



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
BOGOTÁ

Redescubrir a la persona a través del humanismo



COLECCIÓN
HUMANISMO
Y PERSONA

2



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
BOGOTÁ

Redescubrir a la persona a través del humanismo

COLECCIÓN
HUMANISMO
Y PERSONA **2**

Redescubrir a la persona a través del humanismo:

Investigaciones doctorales / Ernesto Londoño Orozco... [et al.]. – Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2015.

198 p. -- (Colección humanismo y persona ; 2)

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-958-8422-98-5

1. Teoría del conocimiento -- 2. Personalismo (Filosofía) -- 3. Humanismo -- 4. Teoría del Derecho I. Londoño Orozco, Ernesto.

CDD. 121



Redescubrir a la persona a través del humanismo.
Investigaciones Doctorales

© Ernesto Londoño

Colección Humanismo y Persona • Número 2

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

© Editorial Bonaventuriana, 2015

Universidad de San Buenaventura

Coordinación Editorial, Bogotá

Carrera 8 H n.º 172-20

Apartado aéreo 75010

PBX: 667 1090 - Fax: 677 3003

editorial.bonaventuriana@usb.edu.co

www.usbbog.edu.co • www.editorialbonaventuriana.edu.co

Jefe Unidad de Publicaciones: Luis Alfredo Téllez Casas

Diseño y diagramación: Laura Alexandra Olmos Núñez

Corrección de estilo: Liliana Ortiz

Imagen de portada: Obra: Musa dormida, del escultor rumano Constantin Brâncuși

Variaciones de imagen tomada de <https://inutilepazzia.wordpress.com/2014/01/29/dormiente/>

El autor es responsable del contenido de la presente obra.

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

ISBN: 978-958-8422-98-5

Tiraje: 100 ejemplares

Cumplido el depósito legal (Ley 44 de 1993, Decreto 460 de 1995 y Decreto 358 de 2000).

Impreso en Colombia - *Printed in Colombia.*

Marzo de 2015

Contenido

Prólogo

Manuel Fernando Moya Vargas.....7

El vértigo de las profundidades. Una mirada de la persona desde Emmanuel Mounier

Ernesto Londoño Orozco

Universidad de San Buenaventura, Cali 11

El test animalista al concepto de persona

Diana M. Muñoz González

Universidad de San Buenaventura, Bogotá.....45

La persona desde una perspectiva teológico-narrativa

José María Siciliani Barraza, Ph.D.

Universidad de La Salle79

Persona y derecho. Presupuestos para una concepción dogmática

Manuel Fernando Moya Vargas

Universidad de San Buenaventura, Bogotá..... 129

Dios y el Nuevo Ateísmo. El replanteamiento de un antiguo debate

Jorge Gustavo Munévar Mora

Universidad de San Buenaventura, Bogotá..... 159

Una perspectiva humanista del ateísmo en Norteamérica

Servio Alberto Caicedo C.

Universidad de San Buenaventura, Bogotá..... 175

Prólogo

La epistemología se ha encargado de anunciar muchas inquietudes sobre el conocimiento. Entre ellas quizás la más compleja es la que reclama precisar el estatuto científico de los saberes que se precian de científicos. Pero la complejidad no proviene de la ausencia de una respuesta definitiva y tranquilizadora, sino que –de una u otra forma– todas las ciencias, y muy particularmente las llamadas sociales y humanas, tienen un punto de subtenión manifiesto en la *persona* y sus comportamientos.

Al reparar en ello con suficiente detenimiento y desasidos de prevenciones, es cuando las inquietudes adquieren un cierto carácter que fuerzan a las ciencias a un eