciente de los problemas que aquejan a la biodiversidad y por ende a sí mismos, precisamente porque nuestra realidad corporal está constituida por elementos de la misma tierra que nos alberga, el aire que respiramos y el agua que nos restaura¹⁶, sin embargo, da la impresión de que al mismo tiempo no es consciente del daño que provoca, por ejemplo, al gastar recursos no renovables, o incluso privatizar recursos como el agua.

El debate respecto de la problemática o crisis ecológica, como ya hemos visto, no es algo nuevo. Ya en la segunda mitad del siglo XX eran visibles los efectos adversos de la sociedad industrializada o, como plantea el papa Francisco, consecuencia de la actividad descontrolada del ser humano¹⁷. Esto ha llevado, en primer lugar, a una gran contaminación y cambio climático, que parece ser lo que más nos está afectando hoy en día, y toda acción que busca tomarse va dirigida, precisamente, a detener o aminorar el deterioro de la tierra provocado por el cambio climático, el que se ha desarrollado por el alto nivel de humo provocado por el uso de combustibles en distintos aspectos del día a día, a saber, transporte, alimentación, calefacción, funcionamiento de industrias, quema de desechos, etc. Así también, existe la acidificación del agua y el suelo por el uso de insecticidas y fungicidas, lo que lleva además a contaminar los alimentos y el medio ambiente que habitan otros seres vivos. Esto vuelve a recalcar que la crisis medioambiental, no afecta sólo al ser humano, y si bien velamos por nuestra supervivencia, hay que recordar que es algo que involucra a toda la biodiversidad.

1.1 Los problemas de nuestra casa común

El calentamiento global antes mencionado, ha provocado la falta de recursos necesarios para la supervivencia humana, como el agua y los alimentos derivados de la producción agrícola. Esto porque el calentamiento global deriva en cambios climáticos que provocan, por ejemplo, que en épocas de lluvia haya sequía, afectando directamente el crecimiento de las plantaciones y posterior cosecha. Esto provoca no sólo falta de alimentos, sino que, al haber poca cantidad, el precio de estos también se eleva, y por ende no toda la comunidad puede acceder a los alimentos necesarios. Así también, la sequía provocada por el cambio climático no sólo afecta a la producción agrícola, sino también hábitats que acogen a diversas especies, lo que lleva a la migración de especies y, en el peor de los casos, extinción de parte de la biodiversidad¹⁸, pérdida de selva, sequía de ríos, aumento en la acidez del mar y, por ende, afecta el desarrollo de la vida marina.

El abuso de los recursos no renovables, como el agua, afecta a gran parte de la población hoy. La escasez de este recurso natural es uno de los problemas actuales más preocupantes, ya que el agua actualmente no está disponible para toda la comunidad, sobre todo a los más pobres, quienes no tienen acceso al agua potable, indispensable para vivir, mantener la higiene y la hidratación. Como se mencionó anteriormente, hay países como Chile, en que el agua ha sido privatizada¹⁹ y en cada hogar se debe pagar para tener agua potable.

Este punto es complejo, porque los recursos naturales de la tierra, y la tierra en sí misma, en base a lo visto desde la eco-teología de la encíclica *Laudato si'*, han sido dados por Dios para el hombre, pero a la espera de que el ser humano la cuide y la mejore en pro de su propia vida, pues se traduce como una donación²⁰ de las cosas por parte de Dios, por ende, debe existir el cuidado de las mismas. El agua, entonces, es un derecho

¹⁵ FRANCISCO, *Laudato si'*..., 3.

¹⁶ FRANCISCO, *Laudato si'*...

¹⁷ FRANCISCO, *Laudato si'*...

¹⁸ FRANCISCO, *Laudato si'*...

¹⁹ Cf. S. LARRAÍN – P. POO, *Conflictos por el agua en Chile. Entre los Derechos Humanos y las Reglas del Mercado*, Chile Sustentable, Santiago 2010.

²⁰ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*...

humano básico que aporta a la supervivencia del ser humano, por lo que no puede negarse a nadie, ni corresponde lucrar con la misma.

La actual forma de vida de las comunidades humanas es también un factor importante para considerar cuando hablamos del cambio, problemáticas y pérdida de la biodiversidad. La humanidad actual se guía mayoritariamente por la inmediatez. El ritmo de vida es acelerado y espera resultados inmediatos tanto en la eficacia de la productividad en lo laboral, como en la economía y, por ende, la actividad comercial y productiva. Vale decir, actualmente es relevante la velocidad y cantidad de producción que se puede traducir en ganancias económicas considerables, independiente de los efectos adversos de esa misma productividad. Por ejemplo, la tala indiscriminada de bosques para la producción de madera. Esto provoca daños directos al hábitat de diversas especies, provocando pérdidas de estas.

De cierta forma, se puede entender todo esto como un efecto cadena, pues no sólo se destruye un hábitat, sino que dentro de él se provoca un cambio en las especies que lo habitan. Metafóricamente hablando se puede identificar como un quiebre en la realidad de las especies, que lleva a cambios indeseados y esos mismos cambios afectan la realidad humana. El ejemplo más claro que tenemos hoy se da con la existencia de las abejas. El cambio climático ha provocado que las colonias de abejas disminuyan considerablemente²¹, lo que conlleva a que no se produzca la polinización natural y por ende el desarrollo vegetativo propio de la naturaleza. La desaparición de las abejas provoca la disminución de la polinización²², lo que lleva a un impacto negativo en el medio ambiente, pues no solo afecta el aporte alimentario y nutricional del ser humano, sino de toda la biodiversidad, aportando a la degradación de ecosistemas.

Ahora bien, la degradación del ecosistema y la pérdida de la biodiversidad no sólo se da por el cambio climático y la desaparición de las abejas. La intervención del ser humano no sólo ha provocado el cambio climático u otros de los cambios y problemáticas ya señaladas, como la explotación de recursos. Mucho de lo que afecta a la biodiversidad hoy, se da porque el ser humano ha desarrollado una mala concepción de la dominancia en el orden jerárquico de las especies, y eso ha provocado que la intervención del mismo amenace la existencia de diversas especies, por la expropiación de sus hábitats o la caza indiscriminada. Para el papa Francisco esto es así porque el ser humano ha olvidado que las distintas especies que conforman la biodiversidad tienen un valor por sí mismas y no son recursos, muchas veces sólo dirigidos a la entretención o demostración de poder.

Como hemos podido evidenciar hasta ahora, lo más preocupante, además del desgaste de la tierra, el aire y el agua, es la pérdida de la biodiversidad, la que puede afectar mayormente el diario vivir del ser humano. Esto es así por la “toma y posesión de los hábitats”²³ que sólo provocan fragmentar las poblaciones de animales, por ejemplo, por medio de la construcción de autopistas, que atraviesan espacios donde viven diversas especies, las que mueren en el proceso o se ven obligadas a migrar. Se ha logrado contribuir con pequeños avances al respecto, por ejemplo, en México existen 9 corredores biológicos²⁴ o ecológicos, que permiten conservar la biodiversidad en un espacio particular. Sin embargo, a pesar de ser una medida innovadora y positiva, son pocos países los que la han aplicado en la actualidad y, se asume, que es por temas asociados a políticas públicas, la falta de real interés, de quienes gobiernan, por preservar el ecosistema.

²¹ Esto sin considerar el exterminio de estas por medio de pesticidas utilizados en la agricultura.

²² Cf. K. PACHECO – J. CALDERÓN, *Alternativas al uso de pesticidas en el sector agrícola de la provincia de Sumapaz (Departamento de Cundinamarca) para mitigar la disminución de la población de abejas silvestres del género Bombus* (Tesis de grado) 2021, <https://repository.udistrital.edu.co/handle/11349/26105>

²³ FRANCISCO, *Laudato si'...*

²⁴ Cf. R. ROBLES, *Las unidades de manejo para la conservación de vida silvestre y el Corredor Biológico Mesoamericano México*, Comisión Nacional para el conocimiento y uso de la biodiversidad, Talpán 2009.

Sí se ha logrado, en algunos países, que se establezcan lugares donde no puedan intervenir las personas. En Chile, por ejemplo, existen los Parques Nacionales²⁵ que se encuentran protegidos y sólo se permite el acceso de personas con fines turísticos, particularmente caminatas, pero se prohíbe cualquier tipo de intervención en la zona, como tala de árboles, caza de animales e incluso encender fogatas.

Es importante evitar el encender fogatas, por ejemplo, en estas zonas protegidas, precisamente porque son grandes espacios de terreno, en los que habita gran cantidad de especies, probablemente no todas documentadas incluso. Y provocar un incendio en estos espacios puede provocar que en poco tiempo se pierdan muchas especies²⁶ además de provocar daños muchas veces irreparables en los suelos.

El papa Francisco hace un abierto llamado a los gobernantes, para que colaboren con el llamado a deber de preservar el ambiente²⁷ señalando que las decisiones que se tomen respecto de ciertas zonas que habitan las comunidades, sean decisiones razonadas, que no sólo velen por el bien económico o de la comodidad de las personas, sino también por el resguardo de la biodiversidad. Así, que eviten la tala de bosques, la transformación de humedales en cultivos o zonas residenciales, reemplazar la flora silvestre por plantación de bosques cuyos árboles muchas veces exceden el consumo de agua natural de los suelos.

Además, el ser humano no sólo está afectando la biodiversidad terrestre, sino también marina, a través de la extracción indiscriminada de recursos marinos por parte de las pesqueras, que no sólo se centra en una especie, sino que afecta a todas las especies que accidentalmente son extraídas y posteriormente eliminadas, en vez de ser devueltas al mar. Esto afecta la cadena alimenticia de las mismas especies marinas, además de la constante contaminación que provoca que algunas especies mueran por alimentarse de plásticos. Esto mismo afecta la calidad de nutrientes que, al mismo tiempo, el ser humano adquiere al consumir alimentos marinos, provocando un cierto desequilibrio en el ciclo de la vida.

En *Laudato si'* se señala que la contaminación que ha llegado al mar ha sido resultado de la deforestación, vertidos industriales, métodos destructivos de pesca, lo que ha provocado el aumento en la temperatura del mar. Esto indica, en el fondo, que cualquier acción que el ser humano ha tenido sobre la naturaleza, ha tenido consecuencias, que con el paso de los años se han vuelto graves y que ponen en peligro no sólo a la biodiversidad, sino también a la propia supervivencia del ser humano. Se responsabiliza al ser humano, de cierta forma se apunta como culpable de las consecuencias que se viven en la biodiversidad y el ecosistema hoy.

Es importante señalar, además, que no sólo ha habido cambios y problemas que han afectado la biodiversidad y el ecosistema, sino también a la vida humana y su vida en comunidad. Es relevante considerar este punto, porque el ser humano también es una criatura de este mundo²⁸ y, tal como todas las especies, tenemos derecho a vivir y desarrollarnos en la casa común.

Uno de los aspectos que más se reconoce como problema es el crecimiento de la población y, con ello, el crecimiento desmedido de las ciudades, las que poco a poco han ido disminuyendo la calidad de vida de la comunidad. Esto por la ocupación de terrenos como humedales, que entregan su aporte a la biodiversidad, y también por el alto consumo de agua de la población. A esto se suma el alto consumo de energía en ciudades altamente pobladas y, nuevamente, la pérdida de ambientes naturales, al estar rodeados de edificios.

Es también preocupante la discriminación de las zonas pobladas en las ciudades, pues como señala el papa Francisco suelen priorizarse las áreas verdes en las zonas más

²⁵ Cf. L. SIERRALTA – R. SERRANO – J. ROVIRA – C. CORTÉS (eds.), *Las áreas protegidas de Chile*, Ministerio del Medio Ambiente, Santiago 2011.

²⁶ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'...*

²⁷ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'...*

²⁸ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'...*

visibles o concurridas de la ciudad, pero no así en las zonas menos visibles que, incluso, suelen considerarse menos seguras y, por lo mismo, se mantienen segregadas y sin cuidado²⁹. Esto permite notar que la degradación del ambiente humano se da de la mano con la degradación de la biodiversidad y, como se puede extraer de lo anteriormente escrito, mucho de esta degradación social afecta a los más segregados, a los pobres, a quienes la contaminación de las aguas y el sobreprecio de los alimentos afecta directamente.

Cabe la reflexión respecto de si el daño actual de nuestra casa común ha sido continuamente desde siempre o es un maltrato que se ha vuelto más agresivo en el último tiempo y, por ello, más visible y preocupante también para el ser humano. Para el papa Francisco el ser humano no ha dañado tanto la tierra como en los últimos doscientos años.

Entonces, el problema ¿cuál es? El ser humano es testigo de lo que sucede en su realidad, incluso se ve en los canales informativos, ya sea nacionales o internacionales, cómo hay países que, por ejemplo, han agotado ya sus recursos naturales, pero pareciera no haber reacción al respecto. Para el papa Francisco el problema es que el ser humano no posee aún la cultura necesaria para hacer frente a la crisis ecológica actual. Se puede inferir que el ser humano no es realmente consciente de la realidad y cómo esta le afecta de manera grave. Existen, es cierto, integrantes de la comunidad que han desarrollado sensibilidad ecológica³⁰ pero se necesita que más personas sean conscientes del problema para que realmente se produzcan cambios en los hábitos consumistas e indiferentes de actuar de las personas, hábitos que perjudican nuestra vida, nuestra relación entre nosotros y con la biodiversidad.

1.2 Ser humano y tecnología

Intentar solucionar los aspectos que actualmente aquejan nuestra realidad, puede provocar a una dicotomía compleja, que deriva del avance tecnológico. Esto porque, como plantea el papa Francisco, la tecnología parece ser la única solución a estos problemas, aun considerando que ha sido, en gran parte, el mismo abuso de la tecnología lo que ha llevado al ecosistema a encontrarse en esta crisis actual. Es un círculo vicioso en el que la intervención del hombre, para resolver un problema, puede agravar aún más la situación.

Sería contraproducente negar lo positivo de los avances tecnológicos que se han hecho hasta hoy. Muchos de ellos han colaborado con el descubrimiento de tratamientos para enfermedades que antes se consideraban mortales, otros han colaborado con el desarrollo agrícola, con mejoras en la conectividad e, incluso, generando alternativas de desarrollo sostenible.

El problema surge del poder que nos da, sobre nosotros y las demás cosas, la misma tecnología y su manejo. Como plantea el papa Francisco “nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien”³¹, por lo que el llamado al ser humano es a reexaminar los objetivos que le da al uso de la tecnología, reconociendo en qué aspectos ella puede perjudicar su entorno y su propia vida. De cierta forma, se reconoce que la acción humana, por medio del uso de la técnica, ha carecido de responsabilidad, valores y una ética, algo que se ha mantenido hasta ahora en muchos aspectos. Ahora bien, no se trata de eliminar la técnica pues, como se ha mencionado, hay cosas positivas que se pueden extraer de ella y aún tiene mucho que aportar a las mejoras necesarias para el medioambiente, sin embargo, hay que encaminar dicho actuar de la técnica.

Todo lo anterior puede verse, incluso, claramente representado en lo planteado por Beck al presentar cinco puntos que caracterizan la situación planetaria actual. En primer

²⁹ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*...

³⁰ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*...

³¹ FRANCISCO, *Laudato si'*...104.

lugar, señala que los riesgos actuales que se evidencian en el ecosistema provocan daños sistemáticos y, muchas veces, irreversibles, en segundo lugar, los riesgos provocan desigualdad internacional, precisamente de parte de los países desarrollados, quienes extraen recursos de los países del Sur³² provocando un gran daño en el ecosistema, y también social, dejándolos en una inestabilidad económica y, muchas veces, pobreza³³. En tercer lugar, existe un gran aumento en la lógica de la productividad, en cuarto lugar, la política encuentra un nicho en el avance del conocimiento científico y, finalmente, los riesgos actuales, como la contaminación³⁴ provocarán daños en la salud de las personas y del medioambiente en general.

Por todo esto el llamado es, como plantea el papa Francisco, a invertir más en investigación respecto de los cambios, y razones de ellos, en el ecosistema. Además de un mayor apoyo político por parte de las autoridades que mueven comunidades. Esto, con la finalidad de comprender el comportamiento del ecosistema y poder, en base a ello, proponer modificaciones reales que favorezcan al medio ambiente, como la purificación de ríos, recuperación de bosques nativos, entre otras³⁵. Acciones que, de cierta manera, demuestren que el ser humano puede tener un impacto positivo en el ecosistema. De esta forma, el ser humano no sólo asumirá su responsabilidad en cuanto participe de la pérdida de biodiversidad, sino también aceptará que es responsable de mejorar y recuperar aquello que se ha perdido. El ser humano responsable se debe hacer responsable.

2. Un acercamiento a la responsabilidad: contrastes entre el Papa Francisco y Hans Jonas.

Uno de los aspectos más relevantes a plantear en este trabajo, consiste en la doble vertiente de la responsabilidad humana, lo que en Jonas implica que, en primera instancia el ecosistema se encuentra en una posición vulnerable frente a la “intervención técnica del hombre”³⁶, lo que ha causado grandes daños al ecosistema³⁷, perjudicando la biodiversidad, daños de los que actualmente se ha adquirido consciencia. Esta consciencia es lo que lleva al hombre a reconocerse como “*factor causal*”³⁸ del daño provocado y, por ende, asumir un rol en el que debe responder por los problemas actuales señalados en el capítulo anterior.

Esto significa que el ser humano debe reconocer la responsabilidad del daño causado y, en base a lo mismo, actuar responsablemente a través de cambios favorables en pro de la biodiversidad, precisamente porque la existencia del ser humano depende del estado en que se encuentra la naturaleza. Esto significa que la preocupación por la biodiversidad y el ecosistema debe ser entendida, por el ser humano, como un interés moral que, al mismo tiempo, motive al ser humano a asumir su responsabilidad, puesto que ya no se trata solamente de una lucha hombre-hombre, sino que ahora es hombre-naturaleza.

Coincidente con Jonas, el papa Francisco, quien reconoce la importancia de la existencia humana y su responsabilidad, dado que su actuar ha provocado los cambios negativos y los problemas actuales del ecosistema, lo que afecta la biodiversidad y, finalmente, nuestra supervivencia³⁹. Ésta está supeditada a la existencia de la

³² Cf. J. LECAROS, “La ética medio ambiental...”, 177-188.

³³ Cf. M. BEUCHOT, “La filosofía en Laudato si’”, *Sapientia* 72/239 (2016) 181-193.

³⁴ Cf. U. BECK, *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona 2019.

³⁵ Cf. MINISTERIO DEL MEDIO AMBIENTE, *Guía de apoyo docente en biodiversidad*, Alvimpress, Santiago 2018.

³⁶ H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995, 32.

³⁷ Cf. M. BEUCHOT, “La filosofía...”, 181-193.

³⁸ H. JONAS, *El principio de responsabilidad...33*.

³⁹ Cf. FRANCISCO, *Laudato si’...*

biodiversidad, pues el ser humano necesita cuidar la tierra en la que vive, ya que al colaborar con el ecosistema, colabora con su propia existencia, volviéndose una relación recíproca entre ambas realidades. El problema ha sido que el ser humano ha basado su existencia en el uso de la técnica y, en base a ella, ha buscado el dominio sobre la naturaleza con tal confianza que, muchas veces, se llega a caer en una tecnocracia, bajo el ideal de que se podrá recuperar el daño del ecosistema provocado por el uso indiscriminado de tecnología, con más tecnología. Esto ha llevado a que el ser humano no reconozca que sus acciones con el ecosistema tienen consecuencias negativas, sin embargo, hoy estamos viviendo dichas consecuencias, por lo que se vuelve imperativo actuar.

En dicho actuar, el ser humano debe comprender su rol de actor colectivo⁴⁰ en el cuidado del ecosistema, donde el futuro indeterminado es lo que debe guiar su actuar más que la realidad actual, precisamente porque el bienestar de ese futuro, con las generaciones venideras, es lo que fundamenta la responsabilidad en el actuar humano.

Ahora bien, es importante señalar que tanto el papa Francisco como Jonas hablan de reciprocidad en la responsabilidad que debe asumir el ser humano, sin embargo, tienen perspectivas distintas de la misma.

2.1 Responsabilidad en *Laudato Si'*

Para el papa Francisco, el ser humano debe aceptar la invitación de Dios a cuidar la tierra que se nos otorgó (no en un sentido de dominio). Este cuidar implica “proteger, custodiar, trabajar, guardar y vigilar la tierra”⁴¹ donde el hombre no sólo recibe beneficios, por ejemplo, de los animales y los cultivos, sino que busca proteger su entorno al darle tiempo al animal y a la tierra de descansar luego de una cosecha, luego de un día de trabajo⁴². Así se genera una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza. Ahora bien, dicha relación es libre y se funda en el dar y el recibir, generando así un cierto equilibrio en sus acciones y las consecuencias de estas en el ecosistema, entendiéndose como parte de la responsabilidad del ser humano el respetar y cuidar cuánto le sea propio a la biodiversidad, y de lo que, se quiera o no, se saca provecho día a día.

Por otra parte, la reciprocidad no sólo se reconoce, desde el papa Francisco, como un cuidar la biodiversidad, pues la responsabilidad del hombre es amplia y no abarca sólo su relación con el ecosistema, sino también con sus pares, vale decir, estamos frente a una responsabilidad social también, la que se entiende como búsqueda del bien común. Así, el ser humano responsable, busca el bien de sus pares y de la biodiversidad que lo rodea porque reconoce en ellos su valor como un todo integral, y ese reconocimiento debe fundamentar el cuidado por el otro y por sí mismo, nuevamente, dentro del concepto de reciprocidad. Arboleda y Pompilio plantean lo anterior como “La cuaternidad”⁴³ en la que se debe entender una relación de complementariedad entre Dios, como dimensión ontológica del ser humano⁴⁴, el ser humano, como un ser necesitado por los otros y el ecosistema, el mundo o la naturaleza entendida como la casa común⁴⁵ y la comunidad, como ambiente propio del ser humano en el que vive, convive y perdura. Entender la cuaternidad, entonces, permitiría el desarrollo de una ecología integral⁴⁶, en la que entran en juego diversas disciplinas con la finalidad de buscar sostenibilidad. Esta ecología integral, según Boff implica que el ser humano entienda su

⁴⁰ Cf. H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*

⁴¹ FRANCISCO, *Laudato si'...*, 67.

⁴² Esto se explica en *Laudato si'*, por medio de la cita bíblica: Ex. 23,12 explicando que el descanso del 7mo día no se propone para el hombre, sino también para que repose el buey.

⁴³ C. ARBOLEDA – J. POMPILIO, “Desarrollo integral y responsabilidad con la casa común. Perspectivas de análisis filosófico-teológico de la encíclica *Laudato si'*”, *Revista Iberoamericana de Teología* 13/24 (2017) 65-92.

⁴⁴ C. ARBOLEDA – J. POMPILIO, “Desarrollo integral...”, 65-92.

⁴⁵ Cf. L. BOFF, *Una ética de la madre tierra. Cómo cuidar la casa común*, Trotta, Madrid 2017.

⁴⁶ Cf. E. GARCÍA, “*Laudato si'*: de Francisco de Asís al papa Francisco”, *Proyección* 63 (2016) 41-67.

lugar en el mundo, no como alguien distante, sino como ligado al mundo, ya que ha sido precisamente la idea de que el ser humano no es parte del mundo lo que ha provocado la crisis ecológica actual.

Por lo anterior, el papa Francisco propone que asumir dicha responsabilidad es hacer partícipe al hombre del lugar que ocupa en la realidad, considerando sus relaciones interpersonales y con el resto de los seres vivos. Esto implica que todo ser humano debe guiar su actuar en la búsqueda de un “desarrollo integral y sostenible”⁴⁷ y no sólo por asumir responsabilidades, sino porque el ecosistema, en su estado actual, lo reclama al ser humano.

Ahora bien, es importante señalar que en el planteamiento del papa Francisco, la responsabilidad dentro de una relación recíproca no se plantea como algo nuevo, sino, más bien, como una actitud que hay que recuperar. Esto, porque la intervención del hombre en el ecosistema siempre ha existido, pues es una necesidad para la supervivencia del mismo, sin embargo, por un largo período de tiempo dicha intervención se caracterizó por acompañar al ecosistema a desarrollarse en un cierto equilibrio, tal como se ha mencionado ya, por medio de una relación de reciprocidad. Pero ahora, en los últimos años el interés humano se ha volcado en extraer, por medio del crecimiento tecnológico, todo lo posible por medio de su intervención, con fines económicos destruyendo, muchas veces, espacios completos de biodiversidad o incluso modificando contextos sociales, evidenciando así, que se ha olvidado de la realidad que tiene enfrente y de la importancia que esta tiene.

Lo anterior, explica el papa Francisco, se puede explicar por una quizá inadecuada comprensión de lo planteado por la antropología cristiana, pues se pudo entender como el planteamiento de una relación en la que el ser humano tiene una posición de dominio sobre el mundo, lo que provocó que no se considerara el cuidado del ecosistema en su actuar. Por ello, el papa explica que la forma en que hay que entender el mensaje de la antropología cristiana consiste en caracterizar al ser humano como administrador responsable de los bienes que brinda el ecosistema, tal como lo plantea Arboleda y Pompilio al señalar que el ecosistema no es algo que exista *para* el ser humano⁴⁸, donde sea él quien domine y goce de los bienes de la naturaleza sin responsabilidad. Lo anterior es algo que ha sucedido, de cierta manera, a lo largo de la historia, y luego de la revolución industrial⁴⁹, sobre todo por medio del avance de la ciencia y la tecnología, donde el ser humano y el ecosistema han pasado de convivir en armonía a desenvolverse en un constante enfrentamiento. Por ello el planteamiento del papa Francisco, actualmente, es un llamado a recuperar aquella relación recíproca que existía entre el ser humano y la naturaleza, lo que haría patente su humanidad como don, al desenvolverse como un ser que “siente, piensa, ama y venera”⁵⁰ a todo ser que compone la biodiversidad.

Para lograr la relación recíproca que el papa Francisco plantea, es necesario que el hombre se redescubra y entienda cuál es su lugar en el mundo, como integrante y ser al servicio de “progresos sanos, humanos, sociales e integrales”⁵¹, lo que es importante para que el ser humano mismo pueda entender los alcances de la responsabilidad que debe asumir. Ahora bien, dicha responsabilidad con el ecosistema y sus pares no puede ser exigida si no se reconocen en el ser humano sus capacidades propias, saber, su razón, voluntad, libertad, responsabilidad y ser social, siendo esta última capacidad la más relevante tomando en cuenta que el ser humano vive en comunidad y, parte de su responsabilidad, es actuar responsablemente pensando en el bien común.

⁴⁷ FRANCISCO, *Laudato si'...*, 15.

⁴⁸ Cf. C. ARBOLEDA – J. POMPILIO, “Desarrollo integral...”, 65-92.

⁴⁹ Cf. R. ROZZI, “Ecología superficial y profunda: filosofía ecológica”, *Revista ambiente y desarrollo de CIPMA* 23/1 (2007) 102-105.

⁵⁰ FRANCISCO, *Laudato si'...*, 231.

⁵¹ FRANCISCO, *Laudato si'...*112.

2.2 La responsabilidad para Hans Jonas

Jonas, se podría decir, fue uno de los primeros filósofos en abrir la discusión o reflexión respecto de la ética del medioambiente⁵² respondiendo al debate respecto de qué corriente se debe considerar cuando se habla del cuidado del ecosistema, a saber, la corriente antropocentrista, entendida como aquella que pone su atención en la necesidad de cuidar el medioambiente con la finalidad de mantener la vida humana⁵³, o la corriente biocentrista o ecocentrista en la que se amplía el valor moral de todos los seres vivos, bajo la premisa de que todo ser vivo posee igual dignidad y derechos⁵⁴ desarrollando, de cierta manera, un sistema de valores cuyo centro es la naturaleza. A esto, Jonas se decanta por señalar que la ética medioambiental debe plantearse como una ética “no-antropocéntrica”⁵⁵ explicando que, aún cuando el ser humano es el único ser vivo capaz de reconocerse como un agente moral, que cumple deberes y asume responsabilidades conscientemente, su moralidad no puede encerrarse sólo en relaciones interpersonales recíprocas, sino que en esa moralidad deben ser considerados el resto de los seres vivos. Vale decir, no sólo los seres humanos son agentes y pacientes morales, sino que todo ser vivo, parte de la biodiversidad, es paciente moral, responsabilidad del ser humano.

En este punto, es importante señalar el aporte de Lecaros quien reconoce, en el pensamiento de Jonas, “el principio de responsabilidad como cuidado del ser vulnerable”⁵⁶ considerando a los seres humanos actuales, a los futuros y al resto de los seres vivos, tal como se planteó anteriormente. Ahora bien, en base a esta idea, hay que entender qué rol juega la idea de reciprocidad.

A diferencia de lo planteado por el papa Francisco, la reciprocidad en Jonas tienes otra visión, pues plantea que, de hecho, la relación entre los hombres y el ecosistema no *debe* ser recíproca, e incluso se podría decir que hay dos formas de entender la reciprocidad o, más bien, hay que asumir el deber de 2 maneras:

2.2.1 Deber No-recíproco altruista

En primer lugar, Jonas explica que hay que comprender la responsabilidad del hombre como un deber, donde se asume una responsabilidad por algo que aún no es. Esto es así porque las acciones que el ser humano debe realizar hoy, debe realizarlas en cuanto sus consecuencias afectarán al futuro, a las futuras generaciones con las que aún no hay relación y, muy probablemente, tampoco la haya. Esto implica, por ende, que las consecuencias positivas y/o negativas de su actuar, el hombre actual no las vivirá, por lo que no puede preguntarse “¿ha hecho el futuro algo por mí?”⁵⁷, pensando en que de ser así, entonces el hombre puede hacer algo hoy por el hombre. Esto anula la reciprocidad pensada como el hombre hace algo por el ecosistema y el bienestar del ecosistema es un bienestar para mí. El problema estriba en que el ser humano no tiende a basar su actuar en un deber no recíproco, siendo, de hecho, el único caso de deber no recíproco el de la responsabilidad de los padres por sus hijos. En palabras de Jonas, “este es el único comportamiento totalmente altruista procurado por la naturaleza. Este es el arquetipo de toda acción responsable”⁵⁸. De cierta manera, Jonas plantea que el ser humano debe adquirir una visión no-recíproca altruista, similar a la relación padre-hijo, donde se

⁵² Cf. J. LECAROS, *La fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas* (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid 2015.

⁵³ Cf. M. AMERIGO, “Concepciones del ser humano y la naturaleza desde el antropocentrismo y el biosferismo”, *Medio Ambiente y Comportamiento Humano* 10/3 (2009) 217-234.

⁵⁴ Cf. G. KLIER - C. CASALDEREY - T. BUSAN - F. DI PASQUO, “Conservación de la biodiversidad y sus vínculos utilitaristas: cercanías y distancias con Peter Singer y Gifford Pinchot”, *Revista Metropolitana de Sustentabilidad* 7/3 (217) 64-81.

⁵⁵ J. LECAROS, *La fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas* (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2015.

⁵⁶ J. LECAROS, *La fundamentación ontológica...*, 285.

⁵⁷ H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*, 82.

⁵⁸ H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*, 83.

tomen acciones positivas por el futuro del ser humano, aunque no sea partícipe presente de dicho futuro.

Como se puede comprender desde el pensamiento de Lecaros, se vuelve necesario un cambio de mentalidad en cuanto a la responsabilidad, pasando de una responsabilidad retrospectiva, en la que se asume una responsabilidad por los actos y omisiones pasadas y sus resultados⁵⁹ a una responsabilidad prospectiva, en la que el ser humano actúe responsablemente por hechos futuros, en vistas del futuro, evitando provocar efectos dañinos en el mundo.

2.2.2 Deber de autores

Aun cuando se entiende que el deber de ser humano debe ser no-recíproco altruista, como el de un padre con su hijo, Jonas explica que “el deber con los hijos y con las generaciones futuras no es el mismo”⁶⁰. La diferencia es que los hijos responden a un deber de procreación propia en primer lugar, mientras que el deber con las generaciones futuras, no siendo estas fruto de la propia procreación, implica que el ser humano debe posibilitar la existencia humana en el futuro y, para eso, es necesario un cuidado del ecosistema en todo momento actual de la historia. Ahora bien, esto sólo se puede dar de esta manera cuando el ser humano asume estos deberes y, al mismo tiempo, los transmite y enseña. Si las acciones del ser humano son irresponsables y alcanzan efectos negativos con su entorno, estas acciones están siendo transmitidas a las generaciones futuras que las adquirirán como propias también, y así con cada generación. Por tanto, debe asumirse un deber de autores, no sólo como procreadores, sino también como educadores de responsabilidad, tal como plantea en Jonas, en la siguiente cita: “Además, hemos de velar no tanto por el derecho de los hombres futuros (a la felicidad por ejemplo) sino por su deber de conformar una auténtica humanidad (también su deber de cuidar para el futuro) velar por esto es nuestro deber fundamental de cara al futuro de la humanidad, de él deriva todo otro deber para con los hombres futuros”⁶¹.

Estos aspectos se podrían considerar, como bien señala González como uno de los imperativos de Jonas, en el que plantea “obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra”⁶², asegurando así que las acciones de todos los hombres, en cualquier momento histórico, deben pretender el bien para las generaciones futuras pues, al mismo tiempo, las generaciones pasadas han permitido la supervivencia del ser humano, por medio de la supervivencia de la naturaleza.

De cierta forma, lo que se entiende, es que el ser humano actual, al ser responsable con el ecosistema, proveerá de un buen lugar para las generaciones futuras las que, al ser educadas en la responsabilidad, serán responsables también, posibilitan que la humanidad continúe existiendo responsablemente. Para esto se requiere un cambio profundo en la conciencia del hombre, con lo que logrará reconocer que los cambios acelerados que se han dado en la historia han llevado a que se genere cierto poder sobre el ecosistema, lo que ha provocado que cambie la relación antes existente entre el ser humano y la naturaleza⁶³, tal como se planteaba anteriormente en el pensamiento del papa Francisco. Esto, además, se fundamenta en la idea de Jonas al señalar que el máximo deber del humano es preservar su facultad de *ser moral* en el cuidado de sus pares⁶⁴, haciéndolo coincidir con la responsabilidad de cuidar a otros seres vivos y el ecosistema. Si el ser humano no asume su responsabilidad de cuidado, desvinculándose del ecosistema, en palabras de Jonas hablamos de la “deshumanización del propio

⁵⁹ J. LECAROS, “La ética medio ambiental...”, 177-188.

⁶⁰ H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*, 83.

⁶¹ H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*, 86.

⁶² G. GONZÁLEZ, “El principio de responsabilidad de Hans Jonas...”, 1-22.

⁶³ G. GONZÁLEZ, “El principio de responsabilidad de Hans Jonas...”, 1-22.

⁶⁴ Cf. H. JONAS, *El principio de la vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid 2000.

hombre”⁶⁵ por no respetar su responsabilidad ontológica con la humanidad, la biodiversidad y el ecosistema.

Probablemente se pueda entender que la diferencia entre ambas ideas, Jonas y el papa Francisco, no es tal y que, de hecho, son complementarias si entienden en vistas de la responsabilidad esperada del ser humano, pues para el papa Francisco el actuar del ser humano debe tender a hacer el bien para recibir el bien, mientras que Jonas plantea que debemos hacer el bien pero por las generaciones futuras simplemente, y que esa idea irá asegurando el bien de todas las generaciones, sin esperar, necesariamente, el bien de vuelta. Aunque puedan entenderse como contrarias, básicamente ambas propuestas buscan que el ser humano desarrolle un cambio profundo en su ética, que lo lleve a aplicar principios que le permitan asegurar “la esencia de la humanidad futura y la supervivencia de la naturaleza”⁶⁶. De cierta manera hay una reciprocidad oculta indirecta en el pensamiento de Jonas, ya que se plantea un axioma en el que el ser humano se reconoce como agente moral, al mismo tiempo que es paciente moral⁶⁷, ya que el ser humano actual asume responsabilidades y obligaciones por alguien, pero, al “vivir entre hombres”⁶⁸ el ser humano es igualmente responsabilidad de alguien; así es agente moral responsable y paciente moral como responsabilidad. Probablemente, esta es una de las ideas más inclusivas de entender la responsabilidad, ya que no se responsabiliza a un grupo de personas, por ejemplo, pertenecientes a una época en particular, sino que plantea como responsable a la sociedad en su totalidad. Tal como explica Lecaros, una de las características de esta responsabilidad es que es “colectiva y orientada al futuro”⁶⁹ donde la humanidad actual es responsable de los efectos de sus acciones dirigidas a la humanidad y biodiversidad vulnerable actual y futura, por lo que se asume un deber de cuidado por el ecosistema, su biodiversidad y la dignidad humana.

Como se ha podido apreciar, tanto el pensamiento del papa Francisco, como el pensamiento de Jonas, hablan de un bien sostenible que sea duradero para las generaciones futuras. En el caso del papa Francisco, su pensamiento es similar a lo señalado por Jonas, la diferencia es que la reciprocidad del papa, al mismo tiempo que entrega bien, espera bienes recíprocos que se puedan vivir en la existencia actual, en otras palabras, el ser humano da para recibir. Ahora bien, dicha diferencia de pensamiento no necesariamente debe entenderse como algo negativo o abiertamente contradictorio, pues, como se señaló, cabe plantearse cómo ambas visiones pueden complementarse.

3. Responsabilidad humana en pro de la biodiversidad

Considerando lo trabajado en el capítulo anterior, se evidencia que el planteamiento de ambos autores da directrices respecto de la actitud que debe adoptar el ser humano cuando se trata de ser responsable con los otros y el ecosistema. Ambos pensamientos pueden responder a la pregunta ¿Cómo, entonces, ser responsables en pro del bien común y en pro de la biodiversidad? En este apartado se propondrán puntos a considerar al momento de hablar de una ética ambiental aplicada, con la finalidad de hacer el pensamiento del papa Francisco y Hans Jonas más práctico.

- Lo primero es incentivar un cambio en la percepción de la realidad basando el actuar del ser humano hoy en una “ética orientada al futuro”⁷⁰ que se sustente en una preocupación anticipadora, es decir, el ser humano debe anticipar, con miradas hacia el futuro, lo que puede llegar a ser. Al lograr dicha anticipación el ser humano puede actuar

⁶⁵ Cf. H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*

⁶⁶ G. GONZÁLEZ, “El principio de responsabilidad de Hans Jonas...”, 1-22.

⁶⁷ J. LECAROS, “La ética medio ambiental...”

⁶⁸ H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*, 172.

⁶⁹ J. LECAROS, “La ética medio ambiental...”, 177-188.

⁷⁰ H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*, 66.

hoy para evitar lo que se ha previsto y, por ende, lograr una preocupación y acción en pro del bienestar del ecosistema, su biodiversidad y el bien común, bajo una visión no-recíproca. Tal como plantea Jonas “la preparación para la disposición a dejarse afectar por una felicidad o por una desgracia solamente representadas de las generaciones venideras”⁷¹ tiene que considerarse como un deber, en el que se pide del hombre una apertura al otro y a la biodiversidad, también por medio del reconocimiento de la vulnerabilidad de los mismos. Esto, además, respondería a lo planteado por el papa Francisco al señalar la importancia de que el ser humano reconozca su responsabilidad social en la búsqueda del bien común que ha de guiar su actuar.

Ahora bien, probablemente uno de los errores de la sociedad actual es que busca generar cambios a corto plazo⁷², precisamente porque busca obtener beneficios inmediatos de los cambios positivos. Esto no es abiertamente negativo, pero el problema surge cuando no se ha asumido que lo ideal es pensar en cambios a largo plazo, logrando que sean permanentes y no sólo lo aprovechen algunos.

- Si bien la búsqueda de este bienestar futuro debe provenir de cada ser humano, asumido como un deber con las generaciones futuras, el primer ejemplo debería surgir, como muestra de preocupación por el bien común que debería asumir toda la comunidad, de parte del gobernante⁷³, cuya aspiración debe ser generar un plan de acción política viable y que perdure en el tiempo, con la finalidad de que nuevos gobernantes lo ocupen y, así, exista estabilidad en el cuidado del ecosistema y su biodiversidad, pues, como señala Jonas: “El mejor estado, es el mejor estado también para el futuro, porque su equilibrio interno, actual en cualquier tiempo, garantiza el futuro como tal y es también naturalmente el mejor en el futuro, ya que los criterios de un orden bueno, no cambian”⁷⁴.

Esto implica que el propio gobernante debe gobernar hoy en vistas del futuro, por el bien de las futuras generaciones, por lo que cualquier cambio, no puede esperar. El gobernante debe ser previsor, y para ello debe actuar con sabiduría siempre, así su ejemplo puede transformarse en el futuro de su comunidad⁷⁵, futuro que debería siempre ser el objetivo de un gobernante.

- El plan de acción del gobernante puede considerar generar un diálogo ambiental^{76 77} con todos los actores relevantes: políticos, científicos, representantes de la comunidad y, además, religiosos para que haya cabida a las enseñanzas de Dios, pero no en un sentido doctrinal, sino, tal como explica el papa Francisco en un sentido pedagógico que permita identificar al ser humano como administrador responsable que, en base a su propia humanidad, busca dar forma a la casa común.

La idea de dar forma a la casa común implica que entren en juego las diferentes facetas que ha desarrollado el ser humano, y que se consideran un aporte para la comunidad cuando éstas están correctamente enfocadas. Por ello, es necesario reconocer el aporte del ser humano en las ciencias, la filosofía, la medicina, la teología, ciencias sociales, como las partes de un todo, como un equipo multidisciplinar, integral⁷⁸ que busca nuevas ideas para solucionar los problemas que aquejan a nuestro ecosistema, lo que puede tener resultados favorables. Uno de dichos resultados apuntaría, efectivamente, al plan de acción del gobernante, dirigido hacia su comunidad, no como una solución a corto plazo, sino como algo duradero.

⁷¹ H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*, 67.

⁷² Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*...

⁷³ Jonas (1995) menciona al legislador, sin embargo, en la lectura se entiende que hace referencia a quien desempeña el mando en un territorio, por lo que para fines de este trabajo particularmente, se utilizará el concepto gobernante.

⁷⁴ H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*, 45.

⁷⁵ L. SAUVE – C. VILLEMAGNE, “La ética ambiental...”, 189-208.

⁷⁶ Cf. R. BRITO, “La relación entre la ética ambiental...”, 1-12.

⁷⁷ Cf. I. CAMACHO, “Laudato si’: el clamor de la tierra...”, 59-79.

⁷⁸ Cf. E. GARCÍA, “Laudato si’: de Francisco de Asís al papa Francisco...”, 41-67.

Esta participación del ser humano en la toma de decisiones respecto del ecosistema, en pro de la biodiversidad, que velen por un trato sano, humano y social e integral, implica que él mismo entienda los alcances de su responsabilidad, como se señaló en el apartado anterior. Para ello, es menester que entren en juego, se reconozcan, se apliquen y se respeten, las capacidades propias del ser humano, a saber, su razón, voluntad y libertad, que han de guiarlo al bien.

Ahora, dicho bien dirigido a los otros, se hará patente cuando el ser humano reconozca y entienda su lugar en el mundo como parte de una comunidad, social y bio-diversa, que es su responsabilidad, precisamente por tener las capacidades o facultades que le son propias.

- Lo anterior lleva al siguiente punto, en cuanto debe entenderse al ser humano como actor relevante en el cambio de su relación con la biodiversidad. Cuando se habla acerca de la relación del ser humano con su entorno, desde una ética medioambiental, es en esencia un debate entre el antropocentrismo y el biocentrismo⁷⁹, como ya se ha señalado en el capítulo anterior. El biocentrismo, por una parte, discute el alcance ético de la especie humana, llegando a establecer cierta igualdad entre las distintas especies y el ser humano, considerándolo, de hecho, sólo un ser vivo más. Sin embargo, esto da pie a la siguiente reflexión del papa Francisco quien señala que “*cuando la persona humana es considerada sólo un ser más, se corre el peligro de que disminuya en las personas la conciencia de responsabilidad*”⁸⁰, conciencia que es, precisamente, lo que ambos autores buscan recuperar en el ser humano.

Ahora bien, por otra parte, el antropocentrismo también ha dado la idea errónea de que el ser humano domina la tierra y puede servirse de ella, lo que también va en contra de la idea de responsabilidad que se intenta aquí defender. Es por ello que surge una nueva idea de *equilibrio* entre el antropocentrismo y el biocentrismo. Para Lecaros dicho equilibrio se da entre un antropocentrismo ético moderado y un biocentrismo. La unidad de ambas ideas permitiría desarrollar una ética medio ambiental que cumpla con garantizar la supervivencia humana, junto a su dignidad actual y futura, por medio del cuidado del ecosistema, logrando un espacio seguro para la especie humana y los otros seres vivos. Esto concuerda con lo planteado por Leyton quien, en el estudio de las teorías antropocentristas y biocentristas, identifica que, efectivamente, existe cierta confrontación entre ellas⁸¹, y defiende el hecho de que si se logra trabajar con aspectos de ambas teorías, haciéndolas trabajar en un conjunto, se puede lograr un pensamiento integral en beneficio de la biodiversidad y el ser humano.

Entre Lecaros y Leyton se puede identificar una idea de ética medio ambiental en la que se reconozca el valor y dignidad de cada integrante de la sociedad y la biodiversidad sin dejar de lado la jerarquización propia de los seres vivos⁸². Dicha jerarquización es importante porque permite volver a ubicar al ser humano como ser superior responsable. Ahora bien, el ser humano, no puede escapar de dicha *centralidad* de todas formas, en cierto modo es imposible, pues es la manera en que el ser humano se auto-percibe. Como indica Leyton es imposible que el ser humano se piense a sí mismo desde un lugar diferente de sí mismo, porque eso es, un ser humano que concibe el mundo de manera antropocentrada.

Así, como no se puede escapar de su antropocentrismo, debe entonces desde sí mismo asumir su responsabilidad buscando minimizar el daño producido por su propia intervención por medio del abuso de la tecnología, por ejemplo, lo que ha contribuido a

⁷⁹ Cf. ESTRADA-CELY, G. - SÁNCHEZ-CASTILLO, V. - GÓMEZ-CANO, C., “Bioética y el desarrollo sostenible: entre el biocentrismo y el antropocentrismo y su sesgo economicista”, *Clío América* 12/24 (2018) 219-231.

⁸⁰ FRANCISCO, *Laudato si'*..., 118.

⁸¹ Cf. F. LEYTON, “Ética medio ambiental: una revisión de la ética biocentrista”, *Revista de Bioética y Derecho* 1/16 (2009) 40-44.

⁸² Esto sin querer hablar de un especismo específicamente. Más bien jerarquización en base a las facultades propias de cada ser vivo propuesto por Aristóteles en *Acerca del alma* (1983).

perjudicar la biodiversidad. Esto es lo que permite que se genere un diálogo entre el antropocentrismo y el biocentrismo, donde no se desmerezca la centralidad del ser humano, sino más bien se utilice como fundamento de responsabilidad y cuidado de la biodiversidad. Cabe mencionar la definición más certera de ésta propuesta, explicada por Potter al plantear una *ética global* que con la incorporación del conocimiento biológico en pro de la supervivencia humana, fuese una ética: “que por un lado sea compatible con las relaciones simbióticas y continuas entre la gran diversidad de especies y, por otro lado, sea compatible con las diversas poblaciones étnicas que vivan y convivan en condiciones de igualdad, salud y dignidad en el contexto de las sociedades civiles”⁸³.

Planteamiento con el que coincide el papa Francisco al reconocerlo como una “*respuesta integral*”⁸⁴ que logra el equilibrio antes mencionado, alejándose de los extremos como el tecnicismo, que propone que los problemas ecológicos se resolverán con nuevas aplicaciones técnicas, o el catastrofismo, que defiende el reducir la presencia humana como solución al ser una amenaza⁸⁵. Esta unión entre el antropocentrismo y el biocentrismo es lo que podría denominarse “antropocentrismo ilustrado”⁸⁶ y que grafica claramente lo que se esperaría de un trabajo conjunto entre las dos teorías antes mencionadas.

Es más, el papa Francisco insiste “una ciencia que pretenda ofrecer soluciones a los grandes asuntos, necesariamente debería sumar todo lo que ha generado conocimiento en las demás áreas del saber, incluyendo la filosofía y la ética social”⁸⁷. Así el llamado del papa Francisco es a dar una mirada sincera a nuestro alrededor y, humildemente, aceptar la culpa y asumir la responsabilidad que como ser humano, con todas sus facultades, le corresponde.

Los cuatro puntos señalados pueden delinear directrices de cómo desarrollar, como comunidad, una actitud responsable en pro de la biodiversidad. Como se puede apreciar, dicha actitud no puede darse desde una sola área del saber, sino que se vuelve necesario integrarlas todas, siempre teniendo en vista que el cuidado del ecosistema y su biodiversidad será la base para el bienestar de la comunidad hoy y las generaciones futuras.

Finalmente, señalar como ejemplo de una acción que reúne los puntos señalados, es la reciente Ley 21368⁸⁸ que regula la entrega de plásticos de un solo uso y las botellas plásticas. Esta ley da cuenta de una acción del gobernante, aprobada por los legisladores, que, en base a la actual contaminación de la zona marítima del país, ha decidido actuar en pro de la mejora hoy, en vistas del futuro, como una solución a largo plazo, ya que la limpieza de plásticos de las aguas tomará tiempo y serán las generaciones futuras las que se verán mayoritariamente beneficiadas, sobre todo, considerando que esta ley puede mantenerse en el tiempo. Además, para la propuesta de esta ley, no sólo participaron personas pertenecientes a la Superintendencia del Medio Ambiente, sino que además se consideró a activistas y educadores, quienes complementarán esta ley promoviendo programas de educación ambiental dirigidos a la ciudadanía. Esto evidencia una responsabilidad asumida de las personas, que en su decisión han considerado el bienestar de la biodiversidad, tanto como el bien común.

⁸³ V.R. POTTER, “Bioética Global: encauzando la cultura hacia utopías más vívidas”, *Revista de la Sociedad Internacional de Bioética* 5 (2001) 7-24.

⁸⁴ FRANCISCO, *Laudato si'...*, 16.

⁸⁵ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'...*

⁸⁶ J. LECAROS, “La ética ecológica...”

⁸⁷ FRANCISCO, *Laudato si'...*110.

⁸⁸ LEY N° 21.368, Diario Oficial de la República de Chile, 13 de agosto 2021, [https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1163603&idParte=&idVersion=2222-02-02&utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed:%2Bbcn%2Bfulp%2B\(BCN%2B%3E%2B%C3%9Altimas%2Bleyes%2Bpublicadas\)](https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1163603&idParte=&idVersion=2222-02-02&utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed:%2Bbcn%2Bfulp%2B(BCN%2B%3E%2B%C3%9Altimas%2Bleyes%2Bpublicadas))

Conclusiones

El problema que guio esta investigación surge del análisis de la situación actual que vive el mundo, en el que existe un desequilibrio entre la forma de vida del ser humano y cómo esto ha afectado negativamente al ecosistema y la biodiversidad. Problema que se presenta como una situación sin precedentes pues hasta ahora, la intervención humana no había tenido efectos tan graves. Esto lleva a que, como plantea Lecaros sea necesario preguntarse cómo y por qué el ser humano llegó a esto, y qué puede hacer para mejorarlo. Si bien, diversos autores han desarrollado teorías de ética medio ambiental, muchas reflexionan respecto de la situación actual, pero pocos se aventuran a dar ideas prácticas para solucionar dichas problemáticas. Del trabajo que se ha realizado, las ideas planteadas por Hans Jonas y su El principio de responsabilidad, y las del papa Francisco en *Laudato si'*, dan luces respecto de cómo enfrentar el problema medioambiental efectivamente. Pues, como planteó el papa Francisco el objetivo actual no puede ser sólo recoger información y hacer una revisión de lo que sucede actualmente por simple curiosidad, sino que debemos tomar conciencia de la realidad y convertir el dolor del mundo en un sufrimiento personal, con la finalidad de reconocer cómo cada uno puede colaborar con la recuperación de nuestra casa común.

Fue bajo esta perspectiva que se dio pie a la siguiente pregunta: qué rol cumple el mismo ser humano al ser responsable del desgaste del planeta. Es claro que no es una pregunta de difícil respuesta, pero dicha responsabilidad se puede analizar desde dos puntos de vista diferentes: el ser humano ha sido responsable del desgaste del planeta, y es responsable también de su cuidado. Pero, esta dicotomía ¿es viable? ¿Cómo podemos llevar a cabo dicha responsabilidad?

Por lo anterior, es que en esta investigación se buscó contrastar el planteamiento de responsabilidad del papa Francisco y el de Han Jonas e identificar similitudes entre el planteamiento de responsabilidad de ambos autores. La finalidad de estos objetivos fue proponer una reflexión práctica acerca de la responsabilidad ecológica desde el pensamiento del papa Francisco y Hans Jonas, en base al método de análisis hermenéutico principalmente de los textos El principio de Responsabilidad y *Laudato si'*. Considerando lo anterior, se concluye lo siguiente:

1. Se pueden reconocer dos visiones distintas de reciprocidad, que, si bien pueden parecer opuestas, en su comprensión se logran complementar. Así para el papa Francisco la reciprocidad implica que el ser humano reciba los beneficios que le otorga la tierra, pero al mismo tiempo tenga el respeto por ella por medio del cuidado, dando la posibilidad a esta de recuperación, de renovación. Así, el ser humano se asegura de tener un ambiente sano en el que vivir y, además, asegura el bienestar de las generaciones futuras.

2. Por su parte, Jonas, plantea que la visión del ser humano no debe ser recíproca en el sentido de dar para recibir, sino que, el actuar del hombre hoy debe velar siempre por el bienestar futuro, como un deber intrínseco. Tal como explica Lecaros, al señalar que se vuelve necesario un cambio de mentalidad en cuanto a la responsabilidad, pasando de una responsabilidad retrospectiva, en la que se asumía una responsabilidad por los actos y omisiones pasadas y sus resultados⁸⁹ a una responsabilidad prospectiva, en la que el ser humano actúe responsablemente en vistas del futuro, evitando provocar efectos dañinos en el mundo.

3. Aun cuando la reciprocidad no se aplica del mismo modo, existe, en ambos autores, la idea del bien común como base para la ética ambiental, sobre todo como pensamiento que debe asumirse a la hora de motivar a la comunidad a cambiar su actuar con el ecosistema. En esencia, todo lo que se realice hoy, debe buscar velar por las generaciones futuras.

⁸⁹ J. LECAROS, "La ética medio ambiental...", 177-188.

4. Finalmente, se reconocen cuatro aspectos a considerar para asumir la responsabilidad de cuidado que tiene el ser humano, en base a lo planteado por el papa Francisco y Hans Jonas.

- En primer lugar, incentivar un cambio en la mentalidad actual del ser humano hacia una “ética orientada al futuro”⁹⁰ que se sustente en una preocupación anticipadora, es decir, el ser humano debe anticipar, con miradas hacia el futuro, lo que puede llegar a ser, y tomar acciones hoy en vistas al futuro.
- En segundo lugar, el gobernador debe servir de ejemplo para la comunidad respecto de la toma de decisiones responsable con el medio ambiente. Y su acción debe pretender ser duradera, con la finalidad de que los futuros gobernantes puedan aplicar y mantener las acciones propuestas por él y con esto asegurar el bienestar de las generaciones futuras.
- En la misma línea, el gobernante debe considerar a representantes de diversas disciplinas, con la finalidad de generar un diálogo interdisciplinario respecto de cómo, cada uno desde sus áreas, puede mejorar la relación ser humano-biodiversidad.
- Finalmente, dicho diálogo debe respetar la posición del ser humano como administrador responsable, donde al mismo tiempo se respete el valor del ecosistema y su biodiversidad, logrando volver al equilibrio de dicha relación.

Limitaciones

- Este estudio plantea una primera mirada respecto de la practicidad de una ética ambiental, sin embargo, sigue siendo un desafío el poder abarcar un estudio del medio ambiente más amplio, cuyo objetivo no sea sólo recoger información.

Proyecciones

- Este estudio puede motivar el análisis de las propuestas existentes respecto de la relación ser humano-biodiversidad, con la finalidad de generar modelos de acción comunes para la comunidad mundial.
- Sería interesante ampliar este estudio considerando el planteamiento de otros autores, siempre con la mirada integradora de distintas disciplinas.

Bibliografía

- AMERIGO, M., “Concepciones del ser humano y la naturaleza desde el antropocentrismo y el biosferismo”, *Medio Ambiente y Comportamiento Humano* 10/3 (2009) 217-234.
- ARBOLEDA, C. – POMPILIO, J., “Desarrollo integral y responsabilidad con la casa común. Perspectivas de análisis filosófico-teológicas de la encíclica Laudato si”, *Revista Iberoamericana de Teología* 13/24 (2017) 65-92.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1983.
- BECK, U., *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona 2019.
- BEUCHOT, M., “La filosofía en Laudato si”, *Sapientia* 72/239 (2016) 181-193.
- BOFF, L., *Una ética de la madre tierra. Cómo cuidar la casa común*, Trotta, Madrid 2017.
- BRITO, R., “La relación entre la ética ambiental y la carta encíclica Laudato si”, *Terra Mundos* 2/2 (2015) 1-12.
- CAMACHO, I., “Laudato si’: el clamor de la tierra y el clamor de los pobres. Una encíclica más que ecológica”, *Revista de Fomento Social* 281 (2016) 59-79.

⁹⁰ H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*

- DIRZO, R., “La biodiversidad como crisis ecológica actual ¿qué sabemos?”, *Ciencias* 4 (1990) 48-55.
- ESTRADA-CELY, G. - SÁNCHEZ-CASTILLO, V. - GÓMEZ-CANO, C., “Bioética y el desarrollo sostenible: entre el biocentrismo y el antropocentrismo y su sesgo economicista”, *Clío América* 12/24 (2018) 219-231.
- FRANCISCO, *Laudato si'*, Ediciones UC, Santiago 2015.
- GARCÍA, E., “Laudato si’: de Francisco de Asís al papa Francisco”, *Proyección* 63 (2016) 41-67.
- GONZÁLEZ, G., “El principio de responsabilidad de Hans Jonas a la luz de la conciencia ecológica”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 2/46 (2015) 1-22.
- HALFFTER, G., “¿Qué es la biodiversidad?”, *Butlletí de la Institució Catalana d'Història Natural* 62 (1994) 5-14.
- JONAS, H., *El principio de la vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid 2000.
- JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995.
- KLIER, G. - CASALDEREY, C. - BUSAN, T. - DI PASQUO, F., “Conservación de la biodiversidad y sus vínculos utilitaristas: cercanías y distancias con Peter Singer y Gifford Pinchot”, *Revista Metropolitana de Sustentabilidad* 7/3 (217) 64-81.
- LARRAÍN, S. - POO, P., *Conflictos por el agua en Chile. Entre los Derechos Humanos y las Reglas del Mercado*, Chile Sustentable, Santiago 2010.
- LECAROS, J., “La ética ecológica: de los cambios de fundamentación hacia la responsabilidad global”, en: BECA, J.P. - ASTETE, C. (eds.), *Bioética Clínica, Mediterráneo*, Santiago 2012.
- LECAROS, J., “La ética medio ambiental: principios y valores para una ciudadanía responsable en la sociedad global”, *Acta Bioethica* 19/2 (2013) 177-188.
- LECAROS, J., *La fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas* (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2015.
- LEY N° 21.368, Diario Oficial de la República de Chile, 13 de agosto 2021, [https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1163603&idParte=&idVersion=2222-02-02&utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed:%2Bbcn%2Bfulp%2B\(BCN%2B%3E%2BÚltimas%2Bleves%2Bpublicadas\)](https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1163603&idParte=&idVersion=2222-02-02&utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed:%2Bbcn%2Bfulp%2B(BCN%2B%3E%2BÚltimas%2Bleves%2Bpublicadas))
- LEYTON, F., “Ética medio ambiental: una revisión de la ética biocentrista”, *Revista de Bioética y Derecho* 1/16 (2009) 40-44.
- MINISTERIO DEL MEDIO AMBIENTE, *Guía de apoyo docente en biodiversidad*, Alvimpress, Santiago 2018.
- PACHECO, K. - CALDERÓN, J., *Alternativas al uso de pesticidas en el sector agrícola de la provincia de Sumapaz (Departamento de Cundinamarca) para mitigar la disminución de la población de abejas silvestres del género Bombus* (Tesis de grado) 2021, <https://repository.udistrital.edu.co/handle/11349/26105>
- POTTER, V. R., “Bioética Global: encauzando la cultura hacia utopías más vívidas”, *Revista de la Sociedad Internacional de Bioética* 5 (2001) 7-24.
- ROBLES, R., *Las unidades de manejo para la conservación de vida silvestre y el Corredor Biológico Mesoamericano México*, Comisión Nacional para el conocimiento y uso de la biodiversidad, Talpán 2009.
- ROZZI, R., “Ecología superficial y profunda: filosofía ecológica”, *Revista ambiente y desarrollo de CIPMA* 23/1 (2007) 102-105.
- SAUVÉ, L. - VILLEMAGNE, C., “La ética ambiental como proyecto de vida y “obra” social: un desafío de formación”, *Revista de Investigación Educativa* 21 (2015) 189-208.
- SIERRALTA, L. - SERRANO, R. - ROVIRA, J. - CORTÉS, C. (eds.), *Las áreas protegidas de Chile*, Ministerio del Medio Ambiente, Santiago 2011.

DIOS EN LA PROPUESTA DE JEAN-LUC MARION DEL GIRO TEOLÓGICO AL GIRO LEVINASIANO

GOD IN THE PROPOSAL OF JEAN-LUC MARION FROM THEOLOGICAL TURN TO THE LEVINASIAN TURN

María Eugenia Celli¹

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
<https://orcid.org/0000-0001-5002-0198>

Recibido: 25.10.2022

Aceptado: 04.12.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420204>

Resumen:

Jean-Luc Marion realiza una revisión crítica del abordaje de Dios en la historia de la metafísica occidental. Sus opciones fenomenológicas lo alejan del lugar marginal que la propuesta husserliana-heideggeriana destina para este fenómeno y lo acercan hacia la matriz levinasiana que lo conduce hacia un porvenir tan necesariamente pos-ontoteológico como aparentemente teológico. Desde allí, Dios es pensado “sin el Ser” y bajo las marcas bíblicas del “Dios Amor” (1 Jn 4, 8b). El interés de este trabajo consiste en recorrer la propuesta crítica que ofrece la filosofía marioniana y en evaluar si la operación que se propone respecto de Dios corresponde verdaderamente a un “giro teológico” o debería ser considerada, sin más, como un “giro levinasiano”.

Palabras claves: Dios, Metafísica, Giro teológico, Jean-Luc Marion, Levinas.

Abstract:

Jean-Luc Marion makes a critical review of God’s approach in the history of Western metaphysics. His phenomenological choices distance him from the marginal place that the Husserlian-Heideggerian proposal destines for this phenomenon and bring him closer to the Levinasian matrix that leads him towards a future that is necessarily post-ontotheological as well as apparently theological. From there, God is thought “without the Being” and under the biblical marks of “Love God” (1Jn 4: 8b). The interest of this work consists in reviewing the critical proposal offered by the Marionian philosophy and in evaluating whether the proposed operation with respect to God truly corresponds to a “theological turn” or should be considered, without more, as a “Levinasian turn”.

Keywords: God, Metaphysics, Theological turn, Jean-Luc Marion, Levinas.

¹ Licenciada en Teología con especialidad en Teología Dogmática. Bachiller y Profesora universitaria de Teología. Profesora de Enseñanza Media y Superior de Filosofía. Adscripta graduada al Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: meugeniacelli@gmail.com

Introducción: La fenomenología acusada de giro teológico

El giro teológico fue anunciado hace más de dos décadas por Dominique Janicaud en *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1990) y en *La phénoménologie éclatée* (1998)² como un emblema bajo el cual se cuestionó a la filosofía francesa que, influenciada por la propuesta de Heidegger, efectuó un aparente regreso no-fenomenológico hacia ciertos conceptos propios de la teología. Esta crítica se construyó sobre una interpretación estrecha de *La fenomenología como ciencia estricta* de Husserl desde la que se denunció la obstinación por instalar una búsqueda religiosa que habría derivado principalmente en el “rechazo de la fenomenología como método”.³

Quizás el responsable más cercano de haber encauzado a la filosofía francesa en semejante destino fue Emmanuel Lévinas, dejando su huella a continuadores como: Jacques Derrida, Michel Henry, Jean Louis Chrétien, y Jean-Luc Marion. Estos pensadores son objeto de la crítica de Janicaud toda vez que proponen: al rostro, al don, a la carne, a la llamada y a la revelación –entre otros- como fenómenos que, sobrepasando la objetividad de lo dado, permiten una apertura de la filosofía a la trascendencia, al punto de convertirse en teología.

En definitiva, lo que transparenta la cuestión del giro teológico es la necesidad de definir si estas filosofías operan una excesiva dilatación del fenómeno al punto de pervertir la propuesta original de Husserl o si logran ampliar creativa el ámbito de la fenomenología hacia todo aquello que se da, incluso, hacia el fenómeno ligado a lo religioso.

Ciertamente, de los filósofos que han sido señalados como parte de esta “herejía fenomenológica”, Jean-Luc Marion es a quien Janicaud acusa más directamente. Las razones de este enfrentamiento comienzan en una ampliación de la comprensión del fenómeno ligado a la noción de don, el cual le permite a Marion construir una reducción a la donación que avanza más allá de la reducción epistémica, estableciendo que: “...un fenómeno no se muestra sino en la medida en que primero se da, -todo lo que se muestra, para lograrlo, primero debe darse”.⁴ Es, en este marco, en el cual el filósofo francés hace de Dios y de la revelación el modo privilegiado de esta donación, reconociéndoles a ambos una dimensión fenomenológica inextinguible que queda “lejos de la mirada que lo reduce al rango de *cuasi-fenómeno*”.⁵ Allí está el corazón de la fenomenología marioniana y, por ello mismo, el eje de la crítica de la fenomenología más ortodoxa.

Si bien, puertas adentro de la fenomenología, se multiplican las críticas que evalúan la continuidad más o menos fiel de la obra de Marion con el proyecto de Husserl; tras el vestíbulo de esta corriente, la fenomenología de la donación se constituye ella misma en una crítica de la metafísica occidental buscando restablecer más allá del horizonte del Ser y de la onto-teología a Dios.

En este contexto, el presente trabajo se propone: (1) bosquejar brevemente las críticas que Marion elabora respecto del abordaje de Dios efectuado por la historia de la metafísica contemporánea, (2) dar cuenta del desvío filosófico que opera nuestro autor respecto de la ruta husserliana-heideggeriana en favor de la propuesta de Emmanuel

² Ambos textos fueron reunidos posteriormente en una única publicación que es la que aquí se utiliza: D. JANICAUD, *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris 2009.

³ Se transcribe el original y se amplía la referencia que traducimos: “Ce qui est clair, c'est la récusation de la phénoménologie comme méthode. Et ce qui va de pair avec cette méthode est sa finalité: l'éclucidation eidétique, la visée des essences.” D. JANICAUD, *La phénoménologie...*, 67.

⁴ J. L. MARION, *Acerca de la Donación. Una perspectiva fenomenológica*, Jorge Gaudino Ediciones-UNSAM, Buenos Aires 2005, 75.

⁵ M. LECONTE, “Fenomenología Icónica. El acceso al fenómeno religioso como remisión a la donación en Jean-Luc Marion”, en: GARRIDO-MATURANO, A. E. (ed.), *¿Dónde estás, Señor? El acceso al fenómeno religioso en la filosofía fenomenológica hermenéutica y existencial*, Biblos, Buenos Aires 2012, 129.

Lévinas y, finalmente, (3) establecer algunos puntos de crítica sobre el uso que la filosofía marioniana hace de la teología y de su fuente revelada. Esto último nos conducirá a evaluar el peso, la efectividad y la posibilidad de un verdadero giro teológico en la filosofía de Jean-Luc Marion.

1. Las marcas de una Metafísica sin Dios. La ruta husserliana-heideggeriana

En *El ídolo y la distancia* (1977) Marion se confiesa decidido a cuestionar las certezas que como marcas han prevalecido en la historia de la metafísica respecto de Dios. Sus críticas se reparten sin favoritismos entre los que, decididos a incorporar lo divino dentro de la metafísica, le asignan a Dios los nombres *δεα τον αγαθου* (Platón), *νοησεως νοησις* (Aristóteles), *Uno* (Plotino), *Ens/Esse* (San Anselmo, Santo Tomás), *Causa sui* (Descartes), *Infinito* (Malebranche, Spinoza) y, entre aquellos otros que excluyen a Dios de toda posibilidad filosófica, ya sea porque han decretado su *muerte* sin resurrección (Nietzsche) o han preferido *relegarlo* de lo filosófico indefinidamente (Heidegger).

La estrategia crítica que desarrolla Marion se dirige fundamentalmente a problematizar la cuestión de Dios desde la matriz heideggeriana asumiendo la denuncia de la “constitución onto-teológica de la metafísica.”⁶ La onto-teología se convierte, así, en la primera marca de una metafísica cuyo destino trágico es devenir en una ontología viciada de teología. Marion no calla el peligro que pesa sobre Dios al entrar en este contexto teórico, ya que su llegada solo es posible si el pensamiento acepta la jibarización de lo divino a una *episteme*, capaz de satisfacer las ansias teóricas de los filósofos y de los teólogos pero lejos de la fe y de la danza de los creyentes.⁷

En este punto, Marion borda sobre la traza heideggeriana su propio diseño filosófico al reinterpretar esto mismo bajo la categoría de *ídolo* y al proponer un abordaje no directo sino *oblicuo* de estos intentos onto-teológicos e idolátricos.⁸ En relación a lo primero se descubre una trama metafísica que no ha cesado de fabricar figuras idolátricas de Dios, que sólo asumen lo divino en la forma del concepto y que, como un rostro fijo y sin fondo, lo convierten en una suerte de amuleto conocido, manipulable y –por sobre todo- visible.⁹ Sin embargo, esta constatación quiere llevar el análisis a algo más profundo que un mero estudio técnico de los autores mencionados y, por eso, busca leer *oblicuamente* y bajo la idea de *distancia* aquella trascendencia que se manifiesta –aún en la forma negada, retirada o ausente de lo divino– en cada uno de los pensadores que fueron protagonistas de la metafísica de su tiempo.

Es importante señalar que tanto la figura del *ídolo* –ligado a la visibilidad– como la idea de *distancia* –referida a la trascendencia– le permiten al recorrido marioniano sumar un revés fenomenológico respecto de la tradición husserliana, proponiendo un nuevo modelo de fenomenalidad. Si bien, según confiesa el mismo Marion,¹⁰ esta operación se desarrolla de forma madura en *Siendo dado* (1997), ya desde sus primeras obras se ensaya la posibilidad de un fenómeno, alejado de la manifestación de lo visible y de la presencia, que se ofrece como un contrapunto válido capaz de dilatar el espacio fenoménico hasta incluir la posibilidad radical de lo invisible y de la misma ausencia.¹¹

⁶ M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, [Trad.: H. CORTÉS – A. LEYTE] Anthropos, Barcelona 2008, 153.

⁷ Cfr. J. L. MARION, *El ídolo y la distancia*, [Trad.: S. M. PASCUAL – N. LATRILLE] Sígueme, Salamanca 1999, 63-66.

⁸ Cfr. J. L. MARION, *El ídolo y la distancia...*, 30-31.

⁹ Cfr. J. L. MARION, *Dios sin el ser*, [Trad.: C. E. RESTREPO – D. BARRETO – J. BASSAS VILA] Ediciones Ellago, Castellón 2010, 35-36.

¹⁰ Cfr. V. CITOT, - P. GODO, “Entrevista a Jean-Luc Marion”, [Trad.: GARBINO, E.], *Nombres. Revista de Filosofía* XV/19 (2005) 142, <http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2335/1272>, citado el 12 de octubre 2016.

¹¹ Cfr. S. VINOLO, “Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El ‘Giro Teológico’ como porvenir de la

Este camino conduce a Marion a reinterpretar los movimientos de la metafísica idolátrica llegando a determinar que ésta ha encontrado en Hegel a su más alto exponente y en Nietzsche a su consumación definitiva. Claramente, el haber conducido lo Absoluto a la forma pura del concepto ha convertido a Dios en un mero “Tántalo conceptual”¹² cuya forma negatividad se juega en que “Dios muere por obra del pensamiento que lo mata al hacerlo provenir de la misma finitud.”¹³ Consecuencia que, a posteriori, será enunciada por el mismo Feuerbach. Sin embargo, este pico onto-teológico aún espera su propio final no en términos negativos, sino en la esfera de una consumación¹⁴ que Marion interpreta como “la consumación última por agotamiento de toda otra posibilidad”¹⁵ metafísica que estará dada por el anuncio de la “muerte de Dios” que pregona Nietzsche.

A partir de esta consumación se impone la urgencia de superar la metafísica para poder liberar no sólo al Ser sino también a Dios de las marcas onto-teológicas. En esta instancia Marion se separa del proyecto heideggeriano, ya que éste intenta superar la metafísica a través de un *salto (Sprung)* regresivo o de un *paso atrás* que busca rescatar aquello que la metafísica ha obturado en su historia: la verdad del Ser. En ese retroceso Heidegger, no sólo posterga la pregunta por Dios a una cuestión de segundo orden, sino que entiende que su respuesta es posible en tanto se subordine a la mirada del *Dasein*; quien, finalmente, logra pensarlo como un “ente más” dentro del ámbito del Ser. Con ello se produce una “distribución definitiva de papeles: Dios, es un ente, *Dasein*, ente hermeneuta del Ser”.¹⁶ Definitivamente, observará Restrepo, que en este planteo:

“...Heidegger le devuelve al Ser lo que es el del Ser, pero no a Dios lo que es de Dios. Pues. ¿dónde, salvo en la onto-teología *que es un error*, está decidido que Dios es un ente? Más aún, ¿dónde está decidido siquiera que Dios ‘es’, que el ‘ser’ es un predicado que se ajusta a la naturaleza de Dios, como para reducirlo sin reparos a la ‘constelación del Ser’?”¹⁷.

Es a partir de esta certeza que Marion cuestiona el desplazamiento heideggeriano y no duda en denunciarlo como una nueva idolatría de un “ídolo más pequeño”¹⁸ que deja su marca en la misma metafísica que intenta destruir. En este sentido, el *paso atrás* heideggeriano resulta un “paso en falso” del que Marion se aleja para volver al lugar en donde Nietzsche puso fin a la metafísica. Su intento en esta línea será superar la onto-teología, eliminar la idolatría de la solución heideggeriana y hacer posible un devenir metafísico que no deje fuera del juego a Dios.

filosofía”, *Escritos* 20/45 (2012) 291.

¹² J. L. MARION, *El ídolo y la distancia...*, 25.

¹³ C. E. RESTREPO, “La muerte de Dios y la cuestión teológica. Aproximación a la obra de Jean-Luc Marion”, *Eidos Revista de filosofía de la Universidad del Norte* 8 (2008) 186.

¹⁴ Cfr. HEIDEGGER, M., *Tiempo y Ser*, [Trad.: M. GARRIDO - J. L. MOLINUEVO - F. DUQUE] Tecnos, Madrid 1998, 78.

¹⁵ Se transcribe el original y se amplía la referencia que traducimos: “Interpréter la fin de la métaphysique comme un achèvement dernier par épuisement de toute autre possibilité...” J. L. MARION, “La fin de la fin de la métaphysique”, en: FACULTE DE PHILOSOPHIE, UNIVERSITE LAVAL (eds.), *Laval théologique et philosophique* 42/1 (1986) 26, <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1986-v42-n1-ltp2124/400214ar.pdf>, citado el 5 de junio 2017.

¹⁶ J. L. MARION, *El ídolo y la distancia...*, 204.

¹⁷ C. E. RESTREPO, *La remoción del ser. La superación teológica de la metafísica*, San Pablo, Bogotá 2012, 73.

¹⁸ J. L. MARION, *El ídolo y la distancia*, 205.

2. Más allá de la metafísica: Dios *sin Ser*. El desvío levinasiano

*“Todos nos hemos convertido en levinasianos y, definitivamente...”*¹⁹

En la obra marioniana acontece para con Emmanuel Lévinas un vínculo de dependencia filosófico semejante al que el lituano confiesa respecto de Rosenzweig. De éste último, en *Totalidad e Infinito*, se dice que está “demasiado presente en estas páginas para ser citado”.²⁰ Estas mismas palabras podrían ser dichas de la obra *Dios sin el ser* (1982) en donde es fácil constatar la escasez de referencias explícitas que Marion reserva para Lévinas.

Ciertamente Lévinas ha sido el responsable del desvío fenomenológico más importante que obligó a los filósofos ligados a esta corriente a repensar aspectos centrales de la matriz husserliana. Ello se evidencia en la confrontación que sus obras tempranas despliegan respecto de la noción de intencionalidad. Lévinas le opone a la conciencia intencional husserliana la manifestación epifánica del rostro que se impone como un contra-fenómeno, el cual lejos de donarse al modo de un objeto o de un ente, reclama para sí una conciencia no-intencional o una “mala conciencia”.²¹ Junto con ello -y a partir del artículo *¿Es fundamental la ontología?* aparecido en 1950- se vislumbra otro desvío levinasiano pero, en esta oportunidad, referido al proyecto del segundo Heidegger.²² En la opinión de Lévinas el filósofo alemán ha dejado de encarnar una propuesta acabadamente fenomenológica²³ así como ha abandonado la posibilidad de pensar filosóficamente a Dios.²⁴ Ya que para éste la ontología resulta fundamental -en tanto no se deriva de ningún otro- y el Ser debe ser interpretado siguiendo la acepción radical que de él permite el *Dasein*: como Ser para mí y de mí. Esto último significará la primacía originaria de un yo que se apropia del Ser y que, por tanto, ejerce una violencia que consiste en afirmarse y perseverar como principio en detrimento de todo otro. Definitivamente: “El olvido del otro en provecho del Ser descalifica a la fenomenología heideggeriana tanto como el olvido del Ser caracteriza a la metafísica”.²⁵

De este modo, las discontinuidades respecto de Husserl y de Heidegger encuentran en la propuesta levinasiana un mismo punto de reunión y de confluencia temática, a saber: *l'autrui* y Dios.²⁶ Lo que hace posible afirmar que “en el acceso al rostro, ciertamente hay también un acceso a la idea de Dios”.²⁷ Para Lévinas es urgente la remoción del horizonte del Ser y del dominio de la ontología para dar cabida no sólo a la relación ética con el otro, sino también para “entender a un Dios no contaminado por el Ser”²⁸ que, liberado de los reductivismos onto-teológicos, sirva para garantizar el proyecto de una ética como filosofía primera. La particularidad de dicha apuesta es que Lévinas se esmera por no franquear los límites de la filosofía evitando explícitamente

¹⁹ J. L. MARION, “La voix sans nom. Hommage –à partir- de Lévinas”, en: RUE DESCARTES 19, *Emmanuel Levinas*, Presses Universitaires de France, París 1998, 12.

²⁰ E. LÉVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, [Trad.: M. GARCÍA-BARÓ], Sígueme, Salamanca 2012, 22.

²¹ E. LÉVINAS, *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, [Trad.: J. L. PARDO], Pre-textos, Valencia 1993, 155.

²² Cfr. J. L. MARION, “Prólogo”, en: G. GONZÁLEZ ARNÁIZ, *Lévinas: Humanismo y ética*, Cincel, Madrid 1992, 14-15.

²³ Cfr. E. LÉVINAS, *Ética e infinito*, [Trad.: J. M. AYUSO DÍEZ], Machado libros, Madrid 2015, 39.

²⁴ Cfr. E. LÉVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, [Trad.: J. ROLLAND], Cátedra, Madrid 2016, 147.

²⁵ J. L. MARION, “Prólogo”..., 16.

²⁶ Cfr. E. LÉVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo...*, 206.

²⁷ E. LÉVINAS, *Ética e infinito...*, 78.

²⁸ E. LÉVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, [Trad.: A. PINTOR RAMOS], Sígueme, Salamanca 2011, 42.

cualquier viraje teológico. Esta es la razón por la que confiesa: “mi punto de partida es absolutamente no teológico. Insisto mucho en esto. No hago teología, sino filosofía”.²⁹

No hace falta mucho más para advertir cuán cercanas están las filosofías de Lévinas y de Marion en sus propuestas referidas a Dios. Ambos intentan continuar el trayecto heideggeriano de una pos-metafísica onto-teológica pero no acuerdan con Heidegger en retirar a Dios de esa apuesta. En este sentido, Marion confesará con motivo del coloquio de Cerisy-La-Salle (1986) dedicado a Lévinas que: “*Dios sin el ser* hacia suyo el proyecto de *De otro modo que ser* de entender un Dios no contaminado por el Ser.”³⁰

Ciertamente, el proyecto de *Dios sin el ser* está fuertemente influenciado por el programa levinasiano y por la propia lectura marioniana de la historia de la metafísica publicada con anterioridad en *El ídolo y la distancia*. Prueba de ello es que, una vez más, Marion opta por leer la trama de la metafísica onto-teológica a partir de la doble hermenéutica del ídolo y del icono, pero otorgándole -en esta oportunidad- mayor relevancia analítica a la dimensión icónica.

Esto se evidencia al reinterpretar la categoría levinasiana de rostro desde la formulación del icono, llegando a fusionarlas en la afirmación de que “todo rostro se da como icono”.³¹ Aún habrá que esperar a desarrollos posteriores como los de *El cruce de lo visible* (1996), *Siendo dado* (1997) y *De surcroît* (2001) que vuelven sobre la categoría de icono desde la tónica del fenómeno saturado. En esta primera etapa de la obra marioniana la categoría de icono es presentada como un contrapunto antitético de ese ídolo que aplasta la distancia y anula la trascendencia. Solo a partir de ella será posible dar comienzo a una superación de la metafísica que logre evocar un Dios sin el Ser.

Ahora bien, a partir de la hermenéutica del icono, Marion propone entender la “muerte de Dios” (Nietzsche) como el anuncio de un retiro de lo divino o, mejor, como una presencia de lo divino que se visibiliza sobre un fondo de ausencia. Esta ausencia de presencia es para el filósofo francés la figura última de la revelación.³² Con lo cual el anuncio nietzscheano se convierte en un acontecimiento teofánico en donde “la aparición indiscutible de la ausencia de lo divino llega a constituir el centro mismo de una pregunta sobre su manifestación”.³³

Para Marion esa matriz de manifestación negativa que propicia Nietzsche logra sustraerse definitivamente del horizonte del Ser en la revelación bíblica. Y ello sucede, principalmente, porque allí se oponen “la sabiduría que buscan los griegos” -siempre ligados al Ser- con la “sabiduría de Dios” -que ignora la diferencia ontológica- (I Co 1, 22-25). Esto será el “contragolpe”³⁴ de la revelación que desplaza con violencia al ídolo que antepone el logos humano al Logos divino y permite acceder a un Dios liberado del Ser en el dato de la Escritura. En este sentido, los textos bíblicos de Col 1, 15 y I Jn 4, 8 serán los que cristalicen con mayor nitidez esa superación onto-teológica que provoca la revelación cristiana.

Por su parte, el texto de Col. 1, 15 confesará que Cristo es el “icono (*εἰκών*) visible del Dios invisible” convirtiéndolo, de este modo, en la figura de la revelación y en la “norma”³⁵ única de toda realidad icónica. Con ello la filosofía marioniana satisface la diada conceptual de ídolo/icono que le permitió ofrecer una lectura de la tradición metafísica. El segundo de los textos bíblicos es el de I Jn 4, 8: “Dios es amor (*ἀγάπη*).” Marion lo señala como aquél que abre una verdadera posibilidad de pensar a Dios -

²⁹ E. LÉVINAS, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, [Trad.: A. DOMÍNGUEZ LEIVA], Trotta, Madrid 2001, 122.

³⁰ J. L. MARION, “Note sur l’indifférence ontologique”, en: J. GREISCH – J. ROLLAND (eds.), *Emmanuel Lévinas. L’Étique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-La-Salle, 23 août-2 septembre 1986*, Cerf, Paris 1993, 48.

³¹ J. L. MARION, *Dios sin el ser...*, 40.

³² Cfr. J. L. MARION, *El ídolo y la distancia...*, 88.

³³ J. L. MARION, *El ídolo y la distancia...*, 32.

³⁴ J. L. MARION, *Dios sin el ser...*, 193.

³⁵ J. L. MARION, *Dios sin el ser...*, 37.

provisionalmente tachado en virtud de su exceso, de su saturación y de su distancia fuera de la diferencia ontológica y fuera de la pregunta por el Ser, en virtud de que el amor se mantiene como lo “suficientemente impensado”.³⁶ Esto se debe a que cualquier apropiación (conceptual, personal, sensible) por parte del amor le es ajena, siendo que lo más propio de sí “es que la insuficiencia le basta”.³⁷ En este sentido, es que el amor no se prenda de nada ni siquiera de sí mismo o de su representación, sino que antes se ofrece en donación, sin condición, sin límite y sin restricción. La figura del crucificado vuelve, como la hermenéutica precisa de este pasaje, a recordar que el amor sólo se dona abandonándose.³⁸ La respuesta es imposible de callar: “Sólo el amor no ha de Ser. Y Dios ama sin el Ser”.³⁹

De lo dicho, resulta evidente que el camino fenomenológico de Lévinas y de Marion se transmuta en un desvío: en el que uno intenta pensar explícitamente a Dios “*más allá del Ser*” desde la categoría de rostro, y el otro se propone pensar a Dios “*sin el Ser*” desde la perspectiva icónica y desde la matriz bíblica neotestamentaria del Amor y de Cristo.

3. Perspectiva conclusiva: Del giro teológico al giro levinasiano.

A propósito de la propuesta marioniana de rehabilitar a Dios más allá de una metafísica onto-teológica concluimos que el camino elegido por nuestro autor resulta tan filosóficamente atractivo como teológicamente empobrecedor.

La objeción que ha formulado desde el ateísmo J. Benoist, dirigida a saber si “es suficiente no ser un concepto para ser Dios”⁴⁰ podría ser invertida desde la perspectiva teológica para inquirir si es suficiente invocar el nombre del Dios-Amor o del Icono para dar con el exceso y la saturación del Dios revelado (y pos-onto-teológico).

De algún modo, lo analizado hasta aquí nos obliga a problematizar el uso que la filosofía marioniana hace de la teología y de las fuentes reveladas. Los textos bíblicos que invoca Marion son claramente recortados y manipulados en función de sus propias necesidades argumentales, no logrando despejar para su obra la acusación de “*idolatría*” que él mismo vierte sobre la historia de la metafísica. Esto se evidencia con claridad en la abstracción intencional que opera sobre la dimensión práxica, ética y política que proponen los textos bíblicos respecto del Dios revelado. Así el Dios-Amor que el filósofo francés invoca, inspirándose en el texto bíblico neotestamentario, no se corresponde con el Dios revelado y excedente que impone para su manifestación “invisible” el reconocimiento amoroso del hermano “a quien (se) ve” (1Jn 4,20-21) y el amor hacia los enemigos (Mt 5, 43-44). Ciertamente, ambas condiciones resultan indispensables y necesarias para toda epifanía divina, tal como se descifra en una lectura no fragmentaria sino holística del texto bíblico.

Junto con ello se suma la advertencia levinasiana de que es casi imposible pensar a Dios más allá del Ser o sin el Ser sin apelar a un modelo de trascendencia que escape realmente a las configuraciones onto-teológicas. Para Lévinas la solución estará en pensar a Dios desde el modelo de la alteridad y desde él incluir a la ética en la superación de la metafísica tradicional. Ahora bien, ¿sucede lo mismo en Marion? Definitivamente no. Su propuesta parece remitir directamente a la letra bíblica licuando las opciones de liberación y de crítica hegemónica que lo teológico ostenta como lo más propio y original de esa letra revelada. Allí en esa crítica y en ese anuncio de liberación también se esconde una revelación de Dios que Marion destina al silencio. En definitiva, Marion recupera un

³⁶ J. L. MARION, *Dios sin el ser...*, 79.

³⁷ V. CITOT, - P. GODO, “Entrevista a Jean-Luc Marion”..., 132.

³⁸ Cfr. R. J. WALTON, “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* 16 (2008) 184.

³⁹ J. L. MARION, *Dios sin el ser...*, 189.

⁴⁰ J. BENOIST, *L’idée de phénoménologie*, Beauchesne, París 2001, 86.

Dios ante el cual el hombre puede rezar y bailar, pero ante el cual no podrá acudir para ser liberado de las opresiones que lo agobian. Ese “Dios” no es el Dios revelado que satura en razón de ser locura y escándalo para el logos humano.

Ciertamente, nos resulta sospechoso que el filósofo francés asuma una teología judeocristiana -que jamás se comprendió como un mero pensar a Dios excluido de las implicancias relacionales- para restablecer lo divino bajo las marcas de la excedencia del amor pero despojado de cualquier eco ético, jurídico y político. En este contexto es donde, a nuestro juicio, la opción metodológica desplegada, con la que la filosofía de la donación gana independencia respecto de la matriz onto-teología, parece empobrecer el dato teológico tanto como lo evoca. Al punto de simular un giro hacia una teología que no es tal. Todo ello nos conduce a abandonar la idea de un giro teológico estricto para pensar más bien en un giro levinasiano que intenta retomar metodológicamente el desvío fenomenológico del lituano para repatriar el fenómeno de Dios desde una matriz cristiana católica que no transgrede los límites de la filosofía (porque nunca llega a tocar la entraña teológica) aunque sí dilata los de la fenomenología más ortodoxa.

Bibliografía

- BENOIST, J., *L' idée de phénoménologie*, Beauchesne, París 2001, 81-103.
- CITOT, V. - GODO, P., “Entrevista a Jean-Luc Marion”, [Trad: GARBINO, E.], *Nombres. Revista de Filosofía* XV/19 (2005) 123-145, <http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2335/1272>, citado el 12 de octubre 2016.
- HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, [Trad.: H. CORTÉS – A. LEYTE] Anthropos, Barcelona 2008.
- HEIDEGGER, M., *Tiempo y Ser*, [Trad.: M. GARRIDO - J. L. MOLINUEVO - F. DUQUE] Tecnos, Madrid 1998.
- JANICAUD, D., *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris 2009.
- LECONTE, M., “Fenomenología Icónica. El acceso al fenómeno religioso como remisión a la donación en Jean-Luc Marion”, en: GARRIDO-MATURANO, A. E. (ed.), *¿Dónde estás, Señor? El acceso al fenómeno religioso en la filosofía fenomenológica hermenéutica y existencial*, Biblos, Buenos Aires 2012, 129-142.
- LÉVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, [Trad.: A. PINTOR RAMOS], Sígueme, Salamanca 2011.
- LÉVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, [Trad.: J. ROLLAND], Cátedra, Madrid 2016.
- LÉVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, [Trad.: J. L. PARDO], Pretextos, Valencia 1993.
- LÉVINAS, E., *Ética e infinito*, [Trad.: J. M. AYUSO DÍEZ], Machado libros, Madrid 2015.
- LÉVINAS, E., *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, [Trad.: A. DOMÍNGUEZ LEIVA], Trotta, Madrid 2001.
- LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, [Trad.: M. GARCÍA-BARÓ], Sígueme, Salamanca 2012.
- MARION, J. L., “La fin de la fin de la métaphysique”, en: FACULTE DE PHILOSOPHIE, UNIVERSITE LAVAL (eds.), *Laval théologique et philosophique* 42/1 (1986) 23-33, <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1986-v42-n1-ltp2124/400214ar.pdf>, citado el 5 de junio 2017.
- MARION, J. L., “La voix sans nom. Hommage –à partir- de Lévinas”, en: RUE DESCARTES 19, *Emmanuel Levinas*, Presses Universitaires de France, París 1998, 11-25.

- MARION, J. L., "Note sur l'indifférence ontologique", en: J. GREISCH – J. ROLLAND (eds.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-La-Salle, 23 août-2 septembre 1986*, Cerf, Paris 1993.
- MARION, J. L., "Prólogo", en: G. GONZÁLEZ ARNÁIZ, *Lévinas: Humanismo y ética*, Cincel, Madrid 1992, 11-17.
- MARION, J. L., *Acerca de la Donación. Una perspectiva fenomenológica*, Jorge Gaudino Ediciones-UNSAM, Buenos Aires 2005.
- MARION, J. L., *Dios sin el ser*, [Trad.: C. E. RESTREPO – D. BARRETO – J. BASSAS VILA] Ediciones Ellago, Castellón 2010.
- MARION, J. L., *El ídolo y la distancia*, [Trad.: S. M. PASCUAL – N. LATRILLE] Sígueme, Salamanca 1999.
- RESTREPO, C. E., "La muerte de Dios y la cuestión teológica. Aproximación a la obra de Jean-Luc Marion", *Eidos Revista de filosofía de la Universidad del Norte* 8 (2008) 182-194.
- RESTREPO, C. E., *La remoción del ser. La superación teológica de la metafísica*, San Pablo, Bogotá 2012.
- VINOLO, S., "Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El 'Giro Teológico' como porvenir de la filosofía", *Escritos* 20/45 (2012) 275-304.
- WALTON, R. J., "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia", *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* 16 (2008) 169-187.

EL PROBLEMA EDUCACIONAL EN EL SUR DE TOLIMA, COLOMBIA: PROPUESTA DESDE LA MORAL SOCIAL

THE EDUCATIONAL PROBLEM IN SOUTH TOLIMA, COLOMBIA: A PROPOSAL FROM SOCIAL MORALS

Juan Pablo Becker SJ¹

Universidad Alberto Hurtado, Santiago. Chile
<https://orcid.org/0000-0002-5957-8945>

Recibido: 11.09.2022
Aceptado: 23.11.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420205>

Resumen:

Esta investigación aborda el problema de la educación en el sur del Tolima desde la perspectiva de la moral social, en particular desde la comprensión del indicativo de bien común. A partir de un punto de vista histórico, socioeconómico y educacional, se aborda la temática con la finalidad de elaborar una comprensión teológico-moral de este hecho. Con base en ello, la investigación pretende responder a algunos criterios de discernimiento social en torno al problema de la educación en Colombia. Ellos ponen de relieve la importancia de ésta como un derecho, así como la posibilidad que las escuelas sean un espacio propicio para la construcción de una cultura de paz.

Palabras claves: educación, bien común, moral social, paz.

Abstract:

This research addresses the problem of education in southern Tolima from the perspective of social morality, particularly from the understanding of the indicative of the common good. From a historical, socioeconomic, and educational point of view, the theme is raised to develop a moral-theological understanding of this fact. Based on this, the research aims to respond to some criteria of social discernment around the problem of education in Colombia. They highlight the importance of this as a right, as well as the possibility that schools are a propitious space for the construction of a culture of peace.

Keywords: education, common benefit, social morality, peace.

Introducción

En el complejo contexto de construcción de paz, la educación -especialmente en las zonas de guerra- se presenta como una propuesta esencial tanto para trabajar por esta, como para ayudar en la implementación de una cultura que la promueva en las nuevas generaciones. De ahí que la presente investigación pretende mostrar, mediante el

¹ Teólogo, Pontificia Universidad Javeriana; Licenciado en Ciencias Económicas y Administrativas, Pontificia Universidad Católica de Chile; Ingeniero Comercial, Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente Asesor de la Pastoral de Educación Superior, Arquidiócesis de la Santísima Concepción, Chile; Vicario en Parroquia Universitaria de Concepción. Correo electrónico: jbecker@javeriana.edu.co

método de discernimiento en moral social, el problema de la educación en el sur del Tolima, a partir de la experiencia del Proyecto Nacional de Educación para la Paz (Educapaz).

La tesis central que se intentará responder dice relación con cuáles podrían ser algunos criterios de discernimiento que surgen a partir de la comprensión y la valoración del indicativo de bien común, el cual la investigación aborda. Para esta tarea, se cuestiona el aporte de otras disciplinas a la comprensión del problema, pues el método de discernimiento en moral social establece necesariamente el diálogo con otras ciencias, ya que reconoce que su epistemología propia no puede dar cuenta de una reflexión hermenéutica sin la colaboración de otras áreas de investigación.

Con base en ello, se propone dar cuenta del carácter teológico del problema en cuestión, en el cual la clave está puesta en la experiencia humana como una de sus fuentes. En este contexto, se plantea un diálogo con distintos modelos eclesiales, donde la Doctrina Social de la Iglesia juega un rol de mediadora, no de fuente. Adicionalmente, el ejercicio de valoración y las estrategias propuestas corresponden a un discernimiento en torno a los anteriores puntos, cuyo desenlace responde a la pregunta por los criterios de discernimiento que surgen a partir de la comprensión y la valoración del indicativo de bien común.

El escrito consta de cuatro partes. El primero dice relación con el hecho social en cuestión, para lo cual se elabora, posteriormente, una comprensión de éste desde el punto de vista histórico, socioeconómico y educacional, así como un análisis desde el indicativo de bien común, que dice relación con el carácter teológico del hecho analizado². La tercera parte está compuesta por la valoración del indicativo moral al que se hace alusión en la segunda sección, que se desprende de este hecho y por el cual es relevante en términos de teología moral, para lo cual se explicitan cuatro partes, siguiendo el modelo de Calleja³, que van desde un planteamiento utópico hasta propuestas de praxis social. Finalmente, se aborda el asunto de los criterios de discernimiento, que se derivan del análisis previo.

1. Hecho social

El conflicto armado en Colombia ha causado una serie de estragos en distintos aspectos de la sociedad. La educación es uno de los ámbitos que se ha visto fuertemente afectado, especialmente en el área rural donde el conflicto se ha desarrollado con más fuerza. De ahí que Educapaz (Programa Nacional de Educación para la Paz), organización compuesta por siete socios y tres aliados⁴, ha puesto de relieve dos problemas: la naturalización de la violencia en la cultura y la ausencia de oportunidades educativas en los territorios del mundo rural donde se ha vivido la guerra y las economías ilegales que atraen a niños, niñas y jóvenes.

² De acuerdo con T. MIFSUD, el modo indicativo expresa transformaciones narrativas operadas en el sujeto, mientras que el imperativo se sitúa respecto de la transformación que deberá operar el sujeto. El indicativo, luego, no puede separarse de la experiencia de fe. “[...] el indicativo sitúa en un nivel de transformación existencial que alcanza la vida toda del cristiano, en el ámbito trascendente (fe-religión) y en el empírico (comportamiento ético). Al tratarse de una realidad de orden existencial y vital, tal transformación es necesariamente dinámica. El indicativo salvífico es en el creyente algo real pero aún no plenamente actualizado y, por ello, sigue siendo imperativo ético.” T. MIFSUD, “Del indicativo de la fe al imperativo de la ética”, *Teología y Vida* LIII (2012), 79.

³ J.I. CALLEJA, *Moral social cristiana: presupuestos y claves para un modelo crítico*, Handbook, s/l 2012, 702.

⁴ Socios: Centro de Investigación y Educación Popular – Programa por la Paz (CINEP-PPP); Fe y Alegría; Fundación Escuela Nueva; Fundación para la Reconciliación; Pontificia Universidad Javeriana - Cali; Programa Aulas en Paz – Convivencia Productiva; Universidad de los Andes (Facultad de Educación). Aliados: Fundación Avina; Redprodepaz; Centro Latinoamericano de Aprendizaje y Servicio Solidario.

Este último aspecto ha causado que en las últimas décadas parte importante del grupo etario señalado haya desertado de la educación formal para participar en los distintos bandos de la guerra. A ello se suma el bajo acceso a la educación superior en el mundo rural, así como los altos índices de violencia escolar que registran las escuelas colombianas en promedio.

Estas problemáticas se presentan como una oportunidad para Educapaz, que ve en los acuerdos de paz las reformas institucionales en el marco del posacuerdo y en la disposición de muchas personas e instituciones con compromiso y experiencia en educación para la paz, una ocasión significativa para implementar, de manera pertinente y oportuna, acciones en pro de la paz y de la educación rural.

En este contexto, el Centro de Investigación y Educación Popular – Programa por la Paz (CINEP-PPP) y la Pontificia Universidad Javeriana Cali, como aliados en este programa, desarrollaron una metodología de participación con distintos actores del territorio donde comenzó el programa: cuatro municipios de la esquina sur del departamento del Tolima (Ataco, Chaparral, Planadas y Rioblanco). Para ello, se implementó un diplomado titulado *Gestión participativa de la política pública educativa*, al cual se convocaron estos actores, con lo cual se formaron *Mesas de Educación Municipal* (MEM) en los distintos territorios, con el objetivo de diagnosticar desde las bases el problema de la educación en el territorio. Los convocados pertenecen al ámbito educativo (rectores, directivos, docentes y alumnos), político (alcaldes, personal de educación del municipio, secretaría de educación del departamento) y productivo (asociaciones de café y otras relevantes en la zona). Asimismo, se desarrolló un trabajo conjunto con profesionales ligados al área de la educación, la historia y la economía, los cuales han colaborado en el proyecto.

La pregunta ética que surge de este hecho social puede plantearse en términos de las condiciones de posibilidad para ofrecer educación de calidad en el mundo rural en un contexto en tránsito a la paz, lo cual implica, a su vez, recursos humanos y económicos que permitan una educación al alcance de todos los niños, las niñas y jóvenes en Colombia, especialmente en las zonas rurales. No es -debe quedar claro- que no exista educación en los municipios en que actualmente está trabajando Educapaz, sino que, más bien, resulta un problema ético las condiciones en que la educación es ofrecida y las consecuencias que la guerra produjo en este ámbito.

En virtud de lo anterior, este hecho social es un indicativo moral por las consecuencias generadas por la guerra, especialmente aquello que dice relación con los problemas de educación derivados del conflicto, que tiene hondas raíces en el sistema económico. De ahí que el indicativo moral que se desarrolla en esta investigación está vinculado al bien común⁵, ante el cual Mifsud argumenta:

“Este concepto tiene sus raíces en la antigua filosofía política y, ciertamente, constituye una de las claves hermenéuticas en la lectura del Magisterio Social de la Iglesia católica, ya que configura uno de los ejes principales en torno al cual se elabora y se formula el discurso de su pensamiento. Por consiguiente, el término bien común no es tan solo un concepto, una idea, sino más bien una categoría, es decir, una afirmación sobre la cual se construyen otras aseveraciones como consecuencias implicadas. De hecho, la categoría de bien común expresa la finalidad de toda sociedad y el conjunto de bienes que solo ella puede promover y activar”⁶.

Como tal, este indicativo está vinculado a la praxis social de fe en cuanto exige un imperativo. Entendida así, la reflexión moral es una respuesta a una llamada, en la cual

⁵ La *justicia* también podría ser un indicativo ético en este caso. Sin embargo, para la metodología y presentación de este trabajo, se trabajará únicamente en torno al bien común.

⁶ T. MIFSUD, *Decisiones responsables. Una ética del discernimiento*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2011, 67.

“el indicativo de la fe que se torna imperativo de la ética, contradice cualquier intento de un entendimiento contractual del acto moral que desconoce la gratuidad de la salvación”⁷. Ello implica que la discusión no puede quedar en un mero análisis, necesario e ineludible, sino que tiene que pasar a la *praxis* transformadora, tal como la acción de Jesús lo fue.

2. Comprensión del hecho social

2.1. Contexto histórico⁸

La esquina sur del Tolima, compuesta por los municipios de Ataco, Chaparral, Planadas y Rioblanco, ubicados entre las cordilleras Central y Oriental, ha tenido un proceso de poblamiento y configuración regional que ha derivado en dos problemas históricos no resueltos: (i) la no resolución del problema agrario y (ii) el cerramiento del sistema político para algunos habitantes y, todos los beneficios que esto implica, en materia acceso a la tierra, justicia, infraestructura y servicios públicos. Para el interés del programa Educapaz, se manifiestan en problemas y precariedades en la oferta educativa, tanto urbana como rural, de las cuatro municipalidades de la esquina sur.

En este contexto geográfico, las entrevistas realizadas por Aponte dan cuenta de la importancia de la economía cafetera, que dio el puntapié inicial al poblamiento de la zona, ya que durante la Colonia había permanecido casi inhabitado. La hacienda y el café movieron la economía de la zona, pero también fueron la fuente de tensiones sociales que emergieron en esta sociedad, las cuales llevaron a la toma de armas de un sector de colonos campesinos que no pudieron insertarse en la sociedad hacendaria cafetera. Otros, en cambio, encontraron en el Estado y redes políticas tradicionales, el acceso a tierras, armas y recursos. Los excluidos encontraron en el Partido Comunista Colombiano un espacio en el que encontraron representatividad política y un eco a su petición de distribución de tierras.

El autor plantea que el período de *La Violencia* (1949-1963) marca un punto de inflexión por cuanto las tensiones y disputas entre los campesinos sin tierra y los campesinos establecidos se exacerbaban, sobre todo luego de las amnistías del Gobierno Central (1953 y 1958) que confirmaron la preeminencia y poder de los guerrilleros liberales (*limpios*) sobre los *comunes*. Este momento significa el comienzo de cuatro etapas que expresaron el control de un grupo sobre otro, así como las reconfiguraciones que tuvieron lugar después de la expansión de uno u otro grupo, las disputas territoriales violentas para expandir o defender el control de espacios rurales o urbanos, así como las actividades económicas y políticas.

El primer momento, que precede al actual conflicto armado, se denomina *La primera guerra* (1953-1964), la cual justifica el alzamiento en armas de este sector de la población colombiana y da origen a la guerrilla más grande e importante de la historia del país: las FARC. El historiador plantea que la desconfianza mutua entre la gente liderada por Jacobo Prías Alape (“*Charro Negro*”), Pedro Antonio Marín (“*Tirolito*”) y el Estado y las redes políticas tradicionales, condicionaron no solo la inserción a la vida civil de este sector guerrillero campesino, sino que también llevó a que el poder central delegara funciones sobre antiguos guerrilleros, con el fin de contener el avance comunista en el territorio del sur del Tolima. La consecuencia de este conflicto entre los *comunes* y *limpios* es que disminuyó la influencia de los *comunes* en el sur, con una hegemonía de los *limpios* por más de dos décadas, especialmente después de la Toma de Marquetalia en 1964.

⁷ T. MIFSUD, “Del indicativo de la fe al imperativo de la ética”, *Teología y Vida* LIII (2012), 80.

⁸ Para este análisis se ha seguido el análisis de A. APONTE, *Grupos armados y construcción de orden social en la esquina sur del Tolima, 1948-2016*, Fundación Centro de Investigación y Educación Popular – Programa por la Paz, Bogotá 2019, 49-72.

Posteriormente, viene un momento denominado *Lapso de Paz* (1965-1983), en el cual los dominios de los *limpios* y de los guerrilleros de las FARC se mantuvieron estables. Los primeros mantuvieron su influencia principalmente en los cascos urbanos, mientras que los guerrilleros lo hicieron en las partes más apartadas y altas de la zona. Al final de este período, sin embargo, el equilibrio empezó a decaer, especialmente porque las FARC fueron ganando fuerza en el territorio, con una mayor presencia en nuevas áreas (cabeceras municipales y espacios rurales de dominio tradicional liberal), por medio de nuevas estrategias militares.

De este modo, se dio lugar a una nueva etapa (1983-2002), en la cual la guerrilla descendió a los lugares más integrados de la vida nacional, con lo cual se estableció en el sur de Tolima, zona de importancia militar para la toma del poder. Ello se vio facilitado por la entrada de la amapola, que le permite ofrecer sus servicios de regularización y bienestar. Esto inaugura el momento de los años 90, denominado *Juzgado XXI*, en el cual la guerrilla sistematiza su regularización y se configura el orden social de la guerra. Este período, según atestiguan los pobladores, fue de una violencia extrema y despiadada, a lo cual se sumó la desconexión del territorio.

En el último período (2003-2015), las FARC dejan de “reinar” en el sur del Tolima, por una estrategia decidida del poder central (en términos militares) y de programas sociales que buscaban quebrar el orden insurgente. Ello afectó la relación entre los civiles y la guerrilla, porque ésta última radicalizó sus posturas, así como por los impactos que generó la guerra en los civiles.

A raíz de lo anterior, es posible suponer y constatar que el conflicto tuvo importantes consecuencias en el ámbito educativo. Por una parte, se aprecia un serio problema de infraestructura educativa, pocos recursos materiales y humanos. Por otro lado, ello repercutió en deserción escolar, en la injerencia de los actores armados en la oferta educativa y la elección o destierro de docentes. Asimismo, tuvo como consecuencia el uso de escuelas como espacios de campamento para la guerra, reclutamiento de jóvenes y adultos de la zona e instalación de campos minados.

2.2. Contexto socioeconómico y educativo⁹

En el análisis que se desarrolla, resulta importante hacer alusión al contexto socioeconómico y su relación con la educación. En primer lugar, se resalta la incidencia de la pobreza monetaria y la incidencia de la pobreza monetaria extrema. La pobreza en el departamento del Tolima ha caído del 54,3% al 29,1% entre los años 2002 y 2017, mientras que en los mismos años ha disminuido del 49,7% al 26,9% en Colombia. La pobreza monetaria extrema, en tanto, ha presentado una disminución de 19,9% a 7,5% entre los años 2002 y 2017 para el departamento del Tolima. En Colombia, este índice cayó del 17,7% al 7,4% en el mismo período de años.¹⁰

Cabe recalcar que, a pesar de tener aún índices altos de pobreza -tanto Tolima como Colombia- esta reducción es significativa y destacable, en cuanto un gran porcentaje de la población ha salido de esta condición, asunto fundamental para cualquier país. Para reducir la pobreza y la desigualdad, es evidente que debe haber una mejora sustancial en el sistema educativo. Asimismo, “El contexto interno, con el proceso de paz encaminado, apunta a que es posible llegar a acuerdos nacionales en materia educativa para ofrecer igualdad de oportunidades a todos los ciudadanos. Junto a una mayor inversión es necesario fijarse en el modo en que se distribuyen esos recursos para lograr los objetivos que se propongan”¹¹. Habría que profundizar en las políticas públicas que permitieron

⁹ Para este análisis, se siguen los documentos para Educapaz de J. BECKER, “Formas de medición de la pobreza: Aplicación en Colombia e Introducción a la gestión financiera de la educación”, *Material de Trabajo para el Diplomado Gestión Participativa de la Política Pública Educativa* (2017).

¹⁰ Cf. DANE, *Boletín Técnico: Pobreza monetaria y multidimensional en Colombia 2016*, DANE, Bogotá 2017.

¹¹ J.P. BECKER, *Introducción a la gestión financiera de la educación*, Material de Trabajo para el Diplomado Gestión Participativa de la Política Pública Educativa Educapaz. CINEP-PPP, Bogotá 2017, 3.

esta baja e implementar otras en pro de bajar aún más los niveles de pobreza, pero ello se aleja de esta investigación.

En el contexto mundial, en tanto, Colombia es considerado un país de ingresos medio alto, con importantes tasas de crecimiento en los últimos años, lo que ha sido posibilitado, en parte, por una gestión macroeconómica responsable, una mayor seguridad (indudablemente unida al proceso de paz) y también a un auge petrolero y minero. Sin embargo, al igual que muchas de las economías latinoamericanas, no toda la sociedad ha participado de ese progreso, lo cual se refleja en un bajo PIB per cápita y un alto índice de desigualdad¹². Asimismo, el conflicto interno ha tenido un impacto innegable en el desarrollo económico y social del país, incluyendo la educación¹³.

Según datos de la OCDE, en Colombia el 36% de los jóvenes entre 15 y 19 años no estudian, lo que representa más del doble que el promedio de este organismo (13%). Adicionalmente, un 19% de los jóvenes no estudian ni trabajan (NINI), lo cual es altísimo también comparándolo con el promedio de la OCDE (7%) y tiene serias consecuencias sociales. Las barreras que limitan el acceso y la participación educativa en los jóvenes refieren principalmente a la falta de oportunidades, la pobreza, la presión por empezar a trabajar, el conflicto y la violencia, el ingreso a la educación tardío, los altos niveles de repetición de grados, lo cual puede afectar los logros académicos e incrementar el riesgo de deserción¹⁴.

Al mismo tiempo, la repetición de grados en Colombia es de las más altas de los países que participan en las pruebas PISA: en 2012 un 41% de los jóvenes de 15 años había repetido algún grado (el promedio de la OCDE es 12%). La repetición de grados tiene elevados costos, es ineficaz para resolver el bajo desempeño y puede incrementar el riesgo de deserción. Además, los estudiantes mayores son los que pagan los costos de oportunidad más altos por permanecer en el sistema educativo¹⁵. Adicionalmente,

“La evidencia sugiere que una infraestructura y unos materiales educativos inadecuados afectan el acceso y cumplimiento de logros. Este es un problema en todos los niveles del sistema. Si bien no parece que haya escasez de maestros en educación básica, hay brechas en cuanto al número de docentes en los niveles de preescolar y educación media, y en todo el sistema, el nivel de calificación de los docentes es preocupante. Mejorar tanto la infraestructura escolar como la calidad de los docentes son prioridades fundamentales para el gobierno”¹⁶.

Los resultados indican que los rendimientos han ido mejorando con el tiempo. Sin embargo, al terminar sus estudios, los estudiantes tienen resultados insuficientes. Por ejemplo, en matemáticas, los alumnos de 15 años están en promedio atrasados 3 años respecto de sus pares de los países de la OCDE. Los resultados de las pruebas SABER 2014 indican que el 49% de los alumnos del grado 3, el 67% del grado 5 y el 73% del grado 9, no cumplen con los estándares mínimos¹⁷.

Las consecuencias de bajos resultados educativos son determinantes para el ingreso a la universidad. Pero también se está jugando en esto el futuro del país, el desarrollo y el progreso de la nación, puesto que el sistema educativo debe tener como objetivo formar personas que contribuyan al desarrollo del país. Esto no es posible con resultados bajos y con las altas tasas de jóvenes que no estudian y/o trabajan.

¹² Cf. OCDE, *La educación en Colombia. Revisión de políticas nacionales de educación*, OCDE Publishing, París 2016, 22. Colombia es de los países más desiguales del mundo, con una tasa superior a la de países desarrollado y emergentes.

¹³ Cf. OCDE, *La educación en Colombia...*, 23.

¹⁴ Cf. OCDE, *La educación en Colombia...*, 30.

¹⁵ Cf. OCDE, *La educación en Colombia...*, 32.

¹⁶ OCDE, *La educación en Colombia...*, 32.

¹⁷ Cf. OCDE, *La educación en Colombia...*, 33.

2.2.1. Gasto en educación

Uno de los factores relevantes al momento de considerar las causas de los bajos logros académicos y la persistencia de la pobreza, dice relación con el financiamiento de la educación. En relación con los países de la OCDE, Colombia tiene una deuda importante con su educación, a pesar del incremento en la inversión en los últimos años. En la tabla 1 es posible observar que Colombia es uno de los países seleccionados de la OCDE que menos invierte en educación. Los datos se han ordenado de acuerdo con el gasto total entre las etapas primaria a superior de la muestra seleccionada, incluyendo el gasto en investigación y desarrollo. Como puede constatar, Colombia está muy por debajo de los países desarrollados y el promedio de la OCDE, pero también de países emergentes.

Tabla 1: Gasto total en instituciones educativas por estudiante equivalente a tiempo completo (2017)

En US\$ equivalentes convertidos utilizando PPA para el PIB, gasto directo dentro de las instituciones educativas, por nivel de educación.

	Notas	Primaria	Secundaria	Superior		Primaria a Superior	Primaria a Superior (sin I&D)
				Superior total	Superior (sin I&D)		
Luxemburgo		19.690	22.724	52.089	33.234	23.324	22.053
Estados Unidos		12.592	14.411	33.063	29.153	17.993	17.096
Noruega		13.906	15.735	23.439	13.414	16.644	14.548
Austria		12.754	16.705	19.089	13.711	16.319	14.672
Suecia		12.189	12.634	25.584	11.928	14.505	12.271
Bélgica		11.106	14.578 d	19.422	12.539	14.287	12.954
Reino Unido		11.604	11.592	28.144	22.291	14.209	13.226
Países Bajos		9.301	13.889	20.445	13.104	13.809	12.190
Alemania		9.572	13.283	18.486	10.436	13.529	11.822
Dinamarca		13.278	11.164	18.062	8.778	13.499	11.396
Australia		10.238	12.640	20.436	14.314	13.272	11.935
Francia		8.319	12.748	16.952	11.638	12.080	11.020
Corea		11.702	13.579	10.633	8.400	11.981	11.202
Finlandia		9.633	10.454 d	17.730	9.874	11.637	10.082
Nueva Zelanda		8.533	11.117	16.068	12.755	11.098	10.471
Irlanda		8.215	9.445	16.794	16.185	10.489	10.386
Italia		9.160	10.574 d	12.226	8.131	10.473	9.655
Portugal		8.766	10.721 d	11.788	9.126	10.220	9.696
España		8.161	10.134 d	13.446	10.052	10.105	9.360
Eslovenia		9.062	9.370	12.787	10.302	9.897	9.427
Israel		9.155	9.079	12.310	8.382	9.671	8.936
Estonia		7.481	7.404	14.580	9.618	8.946	7.912
República Checa		5.971	9.666	11.484	7.217	8.732	7.887
Polonia		7.806	7.577	10.044	7.843	8.144	7.652
Hungría		5.491	6.867	12.878	10.838	7.797	7.457
República Eslovaca		6.836	6.652	11.715	9.075	7.562	7.113
Latvia		6.379	7.102	8.346	6.379	7.121	6.679
Lituania		6.340	5.997	8.428	6.353	6.652	6.156
Chile		5.259	5.167	9.610	9.079	6.487	6.333
Turquía		4.002	4.859	9.708	7.857	5.586	5.227
Colombia	1	3.494	4.177	2.335	1.331	3.538	3.328
México		2.782	2.823	6.586	5.263	3.320	3.139
OCDE promedio		9.090	10.547	16.327	11.234	11.231	10.103

Notas:

1. Año de referencia: 2018

La letra "d" significa que incluye datos de otra categoría.

Fuente: Elaboración propia con datos de OCDE¹⁸

¹⁸ OCDE, *Education at a Glance 2020: OCDE Indicators*, OCDE Publishing, París 2020, Tabla C1.1

Colombia necesita, además, financiar una parte importante para ampliar el número de matrículas, en particular, para los niveles preescolar y posteriores a la primaria. Asimismo, se necesitan más recursos para mejorar la calidad de la enseñanza y el aprendizaje. También debe buscar la manera de reducir los altos índices de desigualdad, tanto en el acceso como en lo que refiere a la calidad de la enseñanza (eso si se compara con los países de la OCDE u otros de Latinoamérica)¹⁹.

Para lograr estos objetivos es necesario, en primer lugar, niveles adecuados de financiación pública. Pero, al mismo tiempo, es necesario que se implementen medidas que ayuden a lograr una mayor eficacia y efectividad en el uso de los recursos, así como una coherencia en las políticas públicas educativas, de modo que se garantice que el impulso a la excelencia no lleve a mayores desigualdades y que se fortalezca tanto el acceso como la calidad de la educación. La experiencia muestra que, con políticas adecuadas, es posible prosperar en ambos frentes y alcanzar rentabilidades sociales altas²⁰.

Con base en lo anterior, corresponde destacar que Colombia está haciendo esfuerzos importantes por incrementar su gasto en educación, a pesar de seguir siendo bajo en comparación a otros países que pertenecen a la OCDE. Entre los años 2000 y 2013, el gasto del gobierno en educación aumentó del 3,5% al 4,9% del PIB, lo cual está en el punto medio de referencia internacional. Asimismo, el año 2011, el gasto en educación (público y privado) en todos los niveles educativos fue del 6,7%, mientras que el promedio de la OCDE fue del 6,1%.

Según datos del Banco Mundial, el gasto público en educación en Colombia fue del 4,5%, lo mismo que para el promedio de los países de América Latina y el Caribe, pero por debajo del promedio de los países de la OCDE (5,2%). Es interesante observar que países como Dinamarca, Nueva Zelanda, Finlandia o Noruega, han hecho acuerdos nacionales importantes en torno a la educación, con lo cual han invertido de manera sostenida en este ámbito con resultados y políticas que hoy se observan como modelo. Llama la atención, también, el caso de Bolivia y habrá que ver en el futuro los resultados de la alta tasa de inversión en los últimos años.

Con respecto a la inversión en educación, es posible deducir que el aumento del gasto privado sugiere que los fondos del Estado no son capaces de mantener la demanda creciente. Es de resaltar que entre los años 2005 y 2011, el gasto privado en educación correspondió al 35% del gasto en educación, más del doble del promedio de la OCDE y cercano al gasto en Chile (40%). La mayor parte de este gasto proviene de los hogares y es particularmente alto en los niveles de preprimaria y educación superior (56% y 46% de los recursos, respectivamente). Asimismo, el 19% de los estudiantes de primaria y básica secundaria pertenece a instituciones privadas, mientras que el promedio de la OCDE es del 10% y 14%, respectivamente. En educación media, el 23% es de instituciones privadas y un 47% en educación superior (el promedio de la OCDE es de 17% y 30%, respectivamente). Esto influye, indudablemente, en las marcadas desigualdades en la educación en todos los niveles.²¹

2.3. Diagnóstico educacional

El análisis de la realidad educacional llevado a cabo por CINEP y la Universidad Javeriana de Cali para Educapaz, en conjunto con los actores de los cuatro municipios donde se desarrolla el proyecto, es extenso y profundo. Replicar a cabalidad este análisis va más allá de la finalidad de esta investigación. Por ello, se presentan a continuación una síntesis de los principales problemas y realidades que se aprecian en el territorio²²:

¹⁹ OCDE, *La educación en Colombia...*, 47.

²⁰ OCDE, *La educación en Colombia...*, 48.

²¹ OCDE, *La educación en Colombia...*, 49.

²² Para el análisis completo del diagnóstico educacional, ver: Educapaz. *Plan Educativo Municipal – Ataco, Chaparral, Planadas, Rioblanco.*

“Baja tasa de cobertura bruta, especialmente en los niveles más altos, explicada en gran parte por la deserción escolar.

- Bajas tasas de aprobación, también en los niveles más altos, que derivan en deserción escolar y retraso en la escolaridad, con tasas de *extraedad* mayores a la media nacional²³.
- Escasa oferta y acceso a la educación superior.
- La mayor parte de la escolaridad se concentra en la educación básica. Entre el 40 y el 50% de la población ha alcanzado esta etapa satisfactoriamente. Pero las cifras se reducen drásticamente en las etapas siguientes (secundaria, media y técnica o universitaria).
- En torno a un 80% de la población sabe leer y escribir. La cifra es más alta en los jóvenes (en torno al 90%), lo cual daría cuenta de un mayor acceso a la educación y a las políticas que el Ministerio ha desarrollado en los últimos veinte años.
- En torno a la formación de los docentes, en los cuatro municipios se observa que la mayoría de ellos tiene un grado de licenciatura. Especializaciones posteriores existen, pero en mucho menor cantidad (no supera el 40%, en promedio).
- En general, los cuatro municipios presentan resultados inferiores al promedio del país en las pruebas estandarizadas de las pruebas SABER aplicadas por el ICFES, en los distintos grados.
- En relación con la infraestructura, existe poca o casi nula información de los propietarios de los predios donde se encuentran las instituciones educativas, lo cual podría explicarse por la escasa institucionalidad que se dio durante los años del conflicto armado. Ello, por cierto, influye a la hora de hacer modificaciones a la estructura vigente o a la regularización de ésta”.

2.4. **Carácter teológico del hecho social**

Una vez realizado un análisis breve y conciso de diversas aristas que permiten comprender de mejor manera el problema en cuestión, corresponde abordar el carácter teológico del problema educacional en el sur del Tolima. Para esta cuestión, se trae a colación el indicativo de bien común, el cual está unido indisolublemente a la fe, como se profundizará posteriormente. De acuerdo con Mifsud,

“[...] la categoría del bien común dice relación con la búsqueda de la realización de todas las personas que conforman la sociedad, evaluando la priorización de los intereses particulares, según la jerarquización de las necesidades sociales a partir del principio fundante de la dignidad de todo y cada ciudadano. Por consiguiente, el bien de toda la sociedad pasa por dar la prioridad a la satisfacción de las necesidades de los más vulnerables dentro de su seno, porque es desde esta inclusión que se mide la igual dignidad de todos y cada uno de los miembros de la sociedad”²⁴.

²³ Según el Ministerio de Educación Nacional, la *extraedad* es el desfase entre la edad y el grado y ocurre cuando un niño o joven tiene dos o tres años más, por encima de la edad promedio, esperada para cursar un determinado grado. (<http://www.mineducacion.gov.co/1621/article-123926.html>)

²⁴ T. MIFSUD, *Decisiones responsables. Una ética del discernimiento*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2011, 68. El autor llega a esta definición siguiendo las distintas acepciones que da el Magisterio al respecto desde la primera encíclica social (*Rerum Novarum*, 1891). Una definición complementaria es la que plantea el *Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Compañía de Jesús*, que plantea el bien común como: “[...] el conjunto interrelacionado de valores sociales que son compartidos por todos los miembros de una comunidad, al menos en el grado exigido por su común humanidad. Es un bien que beneficia simultáneamente a la comunidad y a cada uno de sus miembros. Por ejemplo, un medio ambiente sano y sostenible es un bien común. Cuando existe, esta clase de medio ambiente beneficia tanto a la comunidad en su conjunto como a cada uno de sus miembros. O formulado

En virtud de ello, es posible argumentar que la educación como un derecho contribuye al alcance del bien común en la sociedad, en cuanto permite la realización de todas las personas, con lo cual se construye su dignidad. Asimismo, la educación influye fuertemente en la reducción de la pobreza, a pesar de que es una inversión cuyos resultados se ven a largo plazo.

Por eso, el análisis anterior en torno a la pobreza y la desigualdad es tan relevante. Mediante políticas públicas adecuadas en torno a la educación y recursos bien invertidos en esta línea, es posible mejorar las condiciones sociales de muchas personas, reduciendo así la pobreza y la desigualdad, en los cuales Colombia tiene índices muy altos. Cabe mencionar, asimismo, que el hecho social expuesto como marco en el sur del Tolima puede extrapolarse fácilmente al resto del país y, podría decirse, del continente.

Aunque la frase: “la educación reduce la pobreza y la desigualdad”, se ha transformado en un cliché en los últimos años, no deja de ser verdadera. Es por eso que en la Constitución está amparada como un derecho y se reconoce que, por medio de ella, no se beneficia únicamente quien la recibe, sino toda la sociedad en su conjunto. Luego, un acceso a la educación disponible para todos los ciudadanos, así como el aseguramiento de los recursos necesarios para infraestructura, materiales, docentes y las necesidades que el acceso a la educación necesita se transforma en un imperativo moral, amparado en la Carta Magna del Estado colombiano²⁵.

Si se afirma que Dios se revela en *hechos y palabras*²⁶, entonces la categoría de bien común, tal como ha sido presentada, está indisolublemente unida a la fe, en cuanto exige una respuesta que va más allá del discurso o la propuesta política, ya sea en la Constitución u otros documentos. Demanda de parte del cristiano un compromiso serio, decidido y explícito para la solución de esta problemática social que como tal es un asunto ético. Ello tiene que ver con una lectura actual del Evangelio: Jesús no habló de educación ni cultura, tampoco de normas éticas. Sin embargo, una lectura de su mensaje pone de relieve la importancia de una mirada de contexto ante el cual cualquiera de sus seguidores tiene el deber de responder por los más pobres y marginados. En este caso, los resultados de la guerra han causado que personas concretas (niños, niñas y jóvenes) hayan visto perjudicadas sus condiciones educativas. Ello se transforma en un imperativo para este indicativo de la fe.

3. Valoración del indicativo

Con el objetivo de sustentar la argumentación respecto del valor del indicativo propuesto, se empleará la metodología que plantea Calleja. El autor plantea que un modelo de moral social cristiana requiere de distintos niveles a través de los cuales se realiza el procedimiento de discernimiento moral: “ver la realidad, ‘desde dentro’; juzgar moralmente esa misma realidad en los tres planos que la conforman, utopías, proyecto global y estrategias-tácticas; y actuar, impeliendo un proceso de protesta y propuesta siempre inacabado”²⁷. Corresponde, por tanto, juzgar moralmente en este momento la realidad que en el apartado anterior se ha explicitado y desarrollado en profundidad.

negativamente, un medio ambiente contaminado y en declive es un mal común: es dañino para toda la comunidad y también para cada uno de sus miembros. Un bien auténticamente común o compartido no es, por tanto, lo mismo que la suma agregada de bienes poseídos por los miembros individuales de la sociedad.” *Promotio Iustitiae, Por una economía global justa*, Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Compañía de Jesús, Roma 2016, 23.

²⁵ Cf. T. MIFSUD, “Del indicativo de la fe al imperativo de la ética”, *Teología y Vida* LIII (2012), 79.

²⁶ CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática ‘Dei Verbum’*, San Pablo, Bogotá 2006, 2.

²⁷ J.I. CALLEJA, *Moral social cristiana: presupuestos y claves para un modelo crítico*, Handbook, s/l 2012, 702.

3.1. Momento utópico

El primer momento de esta etapa dice relación con las utopías, “entendida como una serie de aspiraciones sobre el ser humano y el mundo, que nos impele a la transformación de lo existente”²⁸. Es un imaginario de las distintas posibilidades, pero que no están realizadas. En el contexto descrito, la utopía puede enmarcarse en dos situaciones no excluyentes.

La primera tiene que ver con el proceso de paz y la necesidad de niños, niñas y jóvenes puedan realizar sus estudios sin que exista un ambiente de guerra que los amenace y los ponga en peligro. Eso implica asegurar el cese de la violencia explícita entre los grupos armados y el Estado -asunto que ya ha ocurrido-, así como el trabajo persistente, esforzado y paciente, para erradicar todo vestigio de violencia que exista como resabio del conflicto armado, asunto que es aún más complejo que el proceso de paz que se ha desarrollado.

Una segunda utopía dice relación con brindar condiciones de posibilidad para que los estudiantes puedan cumplir con su derecho a estudiar de manera digna, es decir, con los recursos humanos, materiales y de infraestructura que posibiliten este derecho amparado en la Constitución Política de Colombia. Como se ha visto en el análisis de realidad y el diagnóstico de la educación en el Tolima, esto es una situación que debe ser trabajada mediante políticas públicas adecuadas que ayuden a subsanar este problema que no es únicamente del departamento del Tolima, sino de toda la nación. A pesar de lo anterior, el asunto es mucho más profundo y complejo de solucionar: tiene que ver con un sistema económico neoliberal, que pone al capital por sobre las personas, con lo cual la educación la transforma en un bien de consumo y no un derecho²⁹.

Adicionalmente, puede plantearse como utopía que todos los niños y niñas tengan acceso universal a la educación, la cual debe ser gratuita y de calidad. Se debe asegurar que todos puedan terminar la educación primaria y secundaria, al menos, con resultados que aseguren un aprendizaje integral y que los y las habilite para desempeñarse en la sociedad actual.

Desde el punto de vista teológico, resulta útil el análisis presentado por Libanio, quien aborda el tema de los imaginarios para hablar de utopías. Según este autor, “un imaginario social firme, bien construido y establecido en el interior de las personas, las defiende y les ofrece seguridad”³⁰. El antiguo imaginario social, sin embargo, está desapareciendo con el alcance de los medios de comunicación, que en vez de poner a la persona al centro, presentan otras ofertas de sentido³¹. En virtud de este análisis, es que será necesario construir un imaginario donde la paz es posible, aun cuando el proceso no haya culminado y esté en un camino de difícil concreción, por toda la coyuntura política y la escasa voluntad de algunos grupos contrarios al proceso de paz.

El plural imaginario actual, dice Libanio, se impone fuertemente, especialmente a través de los medios de comunicación, que transmiten un imaginario y una ideología, con una influencia innegable en la configuración del imaginario³². Sin embargo, así como

²⁸ J. CALLEJA, “Moral social cristiana...”, 702.

²⁹ Un ejemplo evidente de este asunto son los colegios y universidades privadas en Colombia. Funcionan como un bien de mercado, con altas matrículas que sólo los más ricos pueden pagar (o quienes tienen posibilidad de endeudamiento), mientras que los más pobres de la sociedad se tienen que resignar a una educación de mala calidad, asunto que se constata en los resultados de las pruebas internacionales PISA, como en las nacionales ICFES.

³⁰ LIBANIO, *En busca de la lucidez. Vivir con sensatez en tiempos de cambio*, San Pablo, Bogotá 2010, 119.

³¹ Cf. LIBANIO, *En busca de...*, 120.

³² Esta es una idea que Marx había planteado en *La ideología alemana*, al decir que quienes tienen los medios de producción material también son poseedores de los medios de producción intelectual, es decir, lo que hoy serían los medios de comunicación, por medio de los cuales los trabajadores son sometidos: “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que

ofrece una mayor oferta y libertad, también “Nos entran por los ojos la tolerancia de la desigualdad, la resignación ante la injusticia, el imperio del dinero que compra no solo cosas materiales, sino también personas, el culto de la competencia, la preocupación por la presentación, la obsesión estadística, la fascinación creciente por el vaivén de la Bolsa, el individualismo enloquecido”³³. A eso se suma la manipulación genética, así como la manipulación y el desprecio por la vida.

Sin embargo, hay corrientes que van en contra de lo anterior: grupos que se preocupan de la vida y el medio ambiente, por el cuidado de las relaciones interpersonales y del propio cuerpo, tanto en lo cotidiano de la vida como en circunstancias puntuales que lo ameritan³⁴. De este modo, va creciendo y valorándose la gratuidad, el amor como don. “Se requiere, por tanto, con lucidez y tenacidad, construir un nuevo imaginario social, moderno, hipermoderno, pleno de valores trascendentes y de larga tradición”³⁵. Este nuevo imaginario debe cambiar los paradigmas de producción y consumo, para que la economía vuelva a ser un medio y no un fin en sí misma.

La mecánica del neoliberalismo, según el autor, se mueve por un espíritu que va en varias direcciones y que se concretan en la trilogía del lucro, la propaganda y el consumo. La lucidez permite ver el error en ese trío, porque la persona con su sencillez y verdad está al centro, no con su cuenta bancaria³⁶.

“A la manía consumista responde con la sencillez transparente y con la sobriedad en el uso de los bienes sabiendo que ellos pertenecen a toda la humanidad y no sólo a algunos privilegiados. Al consumismo desenfrenado opone la visión de la justicia social, al desenmascarar la improbidad de una minoría que no gasta mucho, porque la mayoría no consume nada. A la mediocridad de la propaganda y de los programas televisivos contraponen las tendencias mayores del ser humano para la belleza, la verdad, el bien, el amor y la trascendencia”³⁷.

De este modo, nos hallamos en la actualidad ante una falta de utopías. Políticamente no existe un compromiso por la transformación de la sociedad, sino una resignación ante el sistema y los paupérrimos resultados que logra en disminuir la pobreza de algunos, mientras otros siguen en la miseria más brutal. En este contexto, la política sufre una desvalorización y descrédito, sustituyéndose por el cientificismo.³⁸

Por eso, hoy en día las esperanzas están puestas en la tecnología, no en la política. Se espera que la tecnología pueda resolver los problemas de enfermedades, educación u otros, incluyendo la felicidad. Sin embargo, “aunque se fortalezca el dominio del técnico, del científico sobre el político, sucede que ambos se someten a lo económico. La economía se convierte en ciencia objetiva, exacta, estadísticamente comprobada.”³⁹ Mas, un sistema económico se enmarca en una cultura y un momento de la historia que lo determinan y lo encuadran dentro de lo subjetivo.

A ello puede añadirse que la economía esconde mecanismos religiosos y verdaderas creencias, aunque con un vocabulario secular. El capitalismo reproduce el proyecto de salvación. Su dios es el capital y su espacio el mercado, que se transforma en otra divinidad. Así se instalan los centros comerciales, las bolsas de valores, los bancos, etc.

ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente.” (K. MARX – F. ENGELS, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo 1974, 50).

³³ LIBANIO, *En busca de...*, 120.

³⁴ Cf. LIBANIO, *En busca de...*, 121.

³⁵ LIBANIO, *En busca de...*, 121.

³⁶ Cf. LIBANIO, *En busca de...*, 124.

³⁷ LIBANIO, *En busca de...*, 124.

³⁸ Cf. LIBANIO, *En busca de...*, 126.

³⁹ LIBANIO, *En busca de...*, 126.

¿Qué papel juega la lucidez aquí? Le corresponde reflexionar sobre el papel de la política, de la ideología, de las ciencias y de la técnica en el sistema dominante.⁴⁰ La burguesía se fundamenta en la ciencia cuando la política ha fracasado, mas ella no la reemplaza ni sustituye, sino que la refuerza. En este contexto, “la lucidez nos conduce al camino de recurrir a la historia y de encontrar en ella luces para el presente. Difícilmente entendemos la situación presente sin atinar con las líneas que se van trazando a lo largo de décadas.”⁴¹

Una visión contrapuesta, que vale la pena resaltar, es la que tiene Hinkelammert respecto de las utopías. Plantea que las utopías no son posibles, puesto que aquello que denomina *Realpolitik* actúa en nombre de éstas y las utiliza para bloquear alguna alternativa al poder dominante. Dice que,

“Mientras lo utópico se define por metas que ni siquiera con un acuerdo unánime de toda la humanidad pueden ser hechas posibles, el proyecto político se refiere precisamente a aquellas metas que pueden ser posibles. Su imposibilidad se debe a la interposición de un poder dominante que no admite la realización de tales metas o proyectos, y que usa su poder para impedirlo”⁴².

Por eso, dice, el pensamiento neoliberal plantea una serie de utopías que legitiman su modo de pensar y de actuar, de modo que la sociedad no se atreva a cuestionar el sistema ni menos plantear una posibilidad diferente.

Sin embargo, la posición de esta investigación es que, a pesar de que existen utopías como las que plantea Hinkelammert, que invitan a la pasividad frente a la realidad existente, existe una esperanza mayor anclada en la transformación a la cual los cristianos están llamados en virtud del ejemplo de Jesús de Nazaret. Existen utopías, porque existe la esperanza del Reino de Dios, que acontece ahora, aunque aún no de manera definitiva. Por ello, no es posible resignarse ante la realidad ni dejar de tener esperanza en que otra realidad es posible, con la convicción que corresponde trabajar firmemente en ello. El proyecto de Educapaz es una señal clara, definitiva y esperanzadora en este sentido, que busca afianzar el proceso de paz por medio de la educación en territorios rurales.

Esta reflexión sirve como nexo para las dos siguientes secciones que, desde la Doctrina Social de la Iglesia, así como desde estrategias y tácticas, argumentan respecto del carácter performativo de las utopías propuestas, en línea con un imaginario social distinto.

3.2. Proyectos globales de sociedad

Según Calleja, los proyectos globales se presentan como el proyecto intermedio entre la racionalidad moral y social.⁴³ Aquí es interesante y necesario el nexo con el pensamiento de la Iglesia, tanto la Doctrina Social como la Tradición, cuya finalidad puede plantearse en este sentido. En torno a las críticas al modelo económico imperante, ha habido muchas intervenciones de la Iglesia. De gran valor son, a mi juicio, la propuesta de Benedicto XVI en *Caritas in Veritate* (2009), así como el análisis de realidad que ha hecho Francisco en *Evangelii Gaudium* (2013) y *Laudato Si'* (2015).

Ciertamente la primera propuesta de doctrina social fue *Rerum Novarum* (1891), de León XIII, que refleja la precariedad social derivada de la revolución industrial y los grandes cambios de finales del siglo XIX. Aunque no es novedosa, porque muchas de estas ideas ya han sido propuestas desde distintos ámbitos -especialmente el político-, resulta de interés por ser el primer documento magisterial que aborda el asunto.

⁴⁰ Cf. LIBANIO, *En busca de...*, 127.

⁴¹ LIBANIO, *En busca de...*, 128.

⁴² HINKELAMMERT, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José de Costa Rica 1995, 154.

⁴³ J. CALLEJA, “Moral social cristiana...”, 703.

Asimismo, Mifsud arguye que “La importancia de la categoría del bien común ya aparece con claridad en la segunda encíclica social, *Quadragesimo Anno* (15 de mayo de 1931) de Pío XI, como elemento clave para comprender y evaluar éticamente el progreso social.”⁴⁴ El papa aboga por una mejor distribución de las riquezas, asunto tanto de bien común como de justicia social.

La idea de repensar la lógica económica, en tanto, queda expuesta en la encíclica de Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, quien hace una fuerte crítica al sistema económico vigente, haciendo eco de la falta de ética imperante como causa de la crisis financiera, de la ineficacia de las instituciones para resolver los graves problemas económicos de los países pobres, así como la elevada corrupción que los afecta y la grave desigualdad económica. Aboga por un desarrollo integral, por encima del punto de vista económico y tecnológico y por el bien común por encima del objetivo exclusivo del beneficio. No puede entenderse, dice el documento, un sistema económico apartado del hombre, que se rija por sí mismo:

“La actividad económica no puede resolver todos los problemas sociales ampliando sin más la lógica mercantil. Debe estar ordenada a la consecución del bien común, que es responsabilidad sobre todo de la comunidad política. [...] El sector económico no es ni éticamente neutro ni inhumano o antisocial por naturaleza. Es una actividad del hombre y, precisamente porque es humana, debe ser articulada e institucionalizada éticamente”⁴⁵.

Asimismo, Benedicto XVI critica la desigual forma en que se reparten las riquezas, observando sociedades o individuos que pueden ostentar grandes gastos, mientras que otros viven en una miseria que los deshumaniza. A su juicio, la cuestión social es una cuestión antropológica. En el análisis propuesto, es posible decir entonces que los bienes económicos son inseparables de los bienes morales, puesto que el *homo economicus* toma sus decisiones no sólo considerando la maximización de su beneficio personal, sino también tomando en cuenta su moral. Ello implica una escasez compleja que requiere, por tanto, de más de una lógica. Para Benedicto XVI hay que complementar la lógica del mercado con la lógica de la gratuidad.

Hodge, en *Ampliar la racionalidad económica*, analiza el aporte de González Fabre, a partir del cual señala que en la economía sí hay espacio para la racionalidad ética. De hecho, plantea que no todos los fines que el individuo quiere son económicos: las relaciones personales o un orden social más justo pueden estar dentro de sus finalidades, aspectos que quedan fuera de la antropología egoísta propia del neoliberalismo. La teoría supone que todos los bienes son sustituibles entre sí, mas González Fabre dirá que los agentes también están envueltos en bienes morales que no son sustituibles (aunque sí escasos)⁴⁶. Se critica, por tanto, esta concepción de la maximización propia del propio interés, al desvincular en la toma de decisiones otros factores que resultan relevantes, como los contextos sociales e ideológicos. Ante la defensa a ultranza que la teoría económica así expuesta es el mejor modo de explicar la realidad, Hodge dice que surge el “desafío de ampliar la *racionalidad económica*, en cuanto a encontrar una teoría que complemente distintas racionalidades en el ámbito económico.”⁴⁷

En el contexto de la racionalidad compleja, la ética es imprescindible para que el mercado opere como supone la teoría neoclásica. Sólo mediante la confianza en los

⁴⁴ T. MIFSUD, *Decisiones responsables. Una ética del discernimiento*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2011, 68.

⁴⁵ BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, s/e, Roma 2009, 36, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, citado el 26 de enero 2021.

⁴⁶ Cf. C. HODGE, “Ampliar la racionalidad económica. Teoría económica y ética a la luz de *Caritas in veritate*”, *Teología y Vida* 4 (2012) 483.

⁴⁷ C. HODGE, “Ampliar la racionalidad económica...”, 484.

distintos agentes económicos es posible que la lógica económica como tal resulte: “es desde el propio mercado donde se necesita suponer a un hombre ético.”⁴⁸ Si hay libertad de acción para los distintos agentes económicos, entonces es inevitable que el plano moral también esté implicado en la toma de decisiones económicas. El hombre ético, como dice González Fabre, es más complejo que el hombre económico, puesto que en su decisión influye información de la situación concreta y de su propia moralidad, lo que conduce a que la decisión no esté solamente motivada por la maximización de las utilidades ni el egoísmo propio⁴⁹.

En sus años de papado, Francisco también ha criticado fuertemente el modelo económico, tanto en sus homilías como en *Evangelii Gaudium* (2013) y *Laudato Si'* (2015). Ha reprochado el individualismo imperante, así como el consumismo, que han llevado a la enorme desigualdad en el mundo. Argumenta que nos encontramos ante una deformación ética profunda, expresada en una economía que excluye a los débiles y hace fuerte a los poderosos. Por eso, en el primer documento exhorta a una solidaridad desinteresada y volver a poner la ética al centro de la actividad económica en favor del ser humano:

“La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la primacía del ser humano! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (cf. Ex 32,1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano. La crisis mundial que afecta a las finanzas y a la economía pone de manifiesto sus desequilibrios y, sobre todo, la grave carencia de su orientación antropológica que reduce al ser humano a una sola de sus necesidades: el consumo”⁵⁰.

Es por ello que Francisco urge a plantear el tema ético como una necesidad urgente que debe ser abordada políticamente, con el fin de volver a poner al ser humano al centro del sistema económico.

“Una reforma financiera que no ignore la ética requeriría un cambio de actitud energético por parte de los dirigentes políticos, a quienes exhorto a afrontar este reto con determinación y visión de futuro [...] ¡El dinero debe servir y no gobernar! El Papa ama a todos, ricos y pobres, pero tiene la obligación, en nombre de Cristo, de recordar que los ricos deben ayudar a los pobres, respetarlos, promocionarlos. Os exhorto a la solidaridad desinteresada y a una vuelta de la economía y las finanzas a una ética en favor del ser humano”⁵¹.

Asimismo, en *Laudato Si'* Francisco comienza con un análisis de la realidad que da cuenta del enorme daño ecológico en que ha incurrido la humanidad, poniendo como causas el desarrollo sin límites y el comportamiento irresponsable del ser humano, así como la falta de consenso respecto del bien común. En relación al modelo económico mundial, señala que: “La economía asume todo desarrollo tecnológico en función del rédito, sin prestar atención a eventuales consecuencias negativas para el ser humano. Las finanzas ahogan a la economía real.”⁵² A partir de este análisis es que hace un ejercicio teológico que apunta a una praxis de liberación, en cuanto apunta a soluciones y

⁴⁸ C. HODGE, “Ampliar la racionalidad económica...”, 487.

⁴⁹ Cf. C. HODGE, “Ampliar la racionalidad económica...”, 488.

⁵⁰ FRANCISCO, *Exhortación Apostólica 'Evangelii Gaudium'*, San Pablo, Santa Cruz de la Sierra 2013, 55.

⁵¹ FRANCISCO, *Exhortación Apostólica 'Evangelii Gaudium'...*, 58.

⁵² FRANCISCO, *Carta Encíclica 'Laudato Si'*, s/e, Roma 2015, 109, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, citado el 29 de enero 2021.

propuestas que deben plantearse para resolver el asunto ecológico, que va más allá de éste, como se aprecia en el documento.

En una línea de trabajo similar, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha elaborado el documento *Oeconomicae Et Pecuniariae Quaestiones, Consideraciones para un discernimiento ético sobre algunos aspectos del actual sistema económico y financiero*⁵³, en el cual se abordan algunos puntos asuntos relevantes del sistema económico y pone de relieve la importancia de la ética -especialmente del discernimiento- en un sistema que parece prescindir de ésta. Con respecto al bien común, cabe citar parte de la introducción de este documento:

“La promoción integral de cada individuo, de cada comunidad humana y de todas las personas, es el horizonte último de este bien común, que la Iglesia pretende lograr como «sacramento universal de salvación». Esta integridad del bien, cuyo origen y cumplimiento último están en Dios, y que ha sido plenamente revelada en Jesucristo, aquel que recapitula todas las cosas (cf. Ef 1, 10), es el objetivo final de toda actividad eclesial. Este bien florece como anticipación del reino de Dios, que la Iglesia está llamada a anunciar e instaurar en todos los pueblos; y es un fruto peculiar de esa caridad que, como pilar de la acción eclesial, está llamada a expresarse en el amor social, civil y político. Este amor «se manifiesta en todas las acciones que procuran construir un mundo mejor. El amor a la sociedad y el compromiso por el bien común son una forma excelente de la caridad, que no sólo afecta a las relaciones entre los individuos, sino a “las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas”. Por eso, la Iglesia propuso al mundo el ideal de una “civilización del amor”». El amor al bien integral, inseparablemente del amor a la verdad, es la clave de un auténtico desarrollo”⁵⁴.

La propuesta en torno al bien común se fundamenta, luego, en el amor, asunto que Francisco ha puesto de relieve en *Laudato Si'*⁵⁵. Con ello, se resalta con mayor fuerza la idea que un sistema financiero y económico no puede estar regido únicamente por la ‘mano invisible’, como lo plantea Smith⁵⁶. Detrás de los mecanismos económicos, está el ser humano, hombre y mujer que toman decisiones que afectan a toda la humanidad. Por tanto, es necesario e ineludible tener en cuenta el carácter antropológico de todo sistema económico.

En relación a la educación, la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano y el Caribe, desarrollada en Medellín (1968), aborda el tema de educación en la parte de promoción humana. La Conferencia ha puesto de relieve la dificultad que encuentran muchas familias para educar a sus hijos, debido a la escasez de oferta, especialmente en el ámbito universitario, a pesar de los enormes esfuerzos que se han hecho en esta materia⁵⁷. Adicionalmente, los obispos hacen una crítica al problema de raíz que acontece con los sistemas educativos que están presentes en el continente, en cuanto:

“están orientados al mantenimiento de las estructuras sociales y económicas imperantes, más que a su transformación. Es una educación uniforme, cuando la comunidad latinoamericana ha despertado a la riqueza de su pluralismo humano; es pasiva, cuando ha sonado la hora para nuestros pueblos de descubrir su propio

⁵³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Oeconomicae et Pecuniariae Quaestiones, Consideraciones para un discernimiento ético sobre algunos aspectos del actual sistema económico y financiero*, 2018, www.vatican.va, citado el 20 de mayo de 2020.

⁵⁴ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Oeconomicae et Pecuniariae Quaestiones...*, 2.

⁵⁵ Cf. FRANCISCO, *Carta Encíclica ‘Laudato Si’...*, 231. Este numeral es la cita del texto anteriormente expuesto.

⁵⁶ Cf. SMITH, *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 1984.

⁵⁷ Cf. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Las cinco conferencias generales del episcopado latinoamericano*, San Pablo, Bogotá 2014, 116.

ser, pletórico de originalidad; está orientada a sostener una economía basada en el ansia de “tener más”, cuando la juventud latinoamericana exige “ser más” en el gozo de su autorrealización por el servicio y el amor”⁵⁸.

Por ello, plantean como solución una educación liberadora que dé respuesta a las necesidades más urgentes del continente. Ésta sería la que convierte a la persona en sujeto de su propio desarrollo, al asumir que la educación es la clave para la liberación de la servidumbre y para alcanzar condiciones más humanas⁵⁹. Asimismo, argumentan que la educación “es la mejor garantía del desarrollo personal y del progreso social, ya que, conducida rectamente, no solo prepara a los autores del desarrollo, sino que es también ella la mejor distribuidora del fruto del mismo que consiste en las conquistas culturales de la humanidad, constituyéndose en el elemento más rentable de la nación.”⁶⁰ Ven, por ello, en la educación una herramienta que permite el progreso -como Pablo VI lo había planteado en *Populorum Progressio* (1967)-, así como la respuesta a un modelo de mercado que transforma a los sujetos en seres anónimos e ignorantes cuya finalidad es el consumo.

3.3. Estrategias y tácticas

Con base en el hecho social en cuestión, se plantean las siguientes propuestas, que abordan el asunto económico, así como el asunto educación al que se refiere el hecho social en cuestión.

En relación a lo económico y la antropología que subyace en todo sistema, se propone como estrategia la idea de Libanio respecto del desarrollo de una conducta transhumana, de relación, de cuidado. Esta idea apunta a que, frente a la hegemonía capitalista, cada ser humano, en los distintos ámbitos de su vida, tiene la responsabilidad y posibilidad de optar por una conducta de este tipo. Ello exige una transformación, que pide cambios de actitud personal, de modo de poner al centro las relaciones con los demás, la libertad y el diálogo con la sociedad y la creación, superar la racionalidad fría y técnica, etc.

Sin embargo, es absolutamente necesario que no sólo los individuos, sino que las estructuras se impregnen de tales actitudes. También es imprescindible que ello ocurra a nivel global, de modo que se logre un cambio profundo y verdadero. Algo de ello se percibe en la actualidad, cuando algunos grupos han creado conciencia de la gravedad de la situación ecológica, así como otros que, contrarios al consumismo, abogan por una vida más sencilla, más sobria, cercana a la naturaleza.

Por otro lado, una estrategia profunda y consistente con el modelo evangélico es el que plantea Benedicto XVI, quien sugiere una lógica de la gratuidad, por encima de la lógica mercantil que transforma al ser humano en un individuo productor y consumista. Ello implica un cambio estructural profundo, como se sugiere en la sección anterior, donde prime la soberanía del ser humano, no del mercado. De ahí que las esperanzas no pueden ser puestas en el mercado y su *mano invisible*, sino que en las propuestas humanizadoras que se planteen para construir una sociedad que dignifique a las personas y procure el bien común para todos y todas.

Lo anterior exige, como se profundizará posteriormente, que no se puede separar la ética del sistema económico, porque el ser humano no se define solamente en función de sus decisiones económicas, sino que también elige o toma opciones guiado por sus referentes ético-morales, los cuales se ven influidos por una serie de factores. Por ello, la lógica del mercado no puede imponerse ante la conciencia moral, por cuanto, como recalca el Vaticano II,

⁵⁸ CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Las cinco conferencias...*, 117.

⁵⁹ Cf. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Las cinco conferencias...*, 118.

⁶⁰ CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Las cinco conferencias...*, 120.

“La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad”⁶¹.

Desde el punto de vista educativo, en tanto, el referente conceptual en la construcción de estrategias viene dado por el objetivo cuatro de los *Objetivos de Desarrollo Sostenible*, propuesto por Naciones Unidas: “Garantizar una educación inclusiva y equitativa de calidad y promover oportunidades de aprendizaje permanente para todos.”⁶² Estos objetivos podrían considerarse tanto en la sección de ‘proyecto globales’ como de ‘estrategias y tácticas’, pero como está más ligado a lo que sigue, se ha incluido en esta sección. Según las Naciones Unidas,

“La educación es la clave para poder alcanzar otros muchos Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). Cuando las personas pueden acceder a una educación de calidad, pueden escapar del ciclo de la pobreza. Por consiguiente, la educación contribuye a reducir las desigualdades y a lograr la igualdad de género. También empodera a las personas de todo el mundo para que lleven una vida más saludable y sostenible. La educación es también fundamental para fomentar la tolerancia entre las personas, y contribuye a crear sociedades más pacíficas”⁶³.

Por eso, la propuesta para un Plan Educativo de Educación en los cuatro municipios se ha construido a partir de las metas de educación propuestas por los ODS. Asimismo, las Mesas Educativas Municipales han planteado, a lo largo de un proceso largo y acucioso, una serie de propuestas estratégicas planteadas en tres ámbitos: cobertura, situación de los docentes, currículo y entorno e infraestructura. En virtud del trabajo colaborativo entre las personas que componen las mesas (alcaldes, directivos, líderes y lideresas sociales, docentes y alumnos), se han generado propuestas y estrategias, con el objetivo de incluirlas en el Plan Educativo Municipal⁶⁴.

3.4. Praxis social

El último momento propuesto por Calleja dice relación con el *actuar*, lo cual sugiere proponer alguna jerarquía de valores, “porque la afirmación indiferenciada de todos en cada momento y en cada supuesto suele terminar en injusticia manifiesta o en generalizaciones vacuas.”⁶⁵ Por tanto, en esta sección se plantean algunas propuestas en términos performativos.

En primer lugar, corresponde hablar de la educación como un derecho. Pérez Murcia, Uprimny y Rodríguez plantean que la expresión ‘derecho a la educación’ tiene tres acepciones⁶⁶. La primera hace referencia al derecho a la educación en sentido literal, es decir, acceso pleno al servicio de educación. La segunda está asociada a los ‘derechos en la educación’, que abarca todos aquellos que deben ser respetados dentro de los procesos educativos (por ejemplo, el derecho al libre desarrollo de la personalidad). Finalmente,

⁶¹ CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral ‘Gaudium et Spes’*, San Pablo, Bogotá 2006, 16.

⁶² NACIONES UNIDAS, *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*, s/e, s/l 2018, <http://www.undp.org/content/undp/es/home/sustainable-development-goals/goal-4-quality-education.html>, citado el 21 de mayo 2020.

⁶³ NACIONES UNIDAS, *Programa de las Naciones Unidas...*

⁶⁴ Cf. EDUCAPAZ, *Plan Educativo Municipal - Chaparral. Documento de Trabajo*, Programa Nacional de Educación para la Paz, Bogotá, 2019.

⁶⁵ J. CALLEJA, “Moral social cristiana...”, 704.

⁶⁶ L. PÉREZ MURCIA – R. UPRIMNY – C. RODRÍGUEZ, *Los derechos sociales en serio: Hacia un diálogo entre derechos y políticas públicas*, De justicia, Bogotá 2007, 46-56, https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_163.pdf.

la tercera acepción entiende la educación como medio para el disfrute de otros derechos (por ejemplo, la realización de una ciudadanía más plena, el libre desarrollo de la personalidad o el mejoramiento de las capacidades productivas que permitiría además mejorar los niveles de ingreso, entre otros).

Todo lo anterior exige, por tanto, políticas públicas que apunten a una educación de calidad que fomente la paz como una característica fundamental, dadas las enormes consecuencias del conflicto armado en Colombia. Asimismo, se exige aumentar el gasto público en educación, de modo que todos puedan acceder a ella desde los primeros años de infancia. Este es ciertamente un asunto que puede haber presión social -y debe haberla-, puesto que el gasto en seguridad sigue siendo más alto en términos de porcentaje del producto interno bruto que el destinado a educación. Asimismo, como se mostró previamente, el gasto en educación es muy bajo en comparación con los países de la OCDE.

Un asunto de fondo que requiere reflexión y diálogo social refiere a la concepción de ser humano que se concibe, es decir, la antropología que subyace a todo sistema económico. Ello tiene implicancias trascendentales para el tipo de educación que se imparte. Si se parte desde la lógica económica, el *homo economicus* descrito por el neoliberalismo concibe al ser humano como quien busca solamente la maximización de la utilidad personal. El modelo de esta concepción queda expuesto en la obra de Adam Smith, quien describe al hombre como un ser impulsado por el afán de lucro. Según él, sería el egoísmo, como pasión inherente al ser humano, lo que conduce a fundar el bien social en función de los intereses particulares, lo que constituye una teoría moral del egoísmo⁶⁷. Por medio de este impulso, piensa Smith, la sociedad puede alcanzar bienestar, sobre la base de la libertad⁶⁸.

Lo anterior implica, como plantea Hinkelammert⁶⁹, que el ser humano se concibe únicamente como un productor, como fuerza de trabajo, no como un sujeto con derechos y deberes. Su “utilidad” es solamente productiva, con lo cual predomina la razón instrumental y los valores se transforman en un producto económico en función de la maximización de la utilidad. A aquello que debiera apuntar, en cambio, es a un trabajo reproductivo, es decir, aquel que le permita acceder a ciertas condiciones mínimas de vida, lo cual conduce, a su vez, a procesos de discernimiento y reflexión crítica. Aquí hay dos modos de entender la economía que se contraponen. La primera apunta al individuo egoísta y centrado en su propio bienestar; la segunda apunta a un ser humano relacional, cuya preocupación trasciende sus intereses particulares hacia los de la comunidad, aquellos que le rodean y que comparten la vida social, merecedores también de condiciones de vida digna, de integración en la sociedad e igualdad de oportunidades.

Ambas lógicas conducen a políticas económicas contrapuestas. Por ejemplo, la primera aboga por el crecimiento económico, que se transforma en el ‘caballo de batalla’ de todos los ministros de hacienda o economía, porque arguyen que es el único modo de salir de la pobreza y alcanzar el desarrollo. Una economía basada en las condiciones de vida, en cambio, considera el crecimiento económico, pero no es el único factor. Lo principal, en cambio, es alcanzar condiciones sustentables de vida para todos los ciudadanos, aun cuando se ponga en entredicho el crecimiento económico, asunto que para el neoliberalismo se transforma casi en una tiranía, en cuanto se menosprecian otros factores o políticas con la única finalidad de aumentar el producto interno de un país. Ciertamente estas visiones contrapuestas generan problemas de convivencia importantes, que incluso a veces son irreconciliables.

En términos educativos esto es aún más decidor. Si la educación se orienta al trabajo productivo, o bien, a la formación de un ser humano integral. La primera privilegiará contenidos que formen a un operario más de la estructura laboral. La segunda, en

⁶⁷ Cf. SMITH, *Investigación sobre la naturaleza...*, 17.

⁶⁸ SMITH, *Investigación sobre la naturaleza...*, 97

⁶⁹ HINKELAMMERT, *Economía, vida humana y bien común*.

cambio, dotará al individuo-persona, de las competencias que le ayuden a desempeñarse en un mundo relacional, abierto al diálogo, solidario, generoso, con la finalidad de construir una sociedad más justa y humana.

Lo anterior, en términos de praxis, exige un cuidadoso programa de políticas públicas que apunten a la reducción de la desigualdad económica. Ciertamente, este índice puede disminuir con políticas adecuadas en el ámbito educativo, así lo muestra al menos la evidencia para Chile que desde la década de los noventa inició un ambicioso plan educativo⁷⁰. Sin embargo, son necesarias también reformas tributarias que redistribuyan el ingreso, asunto especialmente importante para Colombia, que tiene índices de desigualdad aberrantes.

Asimismo, implica una praxis que involucra a las instituciones, porque el bien común tiene dimensiones institucionales. Las condiciones sociales que permiten a las personas de la sociedad el desarrollo, “son las instituciones y estructuras que capacitan a los miembros de la sociedad para alcanzar el bienestar. Cuando tales instituciones hacen esto, promueven el bien común y ellas mismas son un elemento clave del bien común.”⁷¹ En virtud de lo anterior, el documento citado afirma que si lo que se busca es el bienestar de todos los ciudadanos, entonces el mercado no puede quedar a la deriva, sino que debe ser regulado y guiado por instituciones gubernamentales y sociales.⁷² Las instituciones tienen, por tanto, un rol importantísimo en la promoción del bien común, que implica la participación de todos los miembros de la sociedad.

4. A modo de conclusión: criterios de discernimiento social

La comprensión del hecho social en cuestión, así como la valoración del indicativo de bien común dan pie para abordar y proponer algunos criterios de discernimiento social en torno al problema educativo en el sur del Tolima. El análisis previo puso de relieve el complejo escenario en que se encuentra el mundo educativo producto de la prolongada guerra entre el Estado colombiano y las FARC, así como la relevancia de una lectura teológica del asunto en cuestión.

La constitución política de Colombia establece que la educación es un derecho fundamental, así como la paz es también un derecho y un deber obligatorio⁷³. Estos derechos, están dirigidos tanto al individuo, como al conjunto de la sociedad. En consecuencia, un Estado debe velar para que estos se cumplan como una obligación para cualquier ciudadano de la nación, así como poner las medidas pertinentes en el caso que estos derechos constitucionales no sean cumplidos de acuerdo a lo estipulado en la carta magna del país. Ello no implica, por cierto, que otros organismos o instituciones no puedan aportar a la educación. Es más, esta es la tarea de CINEP-PPP y Educapaz, lo cual resulta beneficioso para el departamento del Tolima y toda la sociedad que se beneficia con este proyecto.

Sin embargo, la realidad indica que el hecho que estos derechos estén amparados en la Constitución Política del país no es una garantía para que se cumplan. Es más, muchos de los cuales están estipulados carecen de cumplimiento pleno. Son, más bien, un ideal al que se espera llegar, pero ante los cuales -algunos de ellos, como la educación- se está muy lejos. Análogamente, la ética también se plantea en estos términos, en la medida

⁷⁰ Cf. C. SAPELLI, *Chile: ¿Más equitativo?*, Ediciones UC, Santiago de Chile 2011. A pesar del estancamiento en el índice de Gini, el autor plantea que las políticas públicas han permitido disminuir la desigualdad en ciertas cohortes de la población. Sin embargo, por diversas razones, entre ellos, el conflicto político causado por el golpe de Estado de 1973 y la dictadura militar posterior, influyeron en que la juventud del momento no haya podido acceder a la educación y ello se viera reflejado en peores condiciones económicas para ese segmento.

⁷¹ PROMOTIO IUSTITIAE, *Por una economía global justa*, Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Compañía de Jesús, Roma 2016, 25.

⁷² PROMOTIO IUSTITIAE, *Por una economía global justa...*, 25.

⁷³ CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA, Artículos 44 y 22, respectivamente.

que plantea una utopía a la cual se aspira, pero que en la práctica no siempre -o generalmente- se da. De ahí que el indicativo se transforma en un imperativo, como se ha dicho previamente.

De hecho, si se plantea en términos de la ciencia económica, como lógica planteada desde el neoliberalismo, habrá que diferenciar entre afirmaciones de tipo *positivo* y de tipo *normativo*. Las primeras intentan describir el mundo tal como es y las *normativas*, refieren al cómo debería ser. Esto implica que la ética, la teología o la filosofía, que aportan desde el modo en que debería ser la sociedad, quedan excluidas de la ciencia empírica y lo que considera como el ámbito racional, en orden a maximizar el propio interés. Una lógica adecuada, en cambio, es la que integra ambas posturas y las hace dialogar, porque, como se ha dicho, la economía conlleva una antropología, de la cual no puede prescindir.

Adicionalmente, el Estado debe velar para que existan los recursos económicos necesarios como condición de posibilidad para brindar una educación a la cual todos los habitantes tengan acceso desde la primera infancia. Ello deriva, por supuesto, en recursos adecuados y justos para los docentes, así como para la capacitación de éstos, infraestructura apta para el aprendizaje de las y los estudiantes y materiales necesarios para este aprendizaje.

Lo anterior implica que en la economía sí hay espacio para la ética. Vale decir, que la racionalidad económica no sólo puede, sino que debe integrar un discernimiento ético en torno a las decisiones que ejecutan los distintos agentes económicos de la sociedad. De ahí que la visión respecto del sujeto egoísta debe ampliarse para incluir otros asuntos como la gratuidad de las relaciones interpersonales de cualquier tipo, como lo plantea Benedicto XVI, donde esta lógica narcisista se pierde. Luego, no puede concebirse al ser humano como quien toma únicamente decisiones movido por su propio interés o beneficio personal, puesto que también interviene en las opciones que hace lo que dicta su conciencia moral. Esto implica, por cierto, un trabajo que va mucho más allá de la realidad colombiana, que tiene que ver con la propuesta de ciertos consensos éticos en torno a la económico que funcionen como orientación en torno a un sistema que no excluya a individuos, sino que incluya a todos los países y miembros de la sociedad.

Por otro lado, el proceso de paz que Colombia ha iniciado con los acuerdos de paz con las FARC, posibilita un marco social y político que apunte, con aún más fuerza, a un trabajo decidido y enfocado en una educación para la paz en todo el país. Asimismo, se presenta como una posibilidad notable para urgir el proceso con los otros grupos armados presentes en el país. Lo anterior no sólo es una necesidad o posibilidad, sino que en este país se ha transformado en una opción ética irrenunciable. Ella exige la participación de todos los ciudadanos y la solidaridad de las urbes que no vivieron el conflicto, hacia las zonas rurales que se vieron afectadas por esta larga y cruenta guerra.

De este modo, las escuelas son o podrían ser el espacio propicio para generar una cultura de paz por medio de la educación. En territorios donde la guerra ha sido la tónica durante largas décadas, esto no está asegurado. Más bien, se construye decidida y pacientemente. Asimismo, esta construcción se hace desde los territorios, en relación a las necesidades que se observan allí, así como con las personas que viven y trabajan en esos lugares, por cuanto la vivencia de la guerra desde las ciudades, especialmente las grandes metrópolis, es ignorante respecto de las causas y consecuencias de ésta. Por ello, es imprescindible que participen todos los actores sociales que han vivido la guerra en directo, lo cual no quita que también puedan participar expertos en educación u otras disciplinas que no sean de la zona. Es más, estas contribuciones pueden ser muy valiosas y el diálogo muy fecundo.

Esto exige, a su vez, que se piensen políticas públicas a largo plazo, lo cual, como plantea el Papa Francisco, implica “una gran nobleza [es] ser capaz de desatar procesos cuyos frutos serán recogidos por otros, con la esperanza puesta en las fuerzas secretas del bien que se siembra. La buena política une al amor la esperanza, la confianza en las

reservas de bien que hay en el corazón del pueblo, a pesar de todo”.⁷⁴ Como el análisis sugiere, el sector educativo requiere de reformas dialogadas por los distintos actores sociales cuyas consecuencias no se verán en el corto plazo, lo cual requiere de una mirada al futuro que exige no responder únicamente a las encuestas o a los resultados eleccionarios de la clase política.

A lo anterior se suma que la educación tiene un carácter eminentemente transformador. De ahí que la importancia de una educación de calidad, que fomente la integridad y dignidad de todo ser humano, la paz, el progreso y otros valores relevantes para la construcción de una cultura y sociedad más humana, confluente en consecuencias abundantes para todo el país. Al respecto, dice Mifsud que “una educación en valores es clave para el futuro de cualquier sociedad, ya que, sin metas, una sociedad se torna narcisista (autosatisfecha), injusta (se desconoce la necesidad de muchos miembros de la sociedad) y letal (cava su propia tumba).”⁷⁵

Por ende, es posible afirmar rotundamente que en Colombia una educación de calidad, al alcance de todos y todas sería un factor que contribuiría a generar una cultura de paz y fraternidad, con la cual se puede movilizar una sociedad pacífica en el largo plazo, en la medida en que se fomenten políticas públicas que apunten a este ámbito, así como un consenso decidido de la sociedad en la importancia de la educación para el futuro del país. Todo ello se sustenta, desde la teología, como un elemento en la construcción del Reino de Dios.

Bibliografía

- APONTE, A., *Grupos armados y construcción de orden social en la esquina sur del Tolima, 1948-2016*, Fundación Centro de Investigación y Educación Popular – Programa por la Paz, Bogotá 2019.
- BECKER, J.P., *Formas de medición de la pobreza: Aplicación en Colombia*, Material de Trabajo para el Diplomado Gestión Participativa de la Política Pública Educativa Educapaz. CINEP-PPP, Bogotá 2017.
- BECKER, J.P., *Introducción a la gestión financiera de la educación*, Material de Trabajo para el Diplomado Gestión Participativa de la Política Pública Educativa Educapaz. CINEP-PPP, Bogotá 2017.
- BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, s/e, Roma 2009, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, citado el 26 de enero 2021.
- CALLEJA, J.I., *Moral social cristiana: presupuestos y claves para un modelo crítico*, Handbook, s/l 2012.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática ‘Dei Verbum’*, San Pablo, Bogotá 2006.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral ‘Gaudium et Spes’*, San Pablo, Bogotá 2006.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Oeconomicae et Pecuniariae Quaestiones, Consideraciones para un discernimiento ético sobre algunos aspectos del actual*

⁷⁴ FRANCISCO, Carta Encíclica ‘Fratelli Tutti’, s/e, Asís 2020, 196, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, citado el 10 de enero 2021.

⁷⁵ T. MIFSUD, *Decisiones responsables. Una ética del discernimiento*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2011, 204.

- sistema económico y financiero*, 2018, www.vatican.va, citado el 6 de enero 2018.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Las cinco conferencias generales del episcopado latinoamericano*, San Pablo, Bogotá 2014.
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA. 1991, *Boletín Técnico Cuentas Trimestrales Colombia - Producto Interno Bruto*, DANE, Bogotá, 2017, <https://www.cjic.org/es/NuestrasConstituciones/COLOMBIA-Constitucion.pdf>.
- DANE, *Boletín Técnico: Pobreza monetaria y multidimensional en Colombia 2016*, DANE, Bogotá 2017.
- EDUCAPAZ, *Plan Educativo Municipal – Ataco. Documento de Trabajo*, Programa Nacional de Educación para la Paz, Bogotá, 2019.
- EDUCAPAZ, *Plan Educativo Municipal - Chaparral. Documento de Trabajo*, Programa Nacional de Educación para la Paz, Bogotá, 2019.
- EDUCAPAZ, *Plan Educativo Municipal - Planadas. Documento de Trabajo*, Programa Nacional de Educación para la Paz, Bogotá, 2019.
- EDUCAPAZ, *Plan Educativo Municipal - Rioblanco. Documento de Trabajo*, Programa Nacional de Educación para la Paz, Bogotá, 2019.
- FRANCISCO, Carta Encíclica ‘Fratelli Tutti’, s/e, Asís 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, citado el 10 de enero 2021.
- FRANCISCO, Carta Encíclica ‘Laudato Si’, s/e, Roma 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, citado el 29 de enero 2021.
- FRANCISCO, *Exhortación Apostólica ‘Evangelii Gaudium’*, San Pablo, Santa Cruz de la Sierra 2013.
- GAMBOA, L.F. – KRÜGER, N., *¿Existen diferencias en América Latina en el aporte de la educación preescolar al logro educativo del futuro?: PISA 2009-2012*, CEPAL, Abril 2016.
- HINKELAMMERT, F. – MORA, H., *Economía, vida humana y bien común. 25 reflexiones sobre economía crítica*, s/e, San José de Costa Rica 2013.
- HINKELAMMERT, F., *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José de Costa Rica 1995.
- HODGE, C., “Ampliar la racionalidad económica. Teoría económica y ética a la luz de Caritas in veritate”, *Teología y Vida* 4 (2012) 475-502.
- LIBANIO, J.B., *En busca de lucidez. Vivir con sensatez en tiempos de cambio*, San Pablo, Bogotá 2010.
- MARX, K. – ENGELS, F., *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo 1974.
- MIFSUD, T., “Del indicativo de la fe al imperativo de la ética”, *Teología y Vida* LIII (2012) 65-86.
- MIFSUD, T., *Decisiones responsables. Una ética del discernimiento*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2011.
- NACIONES UNIDAS, *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*, s/e, s/l 2018, <http://www.undp.org/content/undp/es/home/sustainable-development-goals/goal-4-quality-education.html>, citado el 21 de mayo 2020.
- OCDE, *Education at a Glance 2020: OCDE Indicators*. OCDE Publishing, París 2020.
- OCDE, *La educación en Colombia. Revisión de políticas nacionales de educación*, OCDE, París 2016.
- OCDE, *PISA 2012 Results: What makes schools successful? Resources, policies and practices (Volume IV)*. OCDE Publishing, París 2013.
- PÉREZ MURCIA, L. – UPRIMNY, R. – RODRÍGUEZ, C., *Los derechos sociales en serio: Hacia un diálogo entre derechos y políticas públicas*, De justicia, Bogotá 2007, https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_163.pdf

PROMOTIO IUSTITIAE, *Por una economía global justa. Construir sociedades sostenibles e inclusivas. Informe Especial*, Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Compañía de Jesús, Roma 2016.

SAPPELLI, C., *Chile: ¿Más equitativo?*, Ediciones UC, Santiago de Chile 2011.

SMITH, A., *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 1984.

**ENTRE CRISTO, ORFEO Y NIETZSCHE:
UNA LECTURA DE *EL PERFUME*, DE SÜSKIND**

**BETWEEN CHRIST, ORPHEUS AND NIETZSCHE:
A READING OF SÜSKIND'S PERFUME**

Mariano Carou¹

Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina
<https://orcid.org/0000-0001-5710-591X>

Recibido: 16.09.2022

Aceptado: 04.11.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420206>

Resumen:

La novela *El Perfume*, de Süskind, que narra los crímenes llevados a cabo por un perfumista, a primera vista parece ser simplemente una novela policial ambientada en el siglo XVIII. Una lectura más atenta nos permite comprobar que es un texto atravesado por profundas preocupaciones religiosas. Grenouille, el personaje principal, confronta permanentemente con el Dios cristiano a fin de afirmarse a sí mismo. A lo largo de la novela, además del cristianismo, se evidencia un diálogo con el orfismo y el pensamiento de Nietzsche en torno de lo sagrado, en un marcado sincretismo. De esta manera, este texto, al igual que otros similares, propone nuevos caminos de reflexión para la Teología y los estudios de la religión. El abordaje llevado a cabo es interdisciplinario, ya que contempla la Teopoética, la Filosofía de la Religión y la crítica literaria.

Palabras clave: El perfume, Cristianismo, Nietzsche, Orfeo, Sincretismo religioso.

Abstract:

Süskind's novel *The Perfume*, which narrates the crimes carried out by a perfumer, appears at first glance to be simply a detective novel set in the 18th century. A more attentive reading allows us to verify that it is a text crossed by deep religious concerns. Grenouille, the main character, constantly confronts the Christian God in order to affirm himself. Throughout the novel, in addition to Christianity, there is evidence of a dialogue with Orphism and Nietzsche's thought about the sacred, in a marked syncretism. In this way, this text, like others like it, proposes new paths of reflection for theology and the studies of religion. The approach carried out is interdisciplinary, since it contemplates Theopoetics, the Philosophy of Religion and literary criticism.

Key words: The Perfume, Christianity, Nietzsche, Orpheus, Religious syncretism.

¹ Doctor en Letras, profesor titular de Literatura Alemana Contemporánea y adjunto de Teología y miembro del Grupo de Investigación en Filosofía de la Religión en la USAL. Correo electrónico: mariano.carou@usal.edu.ar

Introducción

El perfume, de Süskind, es el mayor *best seller* en lengua alemana de las últimas décadas. Es una novela que resulta atractiva para un público muy variado, ya que es pasible de múltiples interpretaciones. Por lo general, se suelen estudiar sus rasgos posmodernos y su posible adscripción al realismo mágico. Pocas veces, sin embargo, el análisis recae en que, entre otras cosas, es una novela religiosa. De hecho, la mayor parte del público posiblemente no eligiera este apelativo. Somos conscientes de que, si no aclaramos esta afirmación, la misma puede resultar, cuando menos, osada. Sin embargo, las marcas textuales que lo demuestran son tantas y de tal magnitud que en este trabajo elegimos, de entre todas las interpretaciones posibles, rastrear los hilos que tejen una trama discursiva de carácter religioso, o, para ser más exactos, sincrético-religioso. Lo hacemos, además, movidos por la misma convicción que expresara J.P. Jossua:

“Mis estudios, por lo general, han tratado sobre escritores no religiosos, en el sentido preciso del término, porque me ha parecido que es en torno a ellos, paradójicamente, que podemos alcanzar la mayor chance de un lenguaje nuevo para la fe, partiendo de un supuesto común: ‘el de apuntar a la ‘trascendencia’, o más bien a una pasión de ‘trascender’, que puede tomar formas muy diversas”².

La Teología, según este autor, hace bien en nutrirse de estos discursos y tomarlos como *locus theologicus*, a fin de evitar el solipsismo y el estancamiento del que ya nos advertiera Rahner a mediados del siglo XX. Es por eso por lo que el propósito de estas páginas será demostrar, desde un abordaje que conjuga la teopoética, la filosofía de la religión y la crítica literaria, que lo que impulsa toda la narración es un modo de construcción discursiva que se sirve de distintas tradiciones religiosas, presentes y pasadas, aunándolas en un crisol que presenta características muy peculiares. En efecto, la forma en que esto se plasma narrativamente es a través de un enfrentamiento entre el protagonista, Grenouille, y un antagonista un poco desigual —o, en rigor, absolutamente Otro—: Dios. Con Él, emplazado como némesis, este personaje va a ir confrontando punto por punto cada rasgo de su identidad, con una correspondencia que nos hace recordar a un negativo fotográfico. Lo llamativo es que, cuando creemos que allí está la clave, descubrimos que, además, la novela dialoga con otros dos universos discursivos, que constituyen a su vez sendas posturas de orden filosófico y religioso: el orfismo y el pensamiento nietzscheano, síntesis que nos brinda claves para comprender en parte el panorama religioso contemporáneo. Por lo tanto, primero haremos un breve resumen del argumento, y luego procederemos a demostrar de qué manera está construido esta suerte de duelo que Grenouille pretende entablar con el Dios cristiano.

1. Una historia muy peculiar

La novela *El perfume (Das Parfum. Die geschichte eines Mörders)*, fue publicada por el escritor alemán Patrick Süskind en 1985. Inmediatamente pasó a encabezar las listas de los libros más vendidos en numerosos rankings, al punto que en 2006 fue llevada al cine con gran éxito. Narra la historia de un muchacho huérfano, Jean-Baptiste Grenouille, dotado de un sentido del olfato casi sobrehumano, capaz de distinguir absolutamente todos los aromas del mundo, a pesar de que él mismo no tiene un perfume en particular. Esto último, en la opinión de la nodriza, es evidencia de que está poseído

² J.P. JOSSUA, *La littérature et l'inquiétude de l'absolu*, Beauchesne, Paris 2000, 47 “*Mes études ont porté le plus souvent sur des écrivains non religieux, au sens précis du terme, parce qu'il m'a semblé que c'est auprès d'eux, paradoxalement, que l'on peut saisir la chance la plus grande d'un langage neuf pour la foi*” (todas las traducciones son mías).

por el demonio³. A medida que crece, el pequeño Jean-Baptiste descubre estas características excepcionales que posee, lo cual lo lleva a incursionar en el arte de la perfumería. Durante los primeros capítulos pareciera que estamos ante una novela picaresca, si bien un tanto sombría, ya que su protagonista debe ganarse la vida en ambientes sórdidos y peleando no solo por su subsistencia, sino por su propia vida. Luego conocemos cuál es el propósito que anima todo su obrar: que todos lo adoren, para así convertirse en “el Dios omnipotente del perfume”⁴. Como vemos, el propósito que vertebra todas las acciones del protagonista no es una simple búsqueda de afecto, sino un afán religioso: el de convertirse él mismo en Dios⁵. Dada la norma ortográfica que en alemán obliga a poner todos los sustantivos, propios y comunes, en mayúscula, resulta imposible saber si este término (*Gott des Duftes*, es decir, “dios de los olores” o “dios de los aromas”⁶) fue pensado como el apelativo del Dios cristiano o de cualquier dios de alguna religión politeísta, o incluso en términos metafóricos, más que en la intención de dar cuenta de algo sobrenatural. Mantenemos la mayúscula porque es la que figura en la traducción española, pero hacemos la salvedad, porque las consecuencias a nivel semántico son significativas. De todas maneras, ocupar el lugar de Dios habitualmente es llamado blasfemia, sacrilegio o herejía; pero eso no quita que, en sí misma, sea una postura religiosa. Lo mismo ocurriría si nos inclináramos por las opciones de menor relevancia, es decir, la de “dios” como referencia a una deidad menor, o como metáfora.

Obsesionado con esta idea y con la posibilidad de extraer el perfume de las personas, Grenouille asesina a un considerable número de muchachas para captar su esencia aromática, por medio de un complicado procedimiento químico. Finalmente, cuando acaba con la vida de la bella Laure, es apresado, juzgado y condenado a muerte. Sin embargo, en el patíbulo, unas gotas de perfume —de uno hecho por él, conformado por esencias de sus víctimas— bastan para conmover todos los corazones, recibir la adoración de quienes querían decapitarlo y provocar una orgía de dimensiones descomunales. La novela culmina con la muerte del protagonista, ultimado por un grupo de mendigos de París que, hechizados por la fragancia que emana de él, no pueden resistir la tentación de apropiarse de su cuerpo, motivo por el cual lo despedazan y lo devoran en una suerte de banquete ritual.

2. Una construcción discursiva hecha de contrastes

De todo lo dicho, sacamos una primera conclusión provisoria y funcional: no es tanto en las peripecias de la obra —es decir, en los acontecimientos que jalonan su argumento— donde reside su carácter religioso, sino en su tramado discursivo. A lo largo de la novela, Grenouille va pasando gradualmente de la indiferencia por Dios a un absoluto desprecio y a una autoafirmación que muestra todos los tonos de la blasfemia. En otro trabajo, nos hemos referido a este tipo de experiencia literaria de Dios como “alergia”, y que a nuestro entender representa el grado cero de la experiencia religiosa: un rechazo voluntario, explícito y formal hacia esa Presencia frente a la cual solo cabe el reproche, expresado con un lenguaje hiriente, cínico y furioso⁷. Esto es lo que progresivamente va apareciendo en la novela. Veamos en qué consiste este proceso y cómo se articula.

³ P. SÜSKIND, *El perfume*, Seix Barral, Buenos Aires 2000, 15.

⁴ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 156.

⁵ Hay algo más: no solo busca ocupar el lugar de Dios, sino que lo hace a partir de uno de los tradicionalmente llamados “sentidos inferiores”, cuya importancia en el mundo religioso es nula. De los dos sentidos superiores, el oído sirve para escuchar la Palabra y obedecer; la vista, para contemplar. Incluso, de los otros dos inferiores, el gusto es incluido en la Eucaristía, y el tacto es importante en los sacramentos y en los signos bíblicos —curaciones, gestos de cercanía—. No es el caso del olfato, desterrado de toda acción ética y litúrgica relevante.

⁶ P. SÜSKIND, *Das Parfum. Die Geschichte eines Mörders*, Diogenes Verlag, Zürich 1985, 198

⁷ M. CAROU, “Literatura y experiencia de Dios: ampliando la mirada”, *Criterio* 2477 (2021), https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2021/07/05/literatura-y-experiencia-de-dios-

Grenouille nace en la calle, y se aferra a la vida a pesar de estar condenado a la muerte por su origen bastardo y paupérrimo. Se alimenta con una voracidad descomunal⁸, y si logra sobrevivir es porque lo toma a su cuidado alguien tan insensible como él: *madame Gaillard*⁹. Su rareza va generando rechazo en los demás, lo cual parece no importarle. Su inteligencia depende en forma desproporcionada del olfato, al punto que aquellos conceptos no asociados a un aroma carecen de sentido para él; uno de ellos es Dios¹⁰. Una noche, ya adolescente, mientras vaga por las calles de París vive su primera experiencia numinosa, cuando es embriagado por el perfume de una muchacha. El aroma lo guía, y al llegar hasta la joven descubre que el perfume era

“tan rico, tan equilibrado, tan fascinante, que todo cuanto Grenouille había olido hasta entonces en perfumes, todos los edificios odoríferos que había creado en su imaginación, se le antojaron de repente una mera insensatez [...] Se trataba del principio supremo, del modelo según el cual debía clasificar todos los demás. Era la belleza pura”¹¹.

“Belleza pura” no son palabras que se escriban al azar. Es uno de los trascendentales, uno de los atributos de Dios, y no en vano Balthasar comienza su *Gloria* con esta expresión: “Nuestra palabra inicial se llama belleza”¹². Prosiguiendo con el análisis del texto, esta muchacha será la primera víctima de Grenouille. La estrangulará “para no perderse absolutamente nada de su fragancia”¹³. Al concluir la noche, descubre su meta y su destino, amparado por la certeza de haber nacido en verdad a una vida nueva, que consagrará a convertirse en perfumista¹⁴.

Desde el momento en que Grenouille fue dado en adopción había estado puesta en duda la idoneidad de la Iglesia. En efecto, el sacerdote que debía pagar su manutención mostraba un total desprecio hacia el bebé. Pero la crítica comienza a subir de tono cuando se pone de manifiesto la connivencia entre el poder eclesial y el poder absolutista del *ancien régime*¹⁵. Pocas páginas después se nos revela algo llamativo: “[Grenouille] Sintió en seguida la formalidad que reinaba en aquellas estancias, casi podría decirse la sagrada formalidad, si la palabra ‘sagrada’ hubiera tenido algún sentido para Grenouille”¹⁶. ¿A qué se debe este comentario? Parece estar de más, ser casi un añadido. Quizás la intención del narrador sea provocar: aunque no es necesario, aclara que el protagonista no sabe lo que significa la palabra “sagrado”. Por su parte, Baldini, el perfumista que tomará como aprendiz a Jean-Baptiste, cuando ve la forma en que este logra recrear un perfume famoso sin ningún conocimiento científico, recurrirá varias veces a la palabra “milagro”¹⁷. Más aún: al igual que Zacarías, el padre de Juan el Bautista, que pierde el habla al concretarse el milagro de la concepción de su futuro hijo, Baldini también enmudece ante el prodigio que, a su entender, acaba de realizar su futuro protegido¹⁸.

¿En qué consistirá esa serie de prodigios aromáticos que saldrán del genio creador de Grenouille? Básicamente, en proveer a la sociedad de algo tan novedoso y original que se vuelve “capaz de crear todo un mundo, un mundo rico y mágico que hacía olvidar de golpe todas las cosas repugnantes del propio entorno y comunicaba un sentimiento de

ampliando-la-mirada/

⁸ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 12.

⁹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 24.

¹⁰ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 30.

¹¹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 46.

¹² H. VON BALTHASAR, *Gloria. Tomo I*, Encuentro, Madrid 1992, 22.

¹³ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 47.

¹⁴ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 48.

¹⁵ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 61-62.

¹⁶ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 71-72.

¹⁷ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 79-82.

¹⁸ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 86.

riqueza, de bienestar, de libertad”¹⁹. Por eso, ante esta novedad, Baldini siente miedo. Prosiguiendo con la forma en que se deja afectar por el prodigio, y poniéndolo en los términos que utiliza Otto²⁰, siente el aspecto *tremendum* de la cercanía del numen, que se completa con sentimiento de lo *fascinans* ante la inexorable atracción que ejercen los perfumes creados por el joven. Tan es así que el anciano decide ese día no ir a Notre Dame, como era habitual²¹: la vivencia numinosa que acaba de experimentar ha reemplazado, al menos por un día, los rituales de la religión establecida. Luego de insistir, como dijimos, en el apelativo de “milagro” ante el accionar de Jean-Baptiste, se vuelve necesario recurrir al oxímoron: “Grenouille estaba fascinado [...] como si ardiera en una llama fría”²², dice el narrador al referirse a lo que sentía el perfumista cuando arrancaba “el alma fragante de las cosas”.

Luego de una enfermedad que lo ubica al borde de la muerte, Grenouille no se cura: “resucita”²³. Ya fuera del amparo de Baldini, se dirige al sur, a Grasse, para aprender aspectos técnicos del oficio, pero, en lugar de eso, dado que su brújula es su nariz, sus pasos lo conducen campo travieso hasta el “polo magnético de la máxima soledad posible”²⁴. Si hasta ese momento su relación con las demás personas era problemática, en forma paulatina se va consolidando un desprecio aristocratizante por el vulgo, sus mundos cotidianos, sus aromas. Finalmente descubre una cueva, en la cima de un monte, en la que no podía distinguir ningún aroma. Estaba ante un “silencio olfativo”²⁵. Aquí se da la segunda experiencia numinosa:

“Un júbilo inaudito se apoderó de él. Con el mismo éxtasis con que un náufrago saluda tras semanas de andar extraviado la primera isla habitada por seres humanos, celebró Grenouille su llegada a la montaña de la soledad. Profirió gritos de alegría. Tiró mochila, manta y bastón y saltó, lanzó los brazos al aire, bailó en círculo, proclamó su nombre a los cuatro vientos, cerró los puños y los agitó, triunfante, contra todo el paisaje que se extendía a sus pies y contra el sol poniente, con un gesto de triunfo, como si él personalmente lo hubiera expulsado del cielo. Se comportó como un loco hasta altas horas de la noche”²⁶.

En varios aspectos, esta descripción encuentre un eco en lo narrado por Bataille en *L'expérience intérieure*, cuando describe la vivencia numinosa que le aconteció caminando por París como una experiencia *du néant*²⁷. Con un agregado: no es solo una experiencia que lo colma de alegría y lo envuelve en un entusiasmo (*ενθουσιασμός*) frenético, sino que mantiene ciertas connotaciones cósmicas: dominio de los elementos naturales (paisaje, viento, sol), baile en círculo; incluso aclara que extiende “con cuidado la manta, como si vistiera un altar”²⁸. Es tal el bienestar que siente, tanta la seguridad, que “aunque el mundo exterior ardiera, desde aquí no se pecaría de ello. Empezó a llorar en silencio. No sabía a quién agradecer tanta felicidad”²⁹. El carácter numinoso del acontecimiento está en su apogeo.

Podría pensarse que esta búsqueda de la soledad está relacionada con la del ermitaño. El propio narrador se anticipa al planteo, y para que no queden dudas, aclara que la motivación de este retiro es diferente a la de un penitente convencional:

¹⁹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 88.

²⁰ R. OTTO, *Lo sagrado*, Alianza, Madrid 2004, 25.49.

²¹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 89.

²² P. SÜSKIND, *El perfume...*, 98.

²³ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 208.

²⁴ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 120.

²⁵ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 122.

²⁶ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 123.

²⁷ G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris 1954, 49.

²⁸ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 124.

²⁹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 124.

“Nada de todo esto concernía a Grenouille, que no pensaba para nada en Dios, no hacía penitencia ni esperaba ninguna inspiración divina. Se había aislado del mundo para su propia y única satisfacción, sólo a fin de estar cerca de sí mismo. Gozaba de su propia existencia, libre de toda influencia ajena, y lo encontraba maravilloso. Yacía en su tumba de rocas como si fuera su propio cadáver, respirando apenas, con los latidos del corazón reducidos al mínimo y viviendo, a pesar de ello, de manera tan intensa y desenfrenada como jamás había vivido en el mundo un libertino”³⁰.

Hay, sin embargo, algo que llama la atención: ¿era necesario aclarar las motivaciones irreligiosas del protagonista? ¿No era suficiente con comentar lo que hacía, y en todo caso el porqué, más que el “por qué no”? El nivel de detalle en la descripción nos habilita a pensar en que hay una intención deliberada por marcar una diferencia que, de suyo, no sería relevante a menos que se la haga explícita: una vez más, una suerte de diferenciación alérgica de todo referente religioso, y de Dios en particular. En los días subsiguientes irá llevando a cabo una catarsis ascética, con accesos de odio, de violencia, de orgasmo³¹, hasta que se da cuenta de que ese es su reino, el del “Gran Grenouille”, donde solo manda su voluntad³². Tan poderosa es esta voluntad, que se erigirá como creadora, en una destacada paráfrasis del primer capítulo del Génesis:

“Y cuando vio que todo estaba bien y que toda la tierra había absorbido la divina semilla de Grenouille, el Gran Grenouille dejó caer una lluvia de alcohol, fina y persistente, y en seguida todo empezó a germinar y brotar, de modo que la vista de los sembrados alegraba el corazón [...] Entonces ordenó el Gran Grenouille que cesara la lluvia. Y así sucedió [...] Y el Gran Grenouille vio que todo estaba bien, muy bien. Y el viento de su hálito sopló por toda la tierra. Y las flores, al ser acariciadas, despidieron chorros de fragancia y mezclaron sus innumerables aromas hasta formar uno solo y universal, siempre cambiante, pero en el cambio siempre unido en un homenaje a él, el grande, el único, el magnífico Grenouille quien, desde su trono en una nube de fragancia dorada, aspiró de nuevo, olfateando su aliento, y el olor de la ofrenda le resultó agradable. Y descendió del trono para bendecir varias veces su creación, la cual se lo agradeció con vítores y gritos jubilosos y repetidos chorros de magnífico perfume”³³.

Las similitudes con el relato bíblico son tantas que resulta ocioso enumerarlas. Solo nos detendremos en un punto: el protagonismo excluyente de Grenouille contrasta con el de Dios, quien se asemeja más bien a un director de orquesta, que va concertando los instrumentos para producir una melodía que tendrá, como corolario, la creación del hombre. Aquí, el perfumista solo se tiene en cuenta a sí mismo y su beneplácito, y recibe una alabanza propia de los salmos (Sal 47, 66, 95) y del libro de Daniel (Dn 3, 57-90), ausente en el relato del Génesis.

A pesar de desear mantenerse en ese estado semisalvaje³⁴, alimentándose de alimañas y sin preocupación alguna por la higiene —que en buena medida nos recuerda, en sus características externas, a su homónimo Juan el Bautista (Mt 3, 4)³⁵—, Grenouille deja la

³⁰ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 125.

³¹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 126.

³² P. SÜSKIND, *El perfume...*, 127.

³³ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 128.

³⁴ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 133-134.

³⁵ También nos recuerda en cierta forma al Grigorss de *El elegido*, de Thomas Mann (Buenos Aires, Sudamericana, 1953), que luego se convertiría en el papa Gregorio, en particular entre las pp. 137-139. Ambos se encuentran rebajados a un estado casi completamente animal, por voluntad propia, aunque con plena conciencia de su interioridad. La diferencia es que el primero está cumpliendo una penitencia de orden sacramental y expiatorio, mientras que Grenouille no solo no lo hace, sino que descreería de cualquier penitencia, en caso de que se le presentara la ocasión.

soledad eremítica y vuelve a encontrarse con el vulgo que desprecia³⁶ y con el que rivaliza, porque ellos sí poseen un aroma característico³⁷. Para poder desenvolverse sin llamar la atención, se procura para sí una fragancia en apariencia simple, banal, que le permita pasar por un ser humano común y corriente. Esto le resulta necesario para concretar algo clave: quiere crear un perfume de características sobrehumanas, para tener control sobre los hombres y recibir su adoración, en todos los sentidos en que esta palabra puede ser entendida. Lo expresa, como dijéramos *ut supra*, afirmando que su aspiración es convertirse en el d(D)ios de los perfumes, y así dominar el corazón de los hombres. Citaremos aquí completo el párrafo de referencia al que hicéramos alusión:

“¡Sí, deberían amarle cuando estuvieran dentro del círculo de su aroma, no sólo aceptarle como su semejante, sino amarle con locura, con abnegación, temblar de placer, gritar, llorar de gozo sin saber por qué, caer de rodillas como bajo el frío incienso de Dios sólo al olerle a él, Grenouille! Quería ser el Dios omnipotente del perfume como lo había sido en sus fantasías, pero ahora en el mundo real y para seres reales. Y sabía que estaba en su poder hacerlo. Porque los hombres podían cerrar los ojos ante la grandeza, ante el horror, ante la belleza y cerrar los oídos a las melodías o las palabras seductoras, pero no podían sustraerse al perfume. Porque el perfume era hermano del aliento. Con él se introducía en los hombres y si éstos querían vivir, tenían que respirarlo. Y una vez en su interior, el perfume iba directamente al corazón y allí decidía de modo categórico entre inclinación y desprecio, aversión y atracción, amor y odio. Quien dominaba los olores, dominaba el corazón de los hombres”³⁸.

Una vez más, la motivación religiosa resulta por demás explícita, más allá de los matices semánticos. Lo mismo con las connotaciones rituales: el caer de rodillas, el incienso, la adoración, el temblar de placer, el llorar de gozo en forma inexplicable; hasta la mención del perfume como “hermano del aliento” resulta significativa: para que el hombre viva debe respirar el perfume. Pasa a convertirse entonces en algo tan necesario como el aire. Por eso debe dominar el arte de los aromas, para lo cual se dirige a Grasse, “la Roma de los perfumes, la tierra prometida de los perfumistas”³⁹. Llamen la atención dos referencias religiosas: Roma y la “tierra prometida”. La comparación con Roma no es en absoluto habitual como sí ocurre con la de la Meca, expresión equivalente tanto en español como en alemán (*Mekka*); si el autor prefiere mencionar a la sede del cristianismo, muy posiblemente sea porque le resulta más eficaz a los fines de lo que quiere expresar.

Es en Grasse, al sur de Francia, donde Grenouille aprenderá el oficio de perfumista y logrará extraer la esencia aromática de sus víctimas mediante procedimientos químicos. Sin embargo, hay una muchacha en particular, Laure Richis, de cuyo olor “divinamente bueno”⁴⁰ deberá apropiarse, a sabiendas de que eso significa matar a quien lo emana. Es consciente, también, de que él es el único que sabe realmente en qué consiste la belleza⁴¹.

Estas nuevas artes hacen que el protagonista resucite “olfatoriamente de entre los muertos”⁴² a sus víctimas. Incapaz de amarlas, ama su perfume, en particular el de Laure⁴³. Cuando finalmente logre burlar la vigilancia paterna y matar a la joven para hacerse con su aroma, la experiencia será superlativa: podrá hacer un *racconto*

³⁶ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 155.

³⁷ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 150.

³⁸ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 156.

³⁹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 168.

⁴⁰ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 171.

⁴¹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 173.

⁴² P. SÜSKIND, *El perfume...*, 189.

⁴³ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 191.

agradecido de su vida⁴⁴, y, aun al lado del cadáver todavía caliente, se sentirá transportado al paraíso:

“Entonces entornó los párpados [...] para entregarse del todo a la paz de aquella noche sagrada. La paz llenaba su corazón, pero se le antojó que también reinaba a su alrededor [...] El viento se había calmado. Todo estaba en silencio. Nada perturbaba la paz”⁴⁵.

La expresión que utiliza es “*heilige Nacht*”, “noche santa” o “sagrada”, que es la misma con la que se inicia el popular villancico “*Stille Nacht, heilige Nacht*” de F. Gruber, conocido en español como “Noche de paz”, cuya letra en alemán dice “noche tranquila (o silenciosa), noche sagrada”. Para Grenouille, entonces, cometer un asesinato a fin de apoderarse de algo incorpóreo como un perfume equivale a lo que para una persona común puede ser la contemplación meditativa de la noche de Navidad. Esa paz —al menos en su aspecto exterior— no lo va a abandonar ni siquiera cuando sea apresado. Su apresamiento, por otra parte, está precedido de excomuniones, misas y proclamas eclesiales, ante cuyo fracaso algunos optan por invocar a Satanás y celebrar misas negras⁴⁶. Una vez en poder de la justicia, no se lo sentencia a morir ahorcado o decapitado, como era habitual, sino crucificado⁴⁷. El antagonismo con Cristo es evidente: Grenouille está destinado a transformar la cruz en el patíbulo de un criminal irredento y no el de una víctima inocente como Jesús. Más allá de su perfil psicológico, o de sostener imperturbable que había matado a las jóvenes porque “las necesitaba”⁴⁸, el narrador una vez más se encarga de señalar un aspecto religioso que, al menos en apariencia, no aporta gran novedad a la trama:

“Entró en la celda un sacerdote para confesarle, pero salió al cabo de un cuarto de hora sin haberlo conseguido. El condenado, al oír la mención del nombre de Dios, le había mirado con una incomprensión tan absoluta como si oyera el nombre por primera vez y después se había echado en el catre y conciliado inmediatamente un sueño profundo”⁴⁹.

Esta indiferencia ante la mención del nombre de Dios, como si desconociera de qué se trataba, cuando sabemos que no es así, puede interpretarse más bien como pose. No hay incomprensión ni ignorancia ante el planteo del sacerdote, sino desdén calculado de tintes aristocráticos; al menos, nos habilitan a sostener esta posición algunos de los párrafos citados, así como otros que consignaremos *ut infra*. Finalmente tiene lugar el clímax, previo al desenlace. La jornada prevista para la ejecución, llamada por el pueblo “Día de la Liberación”⁵⁰, es vivida como un remedo del “día de Yahveh”, la institución veterotestamentaria en el que Dios viene a condenar y dar cumplimiento en forma escatológica del castigo que espera a los soberbios y los impíos (Is 2, 12; Am 5, 18-20; Jl 2, 1-11). El condenado es vestido con levita y llevado en carroza al lugar de la ejecución. Esto también parece contrastar al modo de un negativo fotográfico con la crucifixión de Cristo, con su túnica echada a suertes, caminando semidesnudo por las calles de Jerusalén y cargando su propia cruz. Grenouille lleva un atuendo de lujo y va sin esposas, como hombre libre. “Y entonces ocurrió un milagro. O algo muy parecido a un milagro, o sea, algo igualmente incomprensible, increíble e inaudito”⁵¹. Ante la presencia del

⁴⁴ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 218.

⁴⁵ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 218-219.

⁴⁶ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 222.

⁴⁷ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 228.

⁴⁸ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 227.

⁴⁹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 228.

⁵⁰ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 230.

⁵¹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 234.

asesino, nadie cree que sea culpable. No puede serlo: algo inexplicable ha hecho que, a pesar de la abrumadora evidencia en su contra, ese hombrecillo les resulte no solo inocente, sino digno de adoración. La descripción de la escena es magistral. El verdugo se siente débil, la multitud reacciona “como doncellas que ceden a la seducción de su amante”⁵², y todos comienzan a llorar de la emoción y a dar rienda suelta a sus instintos. El narrador pone especial énfasis al narrar la actitud del obispo:

“Monseñor, el obispo [...] se entregó por primera vez en su vida a un éxtasis religioso, porque había ocurrido un milagro ante la vista de todos, el mismo Dios en persona había detenido los brazos del verdugo al dar apariencia de ángel a quien parecía un asesino a los ojos del mundo. ¡Oh, que algo semejante ocurriera todavía en el siglo XVIII! ¡Qué grande era el Señor!”⁵³.

El obispo, entonces, descubre qué es el éxtasis religioso no en la oración, sino en presencia de un criminal. Un desborde frenético invade la plaza del patíbulo. Grenouille, de anticristo y objeto de anatema, pasa a ser considerado “el Salvador en persona” para las monjas y “el deslumbrante Señor de las Tinieblas” para los seguidores de Satanás, o el Ser Supremo de cualquier culto⁵⁴. La explicación, por muy detallada que sea, no deja de resultar sorprendente. Al revestirse con el perfume en el cual estuvo trabajando todos esos años,

“había acertado su centro erótico. Era como si aquel hombre poseyera diez mil manos invisibles y hubiera posado cada una de ellas en el sexo de las diez mil personas que le rodeaban y se lo estuviera acariciando exactamente del modo que cada uno de ellos, hombre o mujer, deseaba con mayor fuerza en sus fantasías más íntimas”⁵⁵.

El poder de la fragancia rompe las barreras de la lógica, de la fe y de la justicia humana. Grenouille finalmente logra su cometido: ser idolatrado. Lo hace, además, en forma análoga a un encuentro sexual, es decir, uno de los puntos neurálgicos tanto de la moral cristiana como de las críticas que ha desencadenado a lo largo de los siglos. “Había llevado a cabo la proeza de Prometeo. A fuerza de porfiar y con un refinamiento infinito, había conquistado la chispa divina que los demás recibían gratis en la cuna”⁵⁶, creando para sí mismo un perfume capaz de dotarlo de un aura deslumbrante.

“Y no la debía a nadie –ni a un padre, ni a una madre y todavía menos a un Dios misericordioso–, sino sólo a sí mismo. De hecho, era su propio Dios y un Dios mucho más magnífico que aquel Dios que apeataba a incienso y se alojaba en las iglesias [...] A una señal suya, todos renegarían de su Dios y le adorarían a él, el Gran Grenouille”⁵⁷.

Con esta cita reafirmamos lo que indicáramos oportunamente: si Dios le hubiera sido desconocido, no tiene sentido el énfasis con que reniega de Él, y la comparación entre su fragancia y el olor apestoso a incienso. Jean-Baptiste Grenouille, entonces, triunfa donde el Jesús histórico fracasa: el nazareno es crucificado, pero el parisino lo supera y se ahorra la muerte en cruz. Ahora bien: una vez que logra ocupar el lugar de Dios, cuando vive “el mayor triunfo de su vida”, tiene una sensación horrible, porque descubre que

⁵² P. SÜSKIND, *El perfume...*, 235.

⁵³ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 236.

⁵⁴ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 237.

⁵⁵ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 237.

⁵⁶ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 238.

⁵⁷ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 238.

odia a su público y que no puede disfrutar del triunfo⁵⁸. La repugnancia que le inspira la humanidad se le vuelve una carga. No está preparado para ser Dios. Desprecia a su grey con una intensidad inaudita, y el amor de la plebe se vuelve fuente de amargura. “Y supo de repente que jamás encontraría satisfacción en el amor, sino en el odio, en odiar y ser odiado”⁵⁹. En resumen: quiere ocupar el lugar del Dios cristiano, del Dios definido como Amor (1 Jn 4, 8), pero es incapaz de amar y solo puede aborrecer a quienes lo aman. Nuevamente la referencia en espejo. Este odio es el único sentimiento verdadero⁶⁰.

Una vez que se esfuma el efecto embriagador del perfume y la orgía que se suscita a causa de ello, la comunidad de Grasse trata de olvidar lo vivido; el hecho les resulta tan bochornoso que todos prefieren olvidarlo, y solo los locos del hospicio recuerdan lo que pasó⁶¹. Grenouille, luego de escapar del castigo, solo quiere llegar a París y morir allí⁶². Resulta paradójico: una vez que está seguro de su éxito, descubre que no tiene razones para seguir viviendo. Sabe que con solo enviarle una carta perfumada al Papa diciéndole que es el nuevo Mesías lograría lo que se propusiera⁶³; puede incluso ser ungido “como Dios en la tierra... si aún podía ungiarse a alguien como Dios...”⁶⁴. Los puntos suspensivos son elocuentes.

La fecha en que Jean-Baptiste llega a la capital para consumir su destino es el 25 de junio de 1767⁶⁵. Aquí se presenta otro punto de contacto con su homónimo, el Precursor de Cristo, dado que su fiesta, que recuerda su nacimiento, se celebra el 24 de junio. Dado el carácter popular de esta festividad, desde su posible origen pagano, y teniendo en cuenta que se lo hace explícito en la narración, podemos pensar que hay una intención autoral en vincular estos dos hechos.

Arriba finalmente a la ciudad que lo vio nacer y, al arrojarse gotas del perfume en plena calle, se produce algo que se asemeja a la Transfiguración (Mt. 17, 1-8; Mc 9, 2-13; Lc 9, 28-36): “una súbita belleza lo encendió como un fuego deslumbrante”⁶⁶. Al principio, los mendigos que presencian la escena se acercan titubeantes a ese “ángel humano del cual brotaba [...] un reflujó avasallador contra el que nadie podía resistirse”⁶⁷. Esta atracción hace que toda resistencia sea vencida y llega el desenlace: Grenouille es partido en treinta pedazos y, en un *tour de force* teológico, comido por “cada miembro de la chusma”⁶⁸ en una suerte de eucaristía invertida. La situación es, también esta vez, un tanto turbadora, pero, sin embargo

“En sus almas tenebrosas se insinuó de repente una alegría muy agradable. Y en sus rostros brillaba un resplandor de felicidad suave y virginal. Tal vez por esto no se decidían a levantar la vista y mirarse mutuamente a los ojos. Cuando por fin se atrevieron, con disimulo al principio y después con total franqueza, tuvieron que sonreír. Estaban extraordinariamente orgullosos. Por primera vez habían hecho algo por amor”⁶⁹.

En otras palabras: haber cometido un crimen demencial, haber cedido al canibalismo, es decir, algo que desde cualquier punto de vista es un acto abominable, para el narrador es un gesto de amor. Se cierra así la novela, y también esta construcción discursiva que,

⁵⁸ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 239.

⁵⁹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 239.

⁶⁰ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 240.

⁶¹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 244-246.

⁶² P. SÜSKIND, *El perfume...*, 249.

⁶³ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 249.

⁶⁴ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 250.

⁶⁵ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 251.

⁶⁶ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 252.

⁶⁷ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 252.

⁶⁸ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 252.

⁶⁹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 253.

como decíamos, tiene por objeto confrontar con Dios hasta la última frase del relato. Santana Quintana afirma con acierto que

“normalmente en los relatos donde aparece la miseria de un personaje, éste encuentra consuelo en Dios, dirigiéndose a él como la salvación. Pero Patrick Süskind pone en evidencia la religión tradicional, e incluso permite que el protagonista siente aberración de este Dios y llegue a blasfemar en la misma iglesia”⁷⁰.

Podríamos agregar que no es solo la religión como sistema institucionalizado de creencias y de prácticas, sino la imagen misma de Dios y la experiencia personal que se tiene de Él las que están en juego, ya que, como sostiene Bleicher, algunos autores “utilizan la blasfemia como medio para volver a conectar con experiencias religiosas básicas”⁷¹. Esto, lejos de ser tomado como herejía desde el campo teológico, debe más bien suscitar interrogantes, y demanda del teólogo; en todo caso, una mirada atenta para ver si aporta alguna novedad ya sea al lenguaje o a la reflexión sobre aspectos de la fe, tal como vimos que proponía Jossua. La torpeza e ineficacia de los representantes religiosos de la novela, o la repulsión ante lo divino, como hemos demostrado, no son meros datos que aportan exotismo, sino que se convierten en el baremo que le sirve a Grenouille para poder medir fuerzas en su lucha con Dios.

Si hacemos un resumen de lo observado hasta el momento, tenemos que:

- la novela abunda en referencias que muestran un claro desprecio por la imagen de Dios tal como es entendida en el Occidente cristiano;
- en algunos casos, esas referencias parecen responder a un plan deliberado, ya que desde el punto de vista narratológico no proporcionan datos de relevancia;
- las diferencias están puestas de manera tal que esa confrontación muestre al protagonista en un lugar superior respecto de Dios. Basten los siguientes ejemplos: Cristo muere en la cruz, pero Grenouille escapa a esa suerte; Dios crea por amor y siguiendo un plan ordenado, pero el perfumista lo hace en forma caótica y sin motivo aparente⁷²; lo que en el sistema de valores del cristianismo es considerado inmoral, en la novela está presentado como algo desprovisto de cualquier tipo de moralidad, e incluso deseable.

Todo esto nos lleva a reafirmar la hipótesis inicial, a saber, que lo religioso atraviesa la novela como un eje ineludible. Éramos conscientes de la osadía de esta afirmación, habida cuenta de que, para muchos, decir “religioso” equivale a decir “apologético”, o piadoso; nada más alejado de nuestro análisis. Lo cierto es que, desprovisto de esta némesis divina con la que confronta, el protagonista simplemente hubiera ido de una peripecia a otra, sin que esto provocara reacciones de consideración y sin que la narración se articulara en forma conveniente.

Ahora bien: si nos quedáramos con lo trabajado hasta aquí y no ampliáramos la mirada, nos perderíamos algo por demás sustancioso: que la novela no dialoga solamente con el cristianismo, sino al menos con otros dos universos discursivos: el pensamiento de Nietzsche y el orfismo.

⁷⁰ M. C. SANTANA QUINTANA, *A propósito de una novela postmoderna en el ejemplo de Das Parfum. Die Geschichte eines Mörders de Patrick Süskind* O, Tesis doctoral Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria 2003, 423, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=154173>, citado el 22 de febrero 2022.

⁷¹ “Nutzen das Mittel der Blasphemie zur Wiederannäherung an religiöse Grundeerfahrungen” (la traducción es mía). BLEICHER en M. C. SANTANA QUINTANA, *A propósito de una novela postmoderna...*, 423.

⁷² P. SÜSKIND, *El perfume...*, 41.

Grenouille, ¿prototipo del *Übermensch* o del Anticristo?

Como todo autor del siglo XX y de lo que va del XXI, es de suponer que Süskind ha recibido la influencia iconoclasta ejercida por Nietzsche. El texto que nos compete es un buen ejemplo de ello. De hecho, es posible que incluso un lector más o menos avezado pueda atreverse a un paralelismo que no deja de resultar atractivo: Grenouille, en su rechazo sistemático de cualquier regla moral, pareciera encarnar el prototipo del *Übermensch*, el Superhombre nietzscheano. Parafraseando el *Zarathustra*⁷³, bien podría decirse: “Grenouille es ese rayo, Grenouille es esa locura”. En la novela, de hecho, se comparan sus hazañas con el accionar propio de “monstruos geniales” (*genialer Scheusale*)⁷⁴ dignos de pasar a la historia, a la altura de Napoleón o el marqués de Sade. También concuerda esta opinión con la consideración acerca de que es un personaje “aún más grande que Prometeo”⁷⁵.

Sin embargo, una lectura más atenta obliga a matizar esta posición. En primer lugar, el carácter (a)moral del protagonista de la novela no termina de resultar claro, ya que por momentos pareciera más bien que todo le resulta indiferente. Por ejemplo, en el episodio crucial en que es interrogado acerca del motivo de los asesinatos, solo atina a decir una y otra vez que “las necesitaba”⁷⁶, como no comprendiendo que lo que hizo pudiera ser considerado impropio para otras personas. Por lo tanto, a pesar de que su modo de actuar indica exteriormente un avasallamiento y una falta de sujeción a cualquier normativa heterónoma, y en particular de raíz cristiana, el narrador no señala como una característica del protagonista la convicción interior de imponerse sobre la debilidad característica del Superhombre. No debemos confundir la conducta exterior con las motivaciones internas.

Esto no quiere decir que no sea posible establecer una serie de paralelismos entre el filósofo alemán y el perfumista francés. De hecho, creemos que puede ser enriquecedor identificar ciertas peripecias de la narración en las que resuenan algunos temas que atraviesan toda la obra de Nietzsche. Para ello, hemos resumido estas relaciones en torno a los siguientes ejes:

- El **vitalismo** que caracteriza a la obra de este filósofo bien puede evidenciarse en la voluntad vitalista de Grenouille. Pensemos, por ejemplo, en su nacimiento: el pequeño logra imponerse por sobre un destino aparentemente prefijado, dado que los cinco hermanos que lo precedieron murieron en el parto. De hecho, la madre pensó que lo mismo ocurriría con Jean-Baptiste, al punto que dio a luz mientras atendía su puesto de pescadería en el mercado y no le prestó atención al recién nacido, dándolo por muerto. Solo su llanto hizo que llamara la atención de los transeúntes, y al descubrirse la presencia del pequeño su madre fue condenada a la horca por intento de asesinato⁷⁷. Esta es la primera de las muertes que el protagonista eludirá, ya que a lo largo de la novela también intentarán asesinarlo sin éxito los niños del orfanato⁷⁸, sobrevivirá a la enfermedad⁷⁹, y evitará la muerte en la cruz como consecuencia de sus crímenes. Sin embargo, muchas de las personas que entran en contacto con él —su madre, el peletero Grimal, Baldini, Taillade— morirán una vez que pasen por su vida. Él, mientras tanto, se afirmará cada vez más, contra todo pronóstico.
- Es claro que la **crítica al cristianismo** que caracteriza a buena parte de las obras del filósofo de Röcken, en particular por su tono encendido, parece haber inspirado la prédica que emprende también el narrador contra la religión institucionalizada y la

⁷³ F. NIETZSCHE, *Así hablaba Zarathustra*, RBA, Madrid 1995, 7.

⁷⁴ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 9.

⁷⁵ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 238.

⁷⁶ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 227.

⁷⁷ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 10-12.

⁷⁸ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 27-28.

⁷⁹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 108.

moral que emana de ella, así como contra la imagen de Dios. Al ampliamente conocido anuncio de la muerte de Dios que aparece en el párrafo 125 de *La gaya ciencia*, debemos sumar sobre todo los denuos que le dirige en *El anticristo*. Expresiones tales como “la concepción cristiana de Dios, Dios como dios de los enfermos, como araña, como espíritu, es una de las más corrompidas que existen sobre la tierra”⁸⁰ bien puede leerse en forma correlativa con cualquiera de las invectivas contra Dios que aparecen en la novela citadas en el capítulo anterior.

- Otra característica es el **desprecio aristocratizante** que destilan muchos textos de Nietzsche, y notorio en forma especial en varias de sus obras —por poner algunas, *La genealogía de la moral* o *El Anticristo*—, evidenciado en expresiones como la siguiente: “La Iglesia es la barbarie enferma hecha potencia [...] Los valores *cristianos* y los valores *aristocráticos*: sólo nosotros, los espíritus emancipados, hemos restablecido esta oposición de valores”⁸¹. Otro tanto podemos decir cuando sostiene que el cristianismo “ha librado una guerra a muerte contra este tipo humano superior”⁸². Grenouille, por su parte, también se siente superior al vulgo: por ejemplo, cuando dice que lo invadió “la enorme repugnancia que le inspiraban los hombres” y que le molestaba la adoración que sentían estos por “su aura usurpada, su máscara fragante”⁸³.

- Por supuesto que no podemos dejar pasar el **nihilismo**, rasgo preponderante del pensamiento de Nietzsche, y que es pasible de ser puesto en diálogo con el carácter nihilista de la novela. Cualquiera de las observaciones y de las citas hechas hasta ahora podría servir de ejemplo.

- Un dato llamativo también es que en *El Anticristo* el filósofo se encarga de confrontar al cristianismo con otro sistema de valores: el budismo (párrafos 20-23). En *El perfume* esto se da con otra cosmovisión, que en este caso es el orfismo. La diferencia radica en que Nietzsche hace un paralelismo explícito, identificando las ventajas que a su entender presenta el pensamiento budista por sobre el cristiano, mientras que Süskind es mucho más cauto, lo cual pareciera indicar la falta de intención de revelar este proceder. De hecho, según veremos, más que esta novela, es otro texto salido de su pluma el que nos sirve para descubrir la fascinación del autor por Orfeo. Nos referiremos a esto en el capítulo siguiente.

- Por último, como bien sabemos, en *El origen de la tragedia* Nietzsche se encarga de mostrar **el antagonismo entre lo dionisiaco y lo apolíneo**. Esta misma tensión está presente en *El perfume*, si bien orientada, más que hacia un desenfreno hedonista, hacia un rechazo por los valores establecidos y la estética dieciochesca imperante. Los paralelismos más fuertes, sin embargo, no se dan en el hecho mismo de la confrontación, sino en la propia presencia de elementos dionisiacos, extraídos de las distintas tradiciones que narran las peripecias de este dios.

Dijimos que se evidenciaba una fascinación por Orfeo. Como se sabe, el mito de Dionisos es clave para comprender al orfismo. Antes de proceder a identificar y analizar los puntos de contacto entre estos tópicos y el texto que estamos estudiando, nos haremos algunas preguntas: ¿De dónde tomó Süskind estos elementos teóricos? ¿Del pensamiento de Nietzsche, habida cuenta de que, así como encontramos otros paralelismos, estos bien pueden atribuirse también a la influencia del filósofo alemán? ¿O fue más bien una confluencia de factores? La confrontación entre “Dionisos frente al crucificado”⁸⁴, ¿habrá estado en la génesis de la obra, o fue una mera coincidencia? En

⁸⁰ F. NIETZSCHE, *El anticristo. Cómo se filosofa a martillazos*, Edaf, Madrid 2004, 38.

⁸¹ F. NIETZSCHE, *El anticristo...*, 63-64.

⁸² F. NIETZSCHE, *El anticristo...*, 23.

⁸³ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 239.

⁸⁴ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Fausto, Buenos Aires 1999, 124.

rigor, desde el punto de vista narratológico estos datos, aun si llegaran a ser verificados⁸⁵, no resultan relevantes; sí pueden serlo, quizás, a la hora de comprender mejor el planteo filosófico y teológico que subyace a *El perfume*. En todo caso, Nietzsche, quien hacia el final de sus días firmaba como “Dionisos o el crucificado”, nos habilita a pasar al tercer momento de esta reflexión: las resonancias órficas en la novela que estamos trabajando.

3. Liras y perfumes

Llegamos así al tercer momento de esta reflexión. Aquí nos remitiremos a otro texto de Patrick Süskind no mencionado hasta el momento: el ensayo *Sobre el amor y la muerte (Über Liebe und Tod)*, publicado en 2005⁸⁶. Allí, luego de poner en práctica la inevitable *captatio benevolentiae* referida a la imposibilidad de decir algo original acerca de estos tópicos, comienza a desarrollar su reflexión por un camino que resulta, en verdad, bastante poco trillado: una comparación entre Orfeo y Jesús, en la que el primero resulta vencedor. No podemos decir que la pretensión de Süskind sea de indagación teológica; sin embargo, transita por esos senderos, aunque, desde ya, lo hace sin ningún tipo de rigor académico. Nos resulta de interés ya que estamos ante un metatexto en el que aparece la mirada del autor.

Las comparaciones entre el orfismo y el cristianismo, como bien sabemos, han sido objeto de preocupación de muchos estudiosos. Por ello, al adentrarnos en este tema debemos ser cuidadosos, ya que en torno a esta corriente religiosa de la Antigüedad —de la cual, por cierto, es mucho lo que se desconoce debido a sus aspectos de carácter secreto— las posturas de los investigadores han oscilado entre la identificación de cualquier ritual con elementos órficos y la total negación de los mismos⁸⁷. Por ello, y por razones de espacio, no nos detendremos más que en aquello que nos resulte estrictamente necesario. Además, resultaría imposible explayarnos aquí sobre el tema. Lo que queremos destacar es que se pueden establecer paralelismos notables entre el orfismo y el desarrollo dogmático y litúrgico del cristianismo de los primeros siglos. A modo de recordatorio, citaremos un breve resumen con algunos puntos en común, dado que nos será útil para lo que desarrollaremos a continuación:

“[Orfeo] era, en realidad, un viejo dios totémico de la Grecia del norte, cuya muerte violenta y resurrección eran los artículos de fe de un culto místico [...] El orfismo tenía una doctrina de pecado original [...] Circulaban bajo el nombre de Orfeo largos poemas, entre otros, una *Bajada a los Infiernos* [...] El sacrificio primitivo del dios, generalmente acompañado de la manducación del dios o comunión, se perpetuó en los ritos y, al hacerse incomprensible, provocó la aparición de numerosas leyendas”⁸⁸.

Muerte y resurrección, pecado original, descenso a los infiernos, sacrificio, comida ritual... Las semejanzas hablan por sí solas. Por eso no llama la atención que Süskind también haga circular su reflexión por esos carriles en el mencionado ensayo. Lo novedoso, en todo caso, es la óptica que elige y las conclusiones a las que arriba. A los efectos de este trabajo, lo que más nos interesa son sus párrafos finales, cuando la

⁸⁵ Esta información, por otra parte, sería imposible de confirmar: Süskind vive recluido desde hace años: https://elpais.com/diario/2006/11/24/cine/1164322806_850215.html

⁸⁶ Quizás sea importante aclarar que no estamos ante un autor muy prolífico. Tiene pocas obras publicadas, y de ellas algunas no han llamado la atención del gran público. El ensayo que traemos a colación es una de ellas.

⁸⁷ CASADESÚS, F. en: A. BERNABÉ – F. CASADESÚS (comp.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Akal, Madrid 2008, 7.

⁸⁸ S. REINACH, *Orfeo. Historia de las religiones*, El Ateneo, Buenos Aires 1964, 86.

comparación entre Cristo y Orfeo lleva a este último a erguirse victorioso. Los puntos en los que se basa son los siguientes:

- Los primeros cristianos se valieron de significantes órficos, como la imagen del Buen Pastor, para atribuírselos a su fundador, al tiempo que condenaban el orfismo⁸⁹
- Las resurrecciones milagrosas que opera Jesús en los evangelios no se comparan con la hazaña de Orfeo, “ni en audacia ni en fuerza poética o mitológica”⁹⁰.
- Analizando el episodio de la resurrección de Lázaro, carga las tintas sobre la figura de Cristo y hace hincapié en su teatralidad, en su falta de empatía con los deudos y su carácter propagandístico⁹¹.
- En el marco de una lectura de los Evangelios que podríamos calificar de simplista, señala que Cristo durante toda su vida fue anunciado como Mesías, mientras que Orfeo “entró en el mito y en la Historia como sufriente”⁹², ya que, en lugar de contar con el apoyo divino para un plan programático, el héroe griego emprende una acción arriesgada por amor, sin apoyo y contrariando el orden divino⁹³. En esto reside la belleza de su empresa.
- Nuevamente partiendo de una lectura cuando menos sesgada y deficiente de los escritos del Nuevo Testamento, califica a Jesús de Nazaret como

“un predicador fanático, que no quería convencer sino que reclamaba un vasallaje sin condiciones. Sus manifestaciones están salpicadas de órdenes, amenazas y el reiterante y apodíctico “pero yo os digo”. Así hablan en todos los tiempos los que no aman ni quieren salvar a un solo hombre, sino a toda la Humanidad. Orfeo, sin embargo, sólo ama a una, y solo a ella quiere salvar: Eurídice. Y por eso su tono es más conciliador, más amable, suplicante”⁹⁴.

- Süskind señala, además, que la historia de Orfeo nos conmueve porque narra el fracaso de haber intentado reconciliar el amor y la muerte, mientras que la de Jesús es un triunfo desde el comienzo⁹⁵. Esto, sumado al hecho de que no hay *eros* en la historia del Nazareno, lo vuelve un ser frío y demuestra que a este solo le interesaba el poder⁹⁶. En cambio, Orfeo está más próximo a nosotros y es un ser humano completo⁹⁷.

En rigor, ni siquiera hace falta explayarse o glosar las expresiones aquí citadas: Süskind en este ensayo señala una predilección por Orfeo que carece de matices, y que ya había aparecido en la trama argumental de *El perfume* a través de una serie de paralelismos. Comencemos por uno de los más simples. Eurípides, a partir del verso 562, de las *Bacantes*, dice lo siguiente: “Antaño Orfeo con la cítara / juntaba los árboles con su arte, / juntaba las fieras salvajes”⁹⁸. Orfeo, en su pretensión de ser reconocido como dios, recibe la adoración de la naturaleza. Esto resulta similar al episodio de la novela, ya citado, en que toda la Creación se congrega en torno a Grenouille para aclamarlo, en una suerte de arrobamiento despertado por el arte del perfumista⁹⁹. Lo mismo ocurre con la admiración-adoración que recibe de las masas gracias al perfume. Recordemos que estos son dos de los momentos en los que más se reconoce la condición cuasi divina del protagonista. Otro punto es el carácter complejo y casi mágico de las habilidades del

⁸⁹ P. SÜSKIND, *Sobre el amor y la muerte*, Seix Barral, Buenos Aires 2006, 49.

⁹⁰ P. SÜSKIND, *Sobre el amor y la muerte...*, 50.

⁹¹ P. SÜSKIND, *Sobre el amor y la muerte...*, 51-55.

⁹² P. SÜSKIND, *Sobre el amor y la muerte...*, 56.

⁹³ P. SÜSKIND, *Sobre el amor y la muerte...*, 57-58.

⁹⁴ P. SÜSKIND, *Sobre el amor y la muerte...*, 61.

⁹⁵ P. SÜSKIND, *Sobre el amor y la muerte...*, 66-67.

⁹⁶ P. SÜSKIND, *Sobre el amor y la muerte...*, 68.

⁹⁷ P. SÜSKIND, *Sobre el amor y la muerte...*, 69.

⁹⁸ EURÍPIDES, *Las Bacantes*, 16, <https://historicodigital.com/download/euripides%20-%20las%20bacantes.pdf>

⁹⁹ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 128.

perfumista, que podríamos relacionar con la complejidad y los elementos mágico-religiosos del orfismo¹⁰⁰. Esto se relaciona con un aspecto tomado el propio mito de Orfeo:

“El dominio de la poesía significa, por tanto, en el mito de Orfeo la comprensión del propio lenguaje de la naturaleza, y, así pues, la capacidad de actuar sobre ella. El poeta, al que Orfeo personifica, aparece como el mediador entre la naturaleza y el hombre, una especie de intérprete del lenguaje maravilloso de las cosas al lenguaje ordenado de la palabra y de la música. Con ello trasciende la mediocridad de la vida humana y su pobre y efímero tránsito por el mundo”¹⁰¹.

Algo similar es lo que experimenta Grenouille, quien es el único en conocer secretos de la naturaleza referidos al mundo de los aromas, lo cual lo convierte en una suerte de *daimon*. Esta condición nos lleva, a su vez, a otro punto central en el que podemos observar un parentesco, un elemento clave del mito en cuestión, a saber, “el poder de su música, que puede servir de puente entre mortalidad e inmortalidad”¹⁰². Este poder, como sabemos, el héroe griego lo utiliza para convencer a Hades de permitirle llevar a Eurídice de regreso al mundo de los vivos. La relación que encontramos con lo que ocurre en la novela es que, para Grenouille, es su arte de perfumista lo que le permite trascender la muerte, de muchas y variadas formas. Una de ellas es haber logrado conservar la esencia de las muchachas muertas, que cobran nueva vida, en este caso aromática. Recordemos el episodio en que logra resucitar “olfatoriamente de entre los muertos”¹⁰³ a un tesorero, de cuyas prendas se había apoderado. Incluso podemos hacer extensivo esto al hecho de evitar su propia muerte a manos del verdugo. Sin embargo, a diferencia de Orfeo, el protagonista de la novela no es movido por el amor a los demás, sino, por el contrario, para conseguir su propósito de producir un perfume que obligue a todos a amarlo. Con las resurrecciones obradas por Jesús no estableceremos semejanzas dado que, como vimos, el autor las rechaza de plano.

Ahora bien: sin duda, la relación más explícita que se puede entablar entre Grenouille y Orfeo es la forma en que el primero será asesinado y desmembrado, al igual que le ocurrió a Dionisos¹⁰⁴ y al propio Orfeo¹⁰⁵. No solo desmembrado, sino también comido. La comida ritual, como dijimos, era habitual en el orfismo. Y sin embargo, este notable punto de conexión es precisamente el lugar desde donde debemos desandar algunos de nuestros supuestos. En principio, podríamos decir que este banquete ritual le resulta por demás oportuno a Süskind a la hora de mostrar la inversión de los postulados cristianos acerca de la Eucaristía, en ese alejamiento por momentos furioso del cristianismo del que hablaríamos *ut supra*. Baste el siguiente ejemplo: la novela se cierra con la deglución frenética —podríamos decir dionisiaca— del cuerpo de Grenouille por parte de los mendigos de París. Sin embargo, este hecho aberrante es visto con signo positivo: “Estaban extraordinariamente orgullosos. Por primera vez habían hecho algo por amor”¹⁰⁶. Todo parece indicar que el autor, como adelantáramos, ha conseguido poner en jaque al cristianismo. El problema surge cuando nos detenemos en el hecho de que, mientras Grenouille entrega su vida por propia elección, ni Dionisos ni Orfeo mueren voluntariamente: en las tradiciones que recogen sus muertes violentas, son asesinados en forma artera, uno por los Titanes, el otro por las bacantes.

¹⁰⁰ J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía. tomo III*, Ariel, Barcelona 1999, 2650.

¹⁰¹ A. BERNABÉ – F. CASADESÚS (comp.), *Orfeo y la tradición órfica...*, 28-29.

¹⁰² A. BERNABÉ – F. CASADESÚS (comp.), *Orfeo y la tradición órfica...*, 27.

¹⁰³ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 189.

¹⁰⁴ R. GRAVES, *Los mitos griegos*. Ariel, Buenos Aires 2008, 43.

¹⁰⁵ R. GRAVES, *Los mitos griegos...*, 52; P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Buenos Aires 2010, 392.

¹⁰⁶ P. SÜSKIND, *El perfume...*, 253.

No ocurre lo mismo con el cristianismo. Más allá de la evidente condición post-pascual de la reflexión evangélica, el mensaje neotestamentario es claro en afirmar el carácter voluntario de la muerte de Cristo. En Juan leemos una aclaración nodal en boca del Nazareno: “Nadie me quita la vida, sino que yo la doy por mi propia voluntad. Tengo el derecho de darla y de volver a recibirla. Esto es lo que me ordenó mi Padre” (Jn 10, 18). Otro tanto puede decirse de los sinópticos o de Pablo cuando se explayan acerca de la Eucaristía: queda por demás claro que hay un pedido expreso de Jesús de ser recordado comiendo su cuerpo (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 19-20; 1 Cor 11, 23-25). Insistimos en que, a pesar de que los escritos canónicos tomados como referencia son, naturalmente, posteriores a la Pascua y fueron escritos *sub luce resurrectionis*, lo que nos importa es, en primer lugar, que esa es la verdad de fe que la Iglesia desde sus orígenes buscó transmitir al mundo y el credo que eligió sostener; y en segundo lugar, como diría Fraijo, que la formulación explícita de estas verdades responde a una “cristología implícita” que los discípulos de Jesús reconocieron en su maestro y que los llevó, posteriormente, a fijarla por escrito para hacerla explícita¹⁰⁷.

Además, surge otra contradicción: las “resurrecciones olfatorias” operadas por Grenouille distan en forma notable de la intención de Orfeo de rescatar a su amada: mientras el segundo se sumerge en la muerte inspirado por un anhelo de vida, el primero trunca *ex profeso* la vida de sus víctimas para provocar una sobrevida funcional a los propósitos del victimario, cuyo móvil es a todas luces egoísta, egocéntrico y ególatra. Relacionado con esto, remarcaremos un último desencuentro. Si bien las prácticas órficas eran concebidas solo para iniciados, al menos tenía, entre ellos, un carácter social; esta dimensión es negada en forma tajante por Grenouille, quien, aunque en un momento espera ser adorado, finalmente solo logra vivir para sí mismo y desprecia a sus semejantes.

A la luz de estas paradojas, se vuelve imperioso que nos detengamos por un momento. Al leer la novela, el tenor de las invectivas contra el cristianismo nos hace pensar en una intención casi panfletaria; Süskind se muestra enrolado en la virulencia nietzscheana, por un lado, y, por el otro, pareciera volcarse hacia una opción superadora —el orfismo—, de la misma forma en que Nietzsche había optado por el budismo en *El Anticristo*. El problema es que ninguno de los dos autores hace una lectura inequívoca de estas opciones alternativas; en términos kantianos, sus *a priori* se imponen por sobre la objetividad. Por ejemplo: es cierto que Nietzsche conocía el budismo y sentía admiración por él; pero también es importante recordar que difieren en un aspecto clave como es el de la compasión, fundamental en el budismo pero inexistente y negada tanto en Nietzsche¹⁰⁸, como en Grenouille. De igual manera procede Süskind, *enfant terrible* de la literatura contemporánea, al adoptar algunas características del orfismo —en particular, las peripecias de su construcción mítica—, pero desdeñando otras. Al mismo tiempo, se ubica en la vereda de enfrente del cristianismo y cualquier mención a él en la novela refleja, en apariencia, un propósito de anatema. Pero, como vemos, algunos postulados zozobran o resultan contradictorios, y de hecho hay más semejanzas de las que pareciera a primera vista. Si se nos permite la comparación, las piezas del rompecabezas no terminan de encajar.

4. Hacia un sincretismo sin vencedores ni vencidos

Llega entonces el momento de hacer un repaso y una síntesis. A pesar de su declamado anticristianismo, Süskind toma numerosos elementos de la doctrina contenida en los Evangelios. En primer lugar, lo que parece ser una escandalosa inversión de la Eucaristía,

¹⁰⁷ M. FRAIJO, *El cristianismo. Una aproximación*, Trotta, Madrid 2000, 66.

¹⁰⁸ G. GOICOCHEA, “La interpretación del budismo en Nietzsche”, *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo* 6/II (2004), <http://www.konvergencias.net/nietzschebud.htm>, citado el 13 de marzo 2022.

es en realidad algo que trae paz a los comensales. De hecho, así como en su momento llamamos “aberrante” al asesinato caníbal de Grenouille, también podemos usar ese calificativo para referirnos a la cruz de Cristo, a la que hoy, dos mil años de cristianismo mediante, también vemos como algo positivo¹⁰⁹. En este sincretismo al que nos invita el autor, vemos que toma de Nietzsche la alergia por lo religioso, expresada en múltiples y escandalosas declaraciones; de Orfeo, su carácter de artista, el dominio de la naturaleza y la capacidad de revivir a los muertos; pero también de Cristo: el sacrificio voluntario cuyo fruto es el amor.

Por eso, nos resulta insuficiente ahora hablar de una crítica sin más: el autor se vale de estos tres universos discursivos para conformar un tramado complejo que se despliega desde una base de sincretismo religioso —sincretismo, no ecumenismo—, en la que ningún elemento resulta del todo predominante, a pesar de que el cristianismo a primera vista es el más denostado. A los efectos narrativos puede que esto no importe demasiado, pero sí desde el punto de vista filosófico-teológico, porque abre la puerta a vías de exploración diferentes. Vale la pena traer a colación el análisis hecho por Santana Quintana:

“Grenouille es comido por amor y se puede entender como un ‘*Bibeltravestie*’, como lo llama C. Liebrand: el Dios-artista se sacrifica de forma eucarística a sus feligreses como recurso al mito de Orfeo [...] De este modo se representaría al ‘Jesucristo postmoderno’ que muere por los demás, con la gran diferencia que Grenouille representa a un ser maligno que ha matado a veintiséis muchachas¹¹⁰.

Desde nuestro punto de vista, la pretensión de coronar a Grenouille como “Jesucristo postmoderno” resulta un tanto arriesgada; su fundamento teológico es por demás endeble, y parece más bien un guiño al público lector ávido de novedades. Sin embargo, el paralelismo con Orfeo sí nos resulta acertado, así como lo que expresa a continuación:

“En el momento de su muerte siente odio por los hombres. La paradoja del antimesías se realiza: en la última escena del libro, su vida es regalada por odio y tomada por amor, lo que se convierte en el colmo de la perversidad. Aunque también se puede entender que el propio protagonista se sacrifica para salvar al mundo de sí mismo, de un ser que puede convertirse en el nuevo Dios de la humanidad, pero con deseos no de amor sino de odio, porque ha comprendido que es lo único que puede ofrecer al mundo”¹¹¹.

Y, sin embargo, lo ofrece, y se ofrece. Por el motivo que sea, pero lo hace. Aquí se cierra, o se abre, la paradoja, como queriendo significar que, en cuestiones como las que aborda la novela y que aquí tratamos, la univocidad es enemiga de la búsqueda de la verdad, y vale más la pena abrirse a una pluralidad de significados. Reflexionar acerca de qué desafíos le plantea esto a la Teología, a la Filosofía, o a cualquiera de sus ámbitos de incumbencia, quedará para una investigación posterior; pero vale la pena, a la vez que recordamos una vez más lo dicho por Jossua, abrir el oído, como pedía Rahner, a la literatura, y en particular a la poesía¹¹². Bajo sus formas, a veces incómodas, puede que nos revelen algo sustancioso en estos tiempos en que el utilitarismo parece sepultarlo todo. El cristianismo debe acercarse a la Literatura, defenderla y prestarle atención, porque lo humano y lo poético “viven y mueren conjuntamente [...] Ya que también lo

¹⁰⁹ Lejos de nuestra intención inscribir nuestra reflexión en la tradición anselmiana; por falta de espacio no podemos explayarnos al respecto, pero simplemente queremos subrayar que un hecho cruel y despiadado terminó teniendo un saldo positivo a la luz de la fe.

¹¹⁰ M. C. SANTANA QUINTANA, *A propósito de una novela postmoderna...*, 416-418.

¹¹¹ M. C. SANTANA QUINTANA, *A propósito de una novela postmoderna...*, 419.

¹¹² K. RAHNER, *Escritos de Teología. tomo IV*, Taurus, Madrid 1964, 454-467.

humano vive de la gracia de Cristo, y lo cristiano incluye en su esencia propia lo humano como un elemento esencial”¹¹³.

Bibliografía

- BATAILLE, G., *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris 1954.
- BERNABÉ, A. - CASADESÚS, F. (comp.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Akal, Madrid 2008.
- CAROU, M., “Literatura y experiencia de Dios: ampliando la mirada”, *Criterio* 2477 (2021),
- EURÍPIDES, *Las Bacantes*, <https://historicaldigital.com/download/euripides%20-%20las%20bacantes.pdf>
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía. tomo III*, Ariel, Barcelona 1999.
- FRAJO, M., *El cristianismo. Una aproximación*, Trotta, Madrid 2000.
- GOICOCHEA, G., “La interpretación del budismo en Nietzsche”, *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo* 6/II (2004), <http://www.konvergencias.net/nietzschebud.htm>, citado el 13 de marzo 2022.
- GRAVES, R., *Los mitos griegos*. Ariel, Buenos Aires 2008.
- GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Buenos Aires 2010. https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2021/07/05/literatura-y-experiencia-de-dios-ampliando-la-mirada/
- JOSSUA, J.P., *La littérature et l'inquiétude de l'absolu*, Beauchesne, Paris 2000.
- NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra*, RBA, Madrid 1995.
- NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, Fausto, Buenos Aires 1999.
- NIETZSCHE, F., *El anticristo. Cómo se filosofa a martillazos*, Edaf, Madrid 2004.
- OTTO, R., *Lo sagrado*, Alianza, Madrid 2004.
- RAHNER, K., *Escritos de Teología. tomo IV*, Taurus, Madrid 1964.
- REINACH, S., *Orfeo. Historia de las religiones*, El Ateneo, Buenos Aires 1964.
- SANTANA QUINTANA, M. C., *A propósito de una novela postmoderna en el ejemplo de Das Parfum. Die Geschichte eines Mörders de Patrick Süskind O*, Tesis doctoral Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria 2003, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=154173>, citado el 22 de febrero 2022.
- SÜSKIND, P., *Das Parfum. Die Geschichte eines Mörders*, Diogenes Verlag, Zürich 1985.
- SÜSKIND, P., *El perfume*, Seix Barral, Buenos Aires 2000.
- SÜSKIND, P., *Sobre el amor y la muerte*, Seix Barral, Buenos Aires 2006.
- VON BALTHASAR, H., *Gloria. Tomo I*, Encuentro, Madrid 1992.

¹¹³ K. RAHNER, *Escritos de Teología...*, 462.

**NUCLEOS TEO-LÓGICOS DEL *DE IMITATIONE CHRISTI*. APORTES PARA LA
ESPIRITUALIDAD CRISTIANA**

**THEOLOGICAL CORES OF THE *DE IMITATIONE CHRISTI*.
CONTRIBUTIONS TO A CHRISTIAN SPIRITUALITY**

Agostino Molteni¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile
<https://orcid.org/0000-0002-3259-0928>

Recibido: 07.11.2022
Aceptado: 15.12.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420207>

Resumen:

La espiritualidad cristiana no puede ser desvinculada de la dogmática. En este sentido, aunque se ha dicho que en el *De imitatione Christi* está presente esta separación, pensamos que en esta obra, por medio de una lectura que entre en su misma lógica, se pueden reconocer algunos núcleos teológicos-dogmáticos bien sólidos que pueden ser un aporte muy provechoso para que la actual espiritualidad cristiana sea sana en sus contenidos y provechosa en su colaboración en la redención de los hombres obrada por Cristo.

Palabras clave: Imitación de Cristo, Espiritualidad cristiana, Redención, Escritura, Comunión eclesial.

Abstract:

Christian spirituality cannot be separated from dogmatics. In this sense, although it has been said that this separation is present in *De imitatione Christi*, we think that in this work, through a reading that enters into its own logic, some well-solid theological-dogmatic nuclei can be recognized that can be a very useful contribution so that the current Christian spirituality is healthy in its contents and profitable in its collaboration in the redemption of men carried out by Christ.

Keywords: Imitation of Christ, Christian espiritualidad, Redemption, Holy Scripture, Ecclesial communion.

¹ Doctor en Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca. Investigador de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Correo electrónico: amolteni@ucsc.cl

1. Introducción

H. U. von Balthasar ha dicho que el término “espiritualidad” seguramente es “poco bello”² y ha señalado que en nuestros tiempos se trata de recuperar la unidad entre la teo-lógica dogmática que consiste en la “comprensión creyente de la Revelación”³ y que tiene como misión la de “exponer la revelación en su plenitud y totalidad”⁴ y la teología espiritual, si se considera la “espiritualidad como la cara subjetiva de la dogmática”, del acontecimiento de la Revelación “tal como es percibido y tal como se despliega en la Iglesia”⁵. De hecho, para von Balthasar, no se puede decir cuál es anterior a la otra⁶ y de lo que se trata es de elaborar una “*theologia spiritualis* unitaria como doctrina eclesial-objetiva acerca de la apropiación de la revelación en la vida de la fe, caridad y esperanza”⁷.

Ahora bien, una de las obras más leídas de la “espiritualidad” cristiana es el *De imitatione Christi*⁸, publicada en 1418 y que es considerada como un documento fundamental de la corriente de la *devotio moderna* en que, para Von Balthasar, se asiste por la primera vez a la separación entre teología dogmática y espiritualidad⁹, pues como decía Congar, esta “obra de teología mística ya no es obra de los teólogos, de los hombres de la síntesis teológica integral, a la vez dogmática y moral, teórica y pastoral”¹⁰.

A nuestro parecer, este juicio puede ser matizado por lo que se refiere al *De imitatione Christi*, pues pensamos que se pueden encontrar en esta obra núcleos teológicos que permiten vincular la teología dogmática con la espiritualidad. Por ello, en esta breve nota, se quiere mostrar la teo-lógica contenida en esta obra usando un método de lectura en cierto sentido “bergsoniano”¹¹, es decir, que *entre en la lógica* con la que el autor describe esta imitación.

Si bien en los tiempos recientes esta obra ha sido olvidada dentro del ámbito cristiano y, por lo que sabemos, no existen reflexiones teológicas sobre ella¹², nos parece que el

² H. U. von BALTHASAR, “Espiritualidad”, en *Verbum caro. Ensayos teológicos I*, Encuentro-Cristiandad, Madrid 2001, 225.

³ H. U. von BALTHASAR, “Espiritualidad”..., 226.

⁴ H. U. von BALTHASAR, “Teología y santidad”, en: *Verbum caro. Ensayos teológicos I*, 195.

⁵ H. U. von BALTHASAR, “Espiritualidad”..., 226.

⁶ Cf. H. U. von BALTHASAR, “Teología y espiritualidad”, *Gregorianum*, 50, 1969, 571-586. En: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol13/50/050_baltasar.pdf.

⁷ H. U. von BALTHASAR, “Espiritualidad”..., 227.

⁸ “El libro cristiano más editado después de la Biblia”: O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001, 311. Es sabido que muchos santos se han nutrido de su lectura. Entre otros testimonios, nos gusta citar el de santa TERESITA DE LISIEUX contenido en su *Historia de un alma*: “Desde hacía mucho tiempo yo me venía alimentando con «la flor de harina» contenida en la *Imitación*. Este era el único libro que me ayudaba, pues no había descubierto todavía los tesoros escondidos en el Evangelio. Me sabía de memoria casi todos los capítulos de mi querida *Imitación*, y ese librito no me abandonaba nunca; en verano lo llevaba en el bolsillo, y en invierno en el manguito, era ya una costumbre”: https://es.catholic.net/catholic_db/archivosWord_db/historiadeunalma.pdf. Consultado el 20 de diciembre de 2022.

⁹ H. U. von BALTHASAR, “Teología y espiritualidad”...

¹⁰ Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1977, 325.

¹¹ “Sea ahora un personaje de novela cuyas aventuras me cuentan. El novelista podrá multiplicar los rasgos de su carácter, hacer hablar y obrar a su héroe tanto como le plazca. Todo esto no se compara con el sentimiento simple e indivisible que yo experimentaré si coincidiese un instante con el personaje mismo. Entonces, como de la fuente, me parecerían fluir naturalmente las acciones, los gestos y las palabras”: H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, Presses Universitaires de France, París 2011, 2-3.

¹² No vamos a entrar aquí en la *vexata quaestio* acerca de la paternidad de esta obra. Véase: G. MUCCI, “L’edizione critica dell’Imitazione di Cristo”, *Civiltà cattolica* 3 (1983) 397-401. Valga en este caso la expresión contenida en esta misma obra, de que no importa saber quién ha sido el autor, sino lo que ha dicho (*Non quaeras, quis hoc dixerit; sed quid dicatur, attende*): *De imitatione Christi*, I, c. 5, 6. Voltaire decía que nos es agradable ver una obra de devoción cristiana firmada y recuerda a este respecto que el autor de el *De imitatione Christi* no puso su nombre (VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Bompiani, Milano 2013, 607). Señalamos además que no podemos mostrar en esta nota el estado del arte acerca de *De imitatione Christi*.

hecho de señalar sintéticamente unos núcleos teo-lógicos contenidos en el *De imitatione Christi* puede ser una ayuda para que el cristiano viva una real “espiritualidad”, aquella heredada por el mismo Espíritu Santo al cristiano, heredad que consiste en “tener el pensamiento de Cristo” (1 Co 2, 16), es decir, en pensar con el mismo método con que Cristo ha pensado hacerse hombre, es decir, imitar perfectamente al hombre¹³, y salvar a “los suyos” (Jn 1, 11). De hecho, parafraseando la conocida frase de los Padres: *Quod non est assumptus non est sanatus*, podemos decir que, si, por un lado, lo que Cristo no ha imitado del hombre no puede ser salvado, por otro lado, debemos decir que lo que el cristiano no imita de Cristo no sirve para su salvación.

2. La perfecta imitación hecha por Cristo del hombre

Se puede decir que el *De imitatione Christi* se injerta “en el nuevo interés por la naturaleza humana de Cristo”¹⁴ y “Cristo, el Verbo hecho carne, viene a ser meditado en los misterios de su vida terrenal (...) y lo que en su época y en las ulteriores, le dio fama fue la *sólida fundamentación en Cristo* de toda su doctrina espiritual”¹⁵.

En este sentido, es fundamental observar que en esta obra se muestra que la imitación de Cristo por parte del hombre es posible solo en cuanto Cristo mismo ha imitado perfectamente al hombre en su encarnación (excepto en el pecado: Hb 4, 15): “Hijo, yo bajé del cielo por tu salvación; remonté tus debilidades *no por necesidad*, sino complacido por ti en virtud de mi caridad. (...) Tu vida es nuestro camino. (...) Si tú no nos precedieras y enseñaras, ¿quién podría seguir tu camino? Cuantos retrocederían lejos si tus claros testimonios no se pudieran mirar desde dentro [*inspicerent*]”¹⁶. Presentaremos algunas observaciones sintéticas sobre este texto fundamental.

La primera es que la encarnación no es concebida como una necesidad (*non necessitate*), como si fuera *causada* por el pecado original, sino como una complacencia del Hijo que se hace hombre para realizar su principio de placer de estar con los hombres como hombre. De este modo, la encarnación es vista como el cumplimiento de la profecía antigua, de la primera Alianza: *Deliciae meae esse cum filiis hominum* (Pr 8, 31), el gozo del Hijo, del Pensamiento del Padre, es estar como hombre entre los hombres.

La segunda observación se refiere al hecho de que todos los *mysteria carnis Christi* pueden ser imitados por el hombre, pues él ha imitado la temporalidad carnal del hombre en su cuerpo pensado y pensante¹⁷: “Desde la hora de mi nacimiento hasta el momento de mi revelación máxima [*exitum*] como hombre que consistió en la muerte en

Para entender el contexto histórico y cristiano en que nace esta obra, ver: L. ROCHA DE MELLO, “Los misterios de la vida de Jesús en las escuelas de espiritualidad antes y durante el siglo XVI”, *Communio* II (2002) 194

¹³ Para Péguy, antes de la “perpetuamente imperfecta” imitación de Cristo hecha por el hombre, “estuvo aquella perfectísima imitación del hombre hecha por Jesucristo, esta inexorable imitación hecha por Jesucristo de la miseria mortal y de la condición del hombre (...) hasta llegar a la identidad perfecta cuando fiel y perfectamente imitó el acto de nacer, de sufrir, de vivir y de morir” (C. PÉGUY, *Œuvres poétiques et dramatiques*, Gallimard, Paris 2014, 789, 794-795).

¹⁴ J. LE GOFF-J. C. SCHMITT (Eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid 2003, 35.

¹⁵ L. ROCHA DE MELLO, “Los misterios de la vida de Jesús...”, 195. *Cursivas nuestras*.

¹⁶ *Fili, ego descendí de cælo pro tua salute; suscepí tuas miserias, non necessitate, sed charitate trahente. (...) Nam vita tua via nostra. (...) Nisi tu nos præcessisses et docuisses, quis sequi curaret? Heu quanti longe retrocenderent, nisi tua præclara exempla inspicerent* (*De imitatione Christi*, III, c. 18). Hemos seguido la edición latina de: T. KEMPIS, *De imitatione Christi*, Pustet & c., Ratisbonae-Roma, 1921. La traducción de los textos citados es nuestra.

¹⁷ Se ha escrito que “el movimiento de identificación apasionada con Cristo [el de la *devotio moderna*] (...) se oponía directamente a la convicción de Orígenes de que el cuerpo de Cristo es distinto del nuestro”: R. SENNET, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Alianza Editorial, Madrid 1997, 174. No concordamos lo que se ha afirmado, que en el *De imitatione Christi* “la consideración de la humanidad de Cristo es un tema secundario en comparación con la vida interior y la eucaristía”: A. GRILLMEIER, “Los misterios de la vida de Jesús”, en: J. FEINER-M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis. El acontecimiento Cristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, 584 571-586.

la cruz, no me faltó la tolerancia de los dolores, sufrí mucho por los acontecimientos temporales¹⁸. La revelación de Cristo no consistió en ser, para usar una expresión de Hegel, un “alma bella que arde consumiéndose en sí misma y que se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire”¹⁹. La revelación de Cristo consistió en vivir como *hombre leal* su puesta en el cuerpo que el Padre le había preparado (Hb 10, 5), hasta asumir su pasión y muerte como el test, la prueba, el examen final, la revelación máxima de su *encarnación leal* como hombre, obra que ha cumplido sin servirse de modo fraudulento de sus atributos divinos, él que era de condición divina, *qui cum in forma Dei esset* (Flp 2, 6).

La tercera observación dice relación a que en esta obra, a menudo, se insiste sobre el trabajo ya sea de Cristo (para encarnarse y salvar a los hombres) como del hombre, no solo porque el hombre “nace para el trabajo”²⁰ y porque “a cada día basta su trabajo”²¹, sino porque aún no estamos en la *civitas Dei* definitiva y, por ello, ahora, en la tierra, es “tiempo de guerra, tiempo de trabajo y de prueba”²².

Por ello, y es la cuarta observación, el trabajo de encarnación y de salvación es un honor y una complacencia para el cristiano pues, ante todo, fue un honor y una complacencia para Cristo, ya que “la gracia no puede estar vacía, ociosa, sino se complace de amar (*amplectitur*) el trabajo”²³.

Este trabajo (es la quinta observación), es, ante todo, el trabajo de amistad del pensamiento del hombre com-puesto con el pensamiento de Cristo (1 Co 2, 16), un trabajo que debe ser fiel al método con que Cristo ha pensado hacerse hombre y salvar a “los suyos” (Jn 1, 11). De hecho, en otra parte de esta obra, el autor dice que “raro es el amigo fiel que persevera en todos los trabajos de su amigo. Tú, Señor, tú solo eres fidelísimo en todo”²⁴. La imitación que el hombre debe hacer de Cristo es posible en cuanto Jesús mismo ha sido fiel en su trabajo de encarnación y de redención cumplida engendrando a los hombres como amigos y no como esclavos (Jn 15, 15).

La sexta observación se refiere al hecho de que es con este “trabajo útil” (*labore utili*) que se resiste al diablo, así como lo hizo Cristo²⁵. Trabajo de *con-formación* al mismo trabajo cumplido por Cristo²⁶ que será imputado-premiado por parte de Dios por sus frutos²⁷, es decir, si se muestra como un trabajo bien hecho, leal y honrado en las vicisitudes de la vida temporal, ya que nadie será coronado si no ha combatido lealmente²⁸, como ya había dicho san Pablo²⁹. El trabajo del cristiano es, entonces, el del

¹⁸ *De imitatione Christi*, III, c. 18: *Nam ab hora ortus mei usque ad exitum in cruce non defuit mihi tolerantia doloris, at defectum rerum temporalium magnum habui.*

¹⁹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1973, 382.

²⁰ *...natus sis ad laborem. (De imitatione Christi*, II, c. 10, 1).

²¹ *De imitatione Christi*, III, c. 30, 12. Aquí se cita Mt 6, 34.

²² *... sed est adhuc, est aliud tempus, scilicet tempus belli, tempus laboris et probationis (De imitatione Christi*, III, c. 49, 11).

²³ *Gratia vero vacua esse non potest, sed libenter amplectitur laborem (De imitatione Christi*, III, c. 54, 14).

²⁴ *Rarus fidus amicus, in cunctis amici perseverans pressuris. Tu Domine, tu solus es fidelissimus in omnibus (De imitatione Christi*, III, c. 45, 10).

²⁵ *De imitatione Christi*, III, c. 12, 24.

²⁶ El Vaticano II ha señalado la imitación de Cristo que el cristiano puede y debe cumplir en cuanto ha sido cumplida por Cristo: “Es, pues, completamente claro que todos los fieles, *de cualquier estado o condición*, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena. En el logro de esta perfección empeñen los fieles las fuerzas recibidas *según la medida de la donación de Cristo*, a fin de que, *siguiendo sus huellas y hechos conformes a su imagen (eiusque imagini conformes effecti)* obedeciendo en todo a la voluntad del Padre, se entreguen con toda su alma a la gloria de Dios y al servicio del prójimo” (*Lumen Gentium*, n. 40).

²⁷ *Laboris nostri præmium a Deo percepturi (De imitatione Christi*, I, c. 19, 29). Solo en el día del juicio final se verá de modo definitivo el fruto del trabajo de la fe: *Nunc labor tuus est fructuosus (De imitatione Christi*, I, c. 24, 4).

²⁸ “Si deseas ser coronado, combate virilmente (*certa viriliter*) y sufre con paciencia. Sin trabajo no se tiende al descanso, y sin pugna no se alcanza la victoria” (*De imitatione Christi*, III, c. 19, 18).

²⁹ 2 Tm 2, 5: *Qui certat in agone, non coronatur nisi legitime certaverit.*

miles Christi, del cristiano que es asociado y enviado³⁰ por Cristo en el *labor certaminis*, en el “trabajo de la batalla”³¹ que él mismo ha combatido en sus treinta y tres años terrenales y que hace posible que el cristiano “sostenga por Cristo duros trabajos”³². Trabajo que, al mismo tiempo, es “liviano en virtud de la gracia”³³ y que no está contrapuesto a una interioridad pseudo-mística, pues para el *homo internus*, al hombre interior “no es objeción el trabajo exterior o la ocupación según la necesidad de los tiempos”³⁴. En fin, es un trabajo que consiste, como ya había dicho san Pablo, en correr hacia Cristo para alcanzarlo: “Corre ferviente, pues el premio de tu trabajo lo recibirás en breve tiempo”³⁵.

3. Redención de Cristo y su imitación por parte del cristiano

Si los *mysteria carnis Christi* deben ser considerados propiamente como los *ministerios*, es decir, los *trabajos* hechos por Cristo para ponerse en su cuerpo de hombre y para salvar a los hombres, estos *mysteria carnis* consisten en primer lugar, como hemos ya señalado, en el *trabajo bien hecho* por parte de Cristo para hacerse hombre y, en segundo lugar, en el hecho de que la encarnación puede ser considerada un trabajo bien hecho en cuanto tiene alcance universal generando frutos beneficiosos para todos los hombres: “Mucho hace el que hace bien su trabajo; y bien hace el que sirve más *al beneficio de todos* que a su voluntad”³⁶.

La imitación que el hombre puede hacer de Cristo es hecha posible por Cristo mismo a través de su redención que consiste en la *vocatio*³⁷ con que genera socios, no esclavos (Jn 15, 15): “Sin un amigo no se puede vivir bien. Y si Jesús no fuera tu especialísimo amigo, serías demasiado triste y desolado”³⁸.

De este modo, el aporte del hombre a la redención consiste en la imitación de Cristo, mejor dicho, en la imitación del pensamiento de Cristo: “Todo nuestro estudio consista en pensar en la vida de Jesús”³⁹. Se trata de un *sápere*, de un saborear, más que de un *sapere*, de un conocimiento meramente erudito y, para esto, es necesario tener el pensamiento de Cristo, es decir, su Espíritu: “El que tuviese su Espíritu, hallará en él un maná escondido. Sin embargo, acontece que muchos que a menudo oyen el Evangelio, tienen poco deseo de él, porque *no tienen el espíritu de Cristo*”⁴⁰.

Este pensamiento com-puesto y complacido (*sápere*) con Cristo, coincide en conformar la vida con él, *conditio sine qua non* para que el cristiano pueda colaborar con Cristo en su obra redentora: “El que quiere entender desde dentro con placer y plenitud

³⁰ *De imitatione Christi*, III, c. 30, 32: Cristo envía a los cristianos *non ad otium, sed ad labores; non ad requiem, sed ad afferendum fructum multum in patientia*. Los frutos son producidos solo por medio de la *paciencia del trabajo* cumplido en la cotidianidad. Cf. la parábola de la higuera (Lc 13, 6-9).

³¹ *De imitatione Christi*, I, c. 25, 12.

³² *Pro Christo duros sustinere labores* (*De imitatione Christi*, II, c- 9, 13).

³³ *Leviorem laborem propter Dei gratiam* (*De imitatione Christi*, I, c. 25, 45).

³⁴ *Non illi obest labor exterior, aut occupatio ad tempus necessaria* (*De imitatione Christi*, II, c. 1, 34).

³⁵ *Igitur ad profectum ferveas quia mercedem laborem tuorum in brevi recipies* (*De imitatione Christi*, I, c. 25, 3).

³⁶ *Multum facit, qui rem bona facit; bene facit qui communitati magis quam suae voluntati servit* (*De imitatione Christi*, I, c. 15).

³⁷ *Excita cor meum in te* (*De imitatione Christi*, IV, c. 4, 2); *Ecce adsum, ecce ego ad te: quia invocasti me. (...) Tu enim prior excitasti me, ut quaererem te* (*De imitatione Christi* III, c. 21, 27). Esta *vocatio* es cumplida por Cristo por medio de sus *mysteria carnis*: *Lacrimae tuae et desiderium animae tuae, humiliatio tua, et contritio cordis inclinaverunt me et adduxerant ad te* (*De imitatione Christi* III, c. 21, 27).

³⁸ *Sine amico non potes bene vivere. Et si Jesus non fuerit tibi praë omnibus amicus, eris nimis tristis, et desolatus* (*De imitatione Christi*, II, c. 8, 18).

³⁹ *Summum igitur studium nostrum, sit in vita Jesu meditari.* (*De imitatione Christi*, I, c. 1, 3).

⁴⁰ *Qui spiritum haberet absconditum ibi manna inveniret. Sed contingit quod multi ex frequenti auditu Evangelii parvum desiderium sentiunt, quia spiritum Christi non habent* (*De imitatione Christi*, I, c. 1, 4).

el pensamiento de Cristo, es conveniente que tienda a que toda su vida se conforme a la de Cristo”⁴¹.

Hay que notar que el pensamiento del cristiano que se complace en tener el mismo pensamiento de Cristo (y, por ello, trinitario), para colaborar con la redención de Cristo, está bien lejos de un conocimiento teológico escolástico, estéril, esquemático, curioso de saber más que de saborear. Es un pensamiento que si quiere imitar el de Cristo no es dialéctico, en contra de los hombres, pues no se nutre de una lógica de contraposición, *sine pugnatione argumentorum*⁴²: “¿Qué te beneficia disputar con argumentos superiores-eruditos (*alta disputare*) de la Trinidad, si no eres humilde, y con esto no complaces a la Trinidad? Claro está, las palabras supuestamente eruditas (*alta verba*), no hacen santo ni justo al hombre; solo la vida virtuosa complace a Dios. Más deseo sentir, es decir, vivir con mi cuerpo pensado, la contrición, que saber dar de ella una definición. Si supieses toda la Biblia de modo exterior, desde fuera [de la excitación del Espíritu] y las definiciones *ex cathedra* (*dicta*) de todos los filósofos, ¿qué te sería de provecho todo esto, sin la caridad y la gracia de Dios?”⁴³. Sobre todo, no sería de ningún provecho para colaborar a la redención de Cristo.

En este sentido, para nuestro autor, la fe (y por eso la espiritualidad cristiana) no es de ninguna manera propiedad de los teólogos eruditos, sino más bien del campesino-*rusticus* que, por ser tal, no es menos teólogo: “Mejor y más avanzado (*profecto*) en el conocimiento de Cristo es el campesino (*rusticus*) humilde que le sirve [colaborando en la construcción de la *civitas Dei*], que el soberbio filósofo que considera el curso de los astros”⁴⁴. De hecho, este conocimiento supuestamente superior, erudito, esquemático, ya hecho con trajes de confección (la Escolástica tardía), es un placer de pacotilla, pues no mira a producir beneficios universales, sino solo obtener fama y ser considerado erudito y sabio: “Jamás lea palabras para ser visto como docto o sabio”⁴⁵. Este tipo de saber estéril e inútil sirve solo para hacer carrera universitaria, para los *fastu honoris*, “los honores faustos”⁴⁶, es decir, para sentarse en la silla de la teología hecha desde la oficina y, *ex cathedra*, de-finir todo, incluyendo a la misma Revelación: “El placer de los doctos está en ser vistos y ser definidos como sabios”⁴⁷.

Este saber erudito es estéril no solo para colaborar con la redención de Cristo, sino que no sirve de ningún modo en el día del Juicio final: “¿Qué es de provecho jugar con las palabras, ser sofistas de las cosas ocultas y obscuras de las cuales si no las sabemos no seremos preguntados [en el Juicio final]? (...) ¿Qué nos pueden interesar los géneros y especies de los lógicos?”⁴⁸.

⁴¹ *Qui autem vult plene et sapide verba Christi intelligere, oportet ut totam vitam suam illi studeat conformare* (*De imitatione Christi*, I, c. 1, 6). K. Rahner ha escrito: “La verdadera imitación de Cristo consiste en hacer que la *ley interior* de su vida obre en cada diversa situación personal. La imitación de Cristo es digna de vivirse, no cuando meramente se intenta multiplicar su vida – sin posibilidad de lograr más que aguadas copias – sino cuando realmente se la prolonga” (citado en: S. De FIORES-T. GOFFI, *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid 1983, 766. *Cursivas nuestras*). La imitable *ley interior* de la vida de Cristo es más bien su pensamiento que es la ley que legisla su encarnación, es decir, el movimiento de su cuerpo en vista de la redención.

⁴² *De imitatione Christi*, III, c. 43, 12.

⁴³ *De imitatione Christi*, I, c. 1, 7-9.

⁴⁴ *De imitatione Christi*, I, c. 2, 2.

⁴⁵ *Nunquam ad hoc legas verbum, ut doctior aut sapientior possis videri* (*De imitatione Christi*, III, c. 43, 3).

⁴⁶ *De imitatione Christi*, III, c. 43, 12.

⁴⁷ *Scientes volunt libenter docti videri et sapientes dici* (*De imitatione Christi*, I, c. 2, 6).

⁴⁸ *De imitatione Christi*, I, c. 3, 3; 6. Véase también: III, c. 3, 26: *Quid prodest magna cavillatio de occultis, et obscuris rebus? (...) Et quid nobis de generibus et speciebus?*

4. El pensamiento de Cristo *fuentes imitables* del pensamiento del cristiano

En este punto, el *De imitatione Christi* expresa de modo magnífico su teo-lógica: *Ex uno Verbo omnia, et unum loquuntur omnia et hoc est Principium quod et loquitur nobis* (Jn 8, 25) *Nemo sine illo intelligit, aut recte iudicat. Cui omnia unam sunt, et qui omnia ad unum trahit, et omnia in uno videt, potest stabilis esse, et in Deo pacificus permanere*⁴⁹. Podemos traducir de este modo. Por el Pensamiento-Logos de Cristo que es com-puesto intratrinitariamente⁵⁰ se genera todo lo que existe (Col 1, 16-17) y todo lo que existe habla de él, de este pensamiento com-puesto con el Padre y el Espíritu; y este es el principio del pensamiento que es engendrado en el hombre cristiano que, por ello, es hecho *compos mentis*, capaz de ser la sana y santa sede de un juicio competente universalmente.

Con esta afirmación, nuestro autor sostiene que nadie puede pensar si no es hecho capaz por el mismo pensamiento de Cristo (que es trinitario), es decir, nadie puede juzgar rectamente, o sea, conocer lo real a través de un juicio sino gracias al pensamiento de Cristo que atrae todas las cosas en una unidad, permitiendo al hombre ser estable y permanecer pacífico en Dios.

Dicho de otra manera: la gracia de Cristo genera en el hombre un criterio, el *sensus fidei*, un principio de conocimiento y de actuar que hace del cristiano un sujeto jurídico, imputable y capaz de imputar. En este sentido, es significativo que el episodio de Cristo con la Samaritana (Jn 4) es retomado en el *De imitatione Christi*: “De mí, como de fuente viva, sacan agua viva el pequeño y el grande, el pobre y el rico”⁵¹. Por ello, es de la gracia de la presencia de Cristo, fuente siempre plena (*fons semper plenus*)⁵², que se genera en el hombre el poder-capacidad de pensamiento de “ordenar todo a Dios”⁵³.

Está claro que no se condena aquí la ciencia que se conforma a la lógica de Cristo⁵⁴, la de la *recta ratio*⁵⁵, sino se condena un saber-*sapere* erudito, superior, que ya no consiste en una petición continua hecha a Cristo⁵⁶, sino que vive del ansia-angustia de saber: “Muchos estudian solo para saber y no para vivir bien”⁵⁷.

Lo que importa es, al contrario, un conocimiento afectivo, un conocer que se genera por el amor antecedente de Cristo (1 Jn 4, 19) y que se prolonga en amarlo. Lo decisivo para la salvación es, por ello, no ciertamente el conocimiento obtenido por el título de doctor y de teólogo profesional: “¡Oh verdad presente solo en Dios! Hazme uno con tu pensamiento por medio de una caridad perpetua (*fac me unum tecum in charitate perpetua*). Me aburro a menudo de leer y escuchar mucho (*Tædet mihi sæpe multa legere et audire*); en ti está todo lo que quiero y deseo; callen los doctores, los teólogos-filósofos (*Taceant omnes doctores*) [con su *epi-steme* supuestamente superior]. (...) Solo

⁴⁹ *De imitatione Christi*, I, c. 3, 8-10.

⁵⁰ Cf. la cita de Jn 8, 25: “Desde el principio”, es decir, intratrinitariamente “he hablado de mi identidad”.

⁵¹ *De imitatione Christi*, III, c. 9, 6.

⁵² *De imitatione Christi*, IV, 4, 18.

⁵³ *De imitatione Christi*, III, c. 9. Este capítulo está dedicado a la capacidad propia del pensamiento del cristiano engendrado por la gracia. En el *De imitatione Christi* se elimina cualquier separación entre el saber-pensamiento de los simples cristianos y el supuesto saber superior de los doctos-teólogos. Recordamos que el cardenal Cayetano había afirmado que “el *sensus fidelium* era inapropiado como medio para la averiguación de una verdad de fe, porque solo a los sabios (es decir a los teólogos) es a quien corresponde”: y que “este argumento se unió a la tosca objeción de que el establecimiento de la fe no se debería dejar en mano de sastres y zapateros o del pueblo iletrado”: L. SCHEFFCZYK, “Sensus fidelium: testimonio sustentado por la comunión”, *Communio*, V (1987) 463.

⁵⁴ *Non est culpanda scientia, aut quælibet rei notitia quæ bona est, in se confiderata, et a Deo ordinate* (“No se debe imputar una culpa a la ciencia o a cualquier otro conocimiento que es bueno en sí si es ordenado al conocimiento de Dios”): *De imitatione Christi*, I, c. 3, 23.

⁵⁵ *De imitatione Christi*, I, c. 3, 18.

⁵⁶ *Veni, veni, quia sine te nulla erit laeta dies aut hora: De imitatione Christi*, III, 21, 21. Recordamos que Evagrio Pontico había escrito: “Eres un teólogo si rezas”, citado en: T. SPIDLÍK, *La spiritualità dell’Oriente cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 6

⁵⁷ *De imitatione Christi*, I, 3, 24. *Student magis plures scire quam bene vivere.*

Tú, oh Cristo háblame (*Tu mihi loquere solus*)⁵⁸. Una vez más, en este texto nuestro autor señala que el simple cristiano es *superiorem non recognoscens*, no reconoce ningún saber superior, pues Dios mismo no pretende imponer su epi-steme, su saber superior, ya que por la redención el hombre es hecho competente de lo que piensa el mismo Padre por medio del conocimiento del pensamiento de Cristo (Jn 15, 15)⁵⁹.

De hecho, el autor invita al cristiano a tener un pensamiento crítico, con beneficio de inventario, no fideísta, ni sentimental-místico-interior: “No se debe creer a cualquier palabra ni instinto espiritualista interior, sino vigilando [*caute*] y con longanimidad se deben ponderar las cosas por medio del pensamiento que es según Dios [es decir, con el pensamiento trinitario de Cristo]”⁶⁰. La necesidad de este pensamiento crítico es maravillosamente expresada por el autor cuando escribe: *Cum multa legeris et cognoveris, ad unum oportet te venire principium*⁶¹ que podemos traducir de este modo: todo lo que es leído y conocido debe ser comparado con Cristo, el principio del pensamiento cristiano. Es lo que el autor dice también con otra expresión: *Una vox librorum*⁶²: las Escrituras hablan de un único sentido-significado-principio, de Cristo. Esta expresión es, nos parece, la traducción del principio crítico indicado por san Pablo: “Examinadlo todo y quedaos con lo bueno” (1 Ts 5, 21), auténtica forma de una cultura cristiana real y no homologada a las modas dominantes.

En este sentido, la compañía-amistad com-puesta con el pensamiento de Cristo, con su presencia que acontece con inicios siempre nuevos (*diu*)⁶³ y que debe ser “cultivada” cada día⁶⁴, co-instituye el *poder* del cristiano capaz de conocer y juzgar al *mundo entero*: “Cuando Jesús viene a ti (*adest*) todo es bueno, beneficioso, no hay cosa difícil; y cuando Jesús no viene, todo es duro. (...) Cuan árido eres sin Jesús; ¡y cuan insano (*insipiens*) y vano si deseas algo fuera de Jesús! (...) Estar sin Jesús es grave infierno. Estar con Jesús es dulce paraíso. Si Jesús estuviere contigo, ningún enemigo te podrá hacer daño. (...) El que pierde a Jesús, pierde mucho, *y más que todo el mundo*. Paupérrimo es el que vive sin Jesús, y riquísimo el que está bien [en relación recíprocamente beneficiosa] con Jesús. Gran arte es saber pensar-con-Jesús (*scire cum Jesu conversar*), y admirable jurisprudencia saber componer los actos con Jesús (*scire Jesum tenere magna prudentia*). (...) Cuando viene-acontece la gracia de Dios al hombre, este es hecho capaz de un poder para toda cosa (*tunc potens fit ad omnia*)”⁶⁵.

5. Leer a Cristo en la Escritura para participar de su misión redentora

Para el autor de *La imitación de Cristo*, una fuente, un *locus theologicus* fundamental del *sápere Christi*, del saborear a Cristo, es la Escritura que contiene la Revelación: “En las santas Escrituras se debe buscar la verdad y no la elocuencia. Toda la Escritura se debe leer con el mismo espíritu con que fue hecha (*quo facta est*) y debemos buscar en ella más lo que es de nuestro provecho (*quaerere potius debemus utilitatem*) que la agudeza (*subtilitatem*) de las palabras. (...) Nuestra curiosidad a menudo nos impide en la lectura de las Escrituras, pues queremos definir-analizar (*intelligere*) y discutir, mientras deberían simplemente ser leídas de corrido, unitariamente (*ubi simpliciter esset transeundum*)”⁶⁶. Nos parece que estas expresiones explican sintéticamente como

⁵⁸ *De imitatione Christi*, I, c. 3, 11-13.

⁵⁹ “Meditando acerca de la sagrada humanidad de Jesús, el cristiano llegará a la contemplación de su divinidad y a la unión con Dios”: L. ROCHA DE MELLO, “Los misterios de la vida de Jesús...”, 195.

⁶⁰ *Non est credendum omni verbo nec instinctui sed caute et longanimitate, res est fecundum Deum ponderanda.* (*De imitatione Christi*, I, c. 4, 1).

⁶¹ *De imitatione Christi*, III, c. 43, 5.

⁶² *De imitatione Christi*, III, c. 43, 17.

⁶³ *De imitatione Christi*, II, c. 9, 11.

⁶⁴ *Illum dilige, et amicum tibi retinere* (*De imitatione Christi*, II, c. 7).

⁶⁵ *De imitatione Christi*, II, c. 8, 1; 5-8; 12-13; 30.

⁶⁶ *De imitatione Christi*, I, c. 5, 1-3; 9.

se debería leer las Escrituras, sin usar de ellas para hacer estériles batallas exegéticas o por el afán de mostrarse doctos, lo que puede ser útil, como hemos ya señalado, solo para hacer carrera universitaria o en los ambientes eclesiásticos. De hecho, nuestro autor escribe: “Si quieres extraer un provecho de las Escrituras, lee con humildad, sencillez y fidelidad, y nunca quieras adquirir por medio de ella el título de sabio-teólogo científico”⁶⁷.

Es una lectura-*studium* de la Escritura que debe imitar la misma lectura hecha por Cristo del Antiguo Testamento⁶⁸, lectura que consideraba la primera alianza del Antiguo en su indisoluble unidad con la nueva alianza que es Cristo mismo, sin ninguna división marcionista, pues solo en Cristo se hace inteligible la única y unitaria *oeconomia salutis*, puesto que él es el exegeta del Padre (Jn 1, 18)⁶⁹: “No me hable Moisés, ni alguno de los profetas; es mejor que me hables Tú, Señor Dios, que eres el inspirador e iluminador de los Profetas; pues tú solo, sin ellos, me puedes persuadir (*imbuere*) perfectamente, pero ellos sin ti nada serían de provecho”⁷⁰.

En este punto no se debe pensar que aquí el autor esté afirmando la inutilidad de la Antigua Alianza, ya que el autor habla del “fortísimo Dios de Israel”⁷¹. Lo que quiere señalar es que sin el cumplimiento obrado por Cristo no habría salvación para el hombre: “Es verdad que pueden [Moisés y los Profetas] pronunciar palabras, mas no confieren el espíritu. Dicen de un modo estéticamente hermoso (*pulchriter dicunt*), pero si tú [Cristo] callas, no encienden el corazón. Transmiten la letra, pero tú abres el sentido-significado (*sensum aperit*); predicán misterios, mas tú abres (*reseras*) la inteligencia de los signos; pronuncian mandamientos, pero tú ayudas a cumplirlos; muestran el camino, pero tú confortas para caminar en él; ellos obran por afuera, pero tú instruyes e iluminas los corazones; ellos riegan desde afuera, mas tú das la fecundidad; ellos claman con palabras, mas tú concedes la inteligencia al oído (*auditui intelligentiam tribui*)”⁷².

Dicho de otro modo, si bien el autor no condena de ningún modo el estudio de la Escritura, es necesario que este estudio *concorde en la misma vida cristiana* con lo que se ha leído y estudiado, pues solo en este sentido puede ser fructífero para los cristianos, es más, solo de este modo está a la altura del acontecimiento redentor de que se habla en la Escritura: “Quiera Dios que su vida concordara con su ciencia, y solo entonces habrán estudiado y leído bien, con fruto”⁷³.

De hecho, para el autor, el estudio está en función de una misión universal, la de ser testimonio de la Revelación, sin la cual la vida del cristiano se “desvanecería”⁷⁴, perecería en una ciencia vana: “¡Cuántos perecen en este siglo por vana ciencia, pues poco cuidaron del servicio a Dios!⁷⁵. En fin, “realmente es grande el que tiene gran caridad”⁷⁶: con esto se indica que solo la amistad con el pensamiento de Cristo hace capaz al cristiano de una misión universal de caridad para con todos los hombres.

⁶⁷ *Si vis profectum haurire lege humiliter, simpliciter, et fideliter nec unquam velis habere nomen scientiæ (De imitatione Christi, I, c. 5, 10).*

⁶⁸ “Jesús tenía una experiencia de Dios y utilizó, a continuación, las Escrituras antiguas, escritas antes de él, para dar expresión a su experiencia de Dios. Por último suscitó, de esta manera, las Escrituras nuevas que le concernían. (...) Jesús se comprendía a sí mismo y comprendía su misión a través de la escritura”: J. LECLERCQ, *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 36-37.

⁶⁹ “El Verbo eterno de Dios ha venido en Cristo a hacernos la exegesis de Dios. Cristo es el primer exegeta que lee y explica lo que lee”: J. LECLERCQ, *Consideraciones monásticas sobre Cristo...*, 35.

⁷⁰ *De imitatione Christi*, III, c. 2, 5.

⁷¹ *De imitatione Christi*, III, c. 20, 11: *fortissime Deus Israel.*

⁷² *De imitatione Christi*, III, c. 2, 6-13.

⁷³ *Utinam vita eorum scientiæ concordasset eorum, tunc bene legissent et studuissent (De imitatione Christi, I, c. 3, 31).*

⁷⁴ *De imitatione Christi*, I, c. 3, 3, 33.

⁷⁵ *Quam multi pereunt per vanam scientiam in hoc sæculo, qui parum curant de Dei servitio (De imitatione Christi, I, c. 3, 32).*

⁷⁶ *Vere magnus est, qui magnam habet caritatem (De imitatione Christi, I, c. 3, 34).*

6. Dimensión eclesial de la imitación de Cristo: *et aliorum sanctorum*

El cristiano puede imitar a Cristo solo en cuanto Cristo mismo ha co-instituido con él una *communio fidei*, una amistad con su pensamiento y con el de su Padre (Jn 15, 15). En este sentido, la *communio fidei* es otro *locus theologicus* fundamental por medio del cual el cristiano puede obrar la imitación de Jesús. Ahora bien, en el *De imitatione Christi* pueden ser encontrados algunos núcleos que señalan la dimensión eclesial de esta imitación⁷⁷.

En primer lugar, y a menudo, se indica la decisiva importancia en la historia cristiana de los santos. Por parte del cristiano, la imitación no consiste solo en imitar a Cristo, sino en imitar a los demás santos, *et aliorum sanctorum*, los santos de Jesús, *de Sanctis meis*⁷⁸. Haciendo hablar a Cristo mismo, nuestro autor escribe: “Deja de quejarte, considera mi pasión y *la de los otros santos*”⁷⁹. Los santos fueron tales no solo por una imitación interior-intimista, sino, igualmente (*pariter*) por la imitación de Cristo que cumplieron en *su cuerpo*, por su pasión vivida en el cuerpo (*et aliorum sanctorum passionem*), de modo que en los santos, para utilizar expresiones de Descartes, su *res cogitans* (su pensamiento) se ha vuelto la ley de movimiento de la *res extensa*, de su cuerpo: “Con la boca del corazón *junto con el cuerpo* deseaban desde las medulas hacia Dios fuente viva”⁸⁰. Del mismo modo que Jesús fue un hombre leal en su encarnación y redención, es decir, en su puesta en el cuerpo del hombre, también el cristiano debe ser santo no por su “alma bella”, sino porque se hace imputable frente a los hombres revelando *su cuerpo* (*ut exhibeatis corpora vestra*) como *logiké latreía*, como *rationabile obsequium*, como culto razonable (Rm 12, 1). Nos parece importante este énfasis que nuestro autor pone sobre la santidad del cristiano que imita a Cristo evitando cualquier espiritualismo meramente introspectivo.

Por otro lado, la insistencia de nuestro autor sobre los otros santos, *et aliorum sanctorum*, señala que si bien hay que reconocer que Cristo es santo, él no es el único santo, pues no quiso absorber las demás formas de santidad de los hombres que lo siguen, no quiso ser el único santo, pues quiso co-laboradores (1 Co 3, 9) en su obra de redención. De hecho, los santos son “creación” de la gracia de Cristo⁸¹ y menospreciar a los santos que compusieron su pensamiento con el de Cristo es ofender a Cristo mismo⁸².

En este mismo sentido, y en segundo lugar, la finalidad del camino de la vida cristiana es el de “entrar en el camino de los Santos”⁸³ que son “familiares y amigos de Dios”⁸⁴, de ser “conformes” a ellos⁸⁵, de reconocer no solo la obra redentora de Cristo sino en pensar con la misma lógica con que los santos han producido el acontecimiento de su cuerpo en

⁷⁷ En este sentido, no concordamos con lo que se ha escrito, que “el *De imitatione Christi* se nutre de un cristocentrismo individual desconfiado de las formas de vida comunitaria”: E. BIANCHI, “Introduzione a La imitazione di Cristo”, Edizioni Paoline, Milano 2008, 15. Se ha escrito que en el *De imitatione Christo* se encuentra el deseo “de una autentica renovación de la espiritualidad y de las costumbres de la Iglesia a través del camino infalible de la imitación de Cristo en su humanidad”: L. ROCHA DE MELLO, “Los misterios de la vida de Jesús...”, 194. *Cursivas nuestras*.

⁷⁸ *De imitatione Christi*, III, c. 6, 9.

⁷⁹ *Cessa conqueri, considera meam et aliorum Sanctorum passionem* (*De imitatione Christi*, III, c. 19, 1). El cristiano debe imitar no solo los combates de Cristo sino los de los Santos: III, c. 47, 19. Claro está, no se trata de un ejercicio de santurrones o de turismo religioso: “Muchos corren a diversos lugares por visitar reliquias de santos” (*De imitatione Christi*, IV, 1, 38). El Vaticano II habla de los *aliorum sanctorum* cuando reconoce los santos como “todos los demás cuyo preclaro ejercicio de virtudes cristianas y cuyos carismas divinos los hacían recomendables a la piadosa devoción e imitación de los fieles”: *Lumen Gentium*, n. 50.

⁸⁰ *Ore cordis et corporis pariter ad te Deum fontem vivum, medullitus inhiabant* (*De imitatione Christi*, IV, c. 14, 6).

⁸¹ *Ego sum qui cunctos condidi Sanctos* (*De imitatione Christi*, III, c. 58, 10).

⁸² *Qui derogat alicui Sanctorum, derogat et mihi* (*De imitatione Christi*, III, c. 58, 18).

⁸³ *De imitatione Christi*, I, c. 11, 9.

⁸⁴ *De imitatione Christi*, I, c. 18, 18.

⁸⁵ *De imitatione Christi*, II, c. 12, 58.

el mundo, en la historia⁸⁶, de tener las mismas gracias que Cristo “hizo maravillosamente en los santos”⁸⁷. Santos que no son solo los que han sido canonizados, sino “todos los demás que quisieron seguir las huellas (*vestigia*) de Cristo”⁸⁸. Son los santos que, aunque trabajando todos los días en los distintos ambientes en que Dios lo ponía, “no cesaban de pedir, de orar con *su pensamiento* dirigido a Cristo”⁸⁹. En este sentido, la comunión de los Santos no es solo con los que ya están en el cielo, sino con los cristianos que son conciudadanos de la *civitas Dei*, aquella que es fundada por Cristo *et aliorum sanctorum*.

En tercer lugar, si bien la cuarta parte de *La imitación de Cristo* está dedicada enteramente a la Eucaristía, igualmente se señala la dinámica comunal de la vida cristiana. Si la Eucaristía es entendida como el cuerpo-pensamiento de Cristo que continúa aconteciendo en la *communio*, ella es una fuente decisiva de la vida cristiana y de la Iglesia⁹⁰. En este sentido, Escritura y Eucaristía vividas en la *communio fidei* son las dos “mesas” puestas en el sagrario de la santa Iglesia, *in Gazophylacio sanctæ Ecclesiæ positæ*⁹¹.

7. Conclusión

Por lo que hemos expuesto, nos parece que no se puede decir que en el *De imitatione Christi* se produce una separación entre “dogmática” y espiritualidad, pues en esta obra hay “un *retorno a la encarnación de Cristo*”⁹². Como decía Fray Luis de Granada, en esta obra se puede “ver *quién es el Señor*” y se puede encontrar “algún rasgo de su Espíritu”⁹³, es decir, del pensamiento de Cristo, ya que el Espíritu no habla por su cuenta sino lo que oye de Cristo para anunciarlo y recordarlo a los cristianos (Jn 16, 13-15).

Por otro lado, si bien se deben leer con *beneficio de inventario* sus múltiples influencias platónicas⁹⁴, pensamos que esta obra puede continuar a constituir un sólido fundamento para una fe cristiana que no quiera ser meramente espiritualista, sino que sea sana en su arraigo en el pensamiento de Cristo, o sea, en la teo-lógica con que él ha cumplido, en su encarnación y redención, la perfecta imitación del hombre. En este sentido, la lectura de esta obra puede corregir una espiritualidad que, a nuestro parecer, es hoy en día predominante en el ámbito cristiano, la “mística de las esencias”⁹⁵.

En este sentido, la tarea fundamental de una sana espiritualidad cristiana es *remontar* la misma lógica con que Cristo ha cumplido su encarnación y redención, sus *mysteria carnis Christi*⁹⁶. No se trataría, por tanto, de una espiritualidad des-corporalizada que busca una ascensión hacia una contemplación platónico-catatónica de Dios o de ideas divinas⁹⁷, sino de un trabajo de amistad-colaboración con el pensamiento de Cristo que

⁸⁶ ... *vel de Sanctis meis sentis* (*De imitatione Christi*, III, c. 6, 9).

⁸⁷ *De imitatione Christi*, IV, c. 16, 11.

⁸⁸ *De imitatione Christi*, I, c. 18, 4.

⁸⁹ *Quamquam laborando ab oratione mentali minime cessarent* (*De imitatione Christi*, I, c. 18, 10).

⁹⁰ “Haz que guste en espíritu tu suavidad que en este sacramento [la Eucaristía], como en una fuente (*tamquam in fonte*), se esconde en su plenitud” (*De imitatione Christi*, IV, c. 4, 2).

⁹¹ *De imitatione Christi*, IV, c. 11, 24.

⁹² L. ROCHA DE MELLO, “Los misterios de la vida de Jesús...”, 194.

⁹³ Citado en el prólogo de: T. DE KEMPIS, *La imitación de Cristo*, Ediciones Paulinas, Asunción 2016.

⁹⁴ Entre otros ejemplos de esta influencia platónica, véase: “¿Quién me dará *alas* de verdadera libertad para *volar* hacia ti y en ti reposarme? (*Quis mihi det pennas verae libertatis ad volandum et pausandum in te?*): *De imitatione Christi*, III, c. 21, 12.

⁹⁵ Se ha escrito justamente que el *De imitatione Christi* “nació como reacción contra la ‘mística de las esencias del norte de Europa’: L. ROCHA DE MELLO, “Los misterios de la vida de Jesús...”, 194. Esta “mística de las esencias” era representada por el Maestro Eckart y Ruysbroeck.

⁹⁶ Ver lo que se ha escrito sobre los *mysteria carnis Christi* entendidos como “*meditatio*”, como “camino espiritual” y su relación indisoluble con la liturgia: C. SCHÜTZ-VILSHOFEN, “Los misterios de la vida de Jesús como prisma de la fe”, *Communio*, 24 (2002) 161-170.

⁹⁷ Es la que nosotros identificamos con la “mística de las esencias”.

el cristiano debe, con el auxilio de la gracia cotidianamente pedida, *remontar*, es decir, ascender. Una espiritualidad que, por ello, remonte la lógica con que Cristo se ha hecho hombre, se ha puesto y ha hecho acontecer su cuerpo de hombre para la salvación universal. Por ello, no se debería tratar “de una imitación puramente moral, exterior o interior, de los comportamientos de Cristo, sino de una participación en los misterios que ha realizado. (...) De lo que se trata es de no formar más que *un solo cuerpo y un solo espíritu* con Cristo resucitado, de *entrar y permanecer* en comunión con él y, por él, con toda la Iglesia, de llegar a ser hijos en el Hijo”⁹⁸. Podríamos decir que san Pablo, en cierto modo, ha sintetizado los contenidos del *De imitatione Christi* cuando escribía: “Crezcamos en todo hasta Aquel que es la Cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo recibe trabazón y cohesión” (Ef 4, 15-16). Crecer en el pensamiento de Cristo, en la imitación de la lógica personal al mismo tiempo que comunal con que él ha cumplido sus *mysteria carnis* es la gran lección del *De imitatione Christi*, aún muy necesaria para una espiritualidad cristiana que quiera ser fundamentada teo-lógicamente.

Bibliografía

- BALTHASAR, H. U. von., *Verbum caro. Ensayos teológicos I*, Encuentro-Cristiandad, Madrid 2001.
- BALTHASAR, H. U. von., “Teología y espiritualidad”, *Gregorianum*, 50, 1969, 571-586. http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol13/50/050_baltasar.pdf
- BERGSON, B., *Introduction à la metaphysique*, Presses Universitaires de France, París 2011.
- BIANCHI, E., “Introduzione”, en: *La imitazione di Cristo*, Edizioni Paoline, Milano 2008.
- CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1977, 325.
- DE FIORES, S.-GOFFI, T., *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid 1983.
- GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001.
- GRILLMEIER, A., “Los misterios de la vida de Jesús”, en: J. FEINER-M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis. El acontecimiento Cristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, 571-586.
- KEMPIS, T., *De imitatione Christi*, Pustet & c., Ratisbonae-Roma, 1921.
- DE KEMPIS, T., *La imitación de Cristo*, Ediciones Paulinas, Asunción 2016.
- LECLERCQ, J., *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- LE GOFF, J.-SCHMITT, J. C. (Eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid 2003.
- MUCCI, G., “L’edizione critica dell’Imitazione di Cristo”, *Civiltà cattolica* 3 (1983) 397-401.
- PEGUY, C., *Œuvres poétiques et dramatiques*, Gallimard, París 2014.
- ROCHA DE MELLO, L., “Los misterios de la vida de Jesús en las escuelas de espiritualidad antes y durante el siglo XVI”, *Communio* 24 (2002) 191-205.
- SENNET, R., *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Alianza Editorial, Madrid 1997.
- SCHEFFCZYK, L., “Sensus fidelium: testimonio sustentado por la comunión”, *Communio*, V (1987) 459-472.

⁹⁸ J. LECLERCQ, *Consideraciones monásticas sobre Cristo...*, 227.

- SCHÜTZ-VILSHOFEN, C. “Los misterios de la vida de Jesús como prisma de la fe”, *Communio*, 24 (2002) 158-170.
- SPIDLÍK, T., *La spiritualità dell’Oriente cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.
- TERESITA DE LISIEUX, *Historia de un alma*.
https://es.catholic.net/catholic_db/archivosWord_db/historiadeunalma.pdf.
Consultado el 6 de diciembre de 2022.
- VATICANO II, *Documenti. Testo latino-italiano*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1966.
- VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Bompiani, Milano 2013

WALLY V. CIRAFESI, *John within Judaism. Religion, Ethnicity, and the Shaping of Jesus-Oriented Jewishness in the Fourth Gospel.* (AJEC 112), Brill, Leiden – Boston 2022, 341 pp. ISBN 978-90-04-46293-9.

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420208>

Este libro es una versión revisada de la tesis doctoral del autor, defendida el 2018 en la Facultad de Teología de Oslo. La obra cuenta con 341 páginas, distribuidas en 7 secciones principales, bien proporcionadas en sus respectivas extensiones, cada una con una conclusión sumaria muy útil. Estas secciones o capítulos quedan encuadrados por los agradecimientos y las abreviaturas, y al final por 31 páginas de bibliografía más un siempre útil índice de citaciones de fuentes antiguas de 22 páginas.

El cuerpo del libro se abre con una Introducción de 26 páginas y en ellas Cirafesi desarrolla una descripción y valoración de la historia y el estado de la cuestión, perfila los conceptos principales y presenta el planteamiento de su propuesta. Desde la primera línea, el autor avisa acerca del cometido principal del libro: comprender cómo negocia la identidad judía el Evangelio de Juan. El autor parte retomando el conocido planteamiento de Charles Kingsley Barrett: No se trata de si Juan tiene que ver o no con el judaísmo, sino con qué tipo de judaísmo se relaciona y cuál es la naturaleza de esa relación. Esto ha llevado centuria y media de discusión y no tiene visos de terminar aún.

La Introducción se centra en tres temas que, en opinión su autor, han dominado la investigación sobre este tópico: En primer lugar, la relación de la “comunidad joánica” con “la sinagoga” y la “separación de caminos”, algo que discutirá más detalladamente en el capítulo 6 del libro. Destaca el autor tres puntos principales a este respecto: a) los cuestionamientos metodológicos que desde 1998 se han venido haciendo a las aproximaciones centradas en la “comunidad”, la *Gemeindeggeschichte* decimonónica y que fue seguida muy de cerca por las propuestas de especialistas como Martyn y Raymond Brown; b) los avances alcanzados en los estudios acerca de la sinagoga en las últimas tres décadas y que los estudios joánicos no han acabado de recibir, manteniendo los especialistas joánicos un concepto impreciso o amorfo y usualmente anacrónico, dependiente de la institución rabínica que es muy posterior. El conflicto de la sinagoga no ha de entenderse, pues, como una oposición entre judíos e “iglesia” cristiana no-judía, sino como un conflicto dentro del judaísmo. Y c) la “separación de caminos”, si bien no es un tópico principal de este estudio, el autor, en línea con propuestas como las de Paula Fredriksen, sostiene que fue un proceso mucho más variado y largo (hasta bien entrado el siglo II), un extenso período en el que no se percibe que aquellos seguidores de Cristo que no eran judíos vieran contradicción entre su identidad “cristiana” y una vinculación continuada al judaísmo y a comunidades judías locales.

En segundo lugar, Cirafesi alude al control hermenéutico que han ejercido ciertas categorías habitualmente asociadas al “anti-judaísmo” de Juan. La categoría de la “sustitución” (“replacement”, “supersessionism”, “expropriation”). Como era de esperarse, tanto aquí en la Introducción como a lo largo del libro, criticará el autor la

conocida tesis de Reinhartz de que la presunta audiencia gentil de Juan sería animada por el programa retórico de este evangelio a disociarse del judaísmo en general. Cirafesi, por su parte, hace matizaciones a estos conceptos. Así, mientras las categorías de “reemplazo” (“replacement”) y de expropiación (“expropriation”) están directamente relacionadas con el “anti-judaísmo” atribuido a Juan, la categoría de “supersesionismo” (“supersessionism”), en cambio, no está directamente conectada con el “anti-judaísmo”, si bien tiene esa potencialidad. La razón es que el reclamo de superioridad no sólo puede darse entre entidades separadas, sino también *dentro de la misma entidad*. Así se percibe en la ideología de ciertos grupos judíos, como testimonian algunos manuscritos del Mar Muerto y los rabinos que se entendieron a sí mismos como quienes superaron a los profetas como intérpretes y guardianes de la revelación divina. Y como es obvio, ninguno de estos grupos pretendía sustituir su identidad judía con otra cosa diferente al judaísmo. Así, en opinión de Cirafesi, el exclusivismo cristo-céntrico de Juan no es “más exclusivo” ni “menos judío” que el exclusivismo de la “Yahad” de Qumran o el exclusivismo rabino-céntrico.

En tercer lugar, se detiene el autor en el concepto de “religión”. Descarta el planteamiento que hace de la religión de la antigüedad una categoría discreta, es decir, separada de la categoría “etnia”. Y, en línea con los trabajos de Buell, Fredriksen y otros, estima que es fundamental reorientar esta cuestión en vistas a una comprensión adecuada de la relación de Juan con el “judaísmo”. En la antigüedad, cambiar de “religión” significaba cambiar la “etnia” de uno. Desde el punto de vista cultural, la etnia “que corre por las venas” implicaba el pueblo, la tierra, las leyes y los dioses. Lo mismo vale para la etnia judía. Así en el capítulo 2 explicitará cuáles son precisamente esos modos de vivir la identidad judía ya existentes en el judaísmo del Segundo Templo. Y en los capítulos 3-6, Cirafesi desarrollará precisamente los aspectos antes mencionados de pueblo, ley y tierra, desembocando en su tesis principal: Juan, más que promover una separación entre judaísmo y algo que no lo es, lo que hace es promover la separación entre dos modos diferentes de identidad judía. Precisamente es éste el principal cometido del libro: mostrar cómo la estrategia composicional de Juan configura un tipo de identidad judía.

En su presentación del cuerpo de su libro, el autor procede metodológicamente a dos niveles: Primero contextualiza el texto joánico bajo un encuadre externo: las fuentes greco-romanas y judías antiguas donde se muestra la idea que esas fuentes testimonian de su percepción de la identidad judía. No se trata de establecer un contexto histórico, sino una trayectoria de la formación de la identidad judía considerando un amplio período histórico (desde los Seléucidas hasta los tiempos de la Misná grosso modo). Segundo, una mirada dentro del texto joánico para observar cómo este evangelio construye su propia visión de qué es ser judío, y en particular sus estrategias para negociar esta visión dentro del medio (“milieu”) mediterráneo del siglo primero. Si bien este estudio no se vale de la metodología crítico-narrativa, se atiene sin embargo a un análisis de la lógica narrativa de Juan. Podemos decir que el acercamiento es en primer lugar literario, conceptual y temático, pero sin perder de vista los contextos socio-históricos de tales conceptos y temas.

“John Within Judaism” es un estudio que quiere ser una contribución al movimiento “within Judaism”. Este movimiento pretende re-conceptualizar el entero campo del Nuevo Testamento como perteneciente al ámbito disciplinario de los Estudios Judíos. El estudio ofrece un marco analítico para interpretar la manera en que Juan negocia categorías claves de la identidad étnica judía, a saber: Pueblo (capítulo 3), ley judía y sus leyes (capítulo 4), la tierra ancestral (capítulo 5), el culto nacional (capítulo 6). En mi opinión, se trata de una contribución relevante, bien trabajada, documentada y adecuadamente presentada, que merece ser leída con detenimiento. La obra se hace cargo de la complejidad del tema y de los avances de la investigación de los últimos años. Como Cirafesi bien reconoce, no es el primer estudio en esta línea. Le han precedido otros, como los de Mark D. Nanos en las cartas

Paulinas: “Paul Within Judaism” (2015), entre otros. Tras el giro hacia la matriz judía del cristianismo iniciada a finales de los ’60, que encontró uno de sus hitos en la llamada “Nueva Perspectiva”, creo que el movimiento “Within Judaism” abre una mirada fresca a los escritos neotestamentarios y establece puentes importantes para comprender los procesos formativos del cristianismo naciente y sus narrativas identitarias. “John Within Judaism” de Wally V. Cirafesi nos acerca una interpretación matizada e interesante de categorías claves para entender el Cuarto Evangelio. Es un libro ciertamente recomendable y que hay que leerlo en el marco de la investigación joánica y neotestamentaria en general de los últimos 20 años.

Juan C. Inostroza

Universidad Católica de la Santísima Concepción

jinoastro@ucsc.cl

<https://orcid.org/0000-0003-1170-5316>

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 24.2

Segundo semestre 2022

ÍNDICE

ARTÍCULOS

El libro de Miqueas: origen, formación y cuestiones fundamentales en la crítica actual The book of Micah: origins, formation and fundamental issues in current criticism MARÍA JESÚS CORDERO	131-148
Aproximaciones: Edith Stein y Erica Fudge en vista a lo animal-humano Approaches: Edith Stein and Erica Fudge with regards to the animal-human EVA REYES-GACITÚA	149-164
Biodiversidad y responsabilidad: una reflexión desde el pensamiento del Papa Francisco y Hans Jonas Biodiversity and responsibility: A reflection from the thoughts of Pope Francis and Hans Jonas LORENA SÁNCHEZ ECHEVERRÍA	165-183
Dios (Dios) en la propuesta de Jean-Luc Marion del giro teológico al giro levinasiano God (God) in the proposal of Jean-Luc Marion from theological turn to the levinasian turn MARÍA EUGENIA CELLI	185-193
El problema educacional en el sur de Tolima, Colombia: propuesta desde la moral social The educational problem in south Tolima, Colombia: a proposal from social morals JUAN PABLO BECKER SJ	195-218
Entre Cristo, Orfeo y Nietzsche: una lectura de <i>El perfume</i> , de Süskind Between Christ, Orpheus and Nietzsche: a reading of Süskind's <i>Perfume</i> MARIANO CAROU	219-237
NOTAS Nucleos teo-lógicos del de <i>Imitatione Christi</i> . Aportes para la espiritualidad cristiana Theological cores of the de <i>Imitatione Christi</i> . Contributions to a christian spirituality AGOSTINO MOLteni	239-251
RESEÑAS WALLY V. CIRAFESI, John within Judaism. Religion, Ethnicity, and the Shaping of Jesus-Oriented Jewishness in the Fourth Gospel. (AJEC 112), Brill, Leiden – Boston 2022, 341 pp. ISBN 978-90- 04-46293-9. JUAN CARLOS INOSTROZA	253-255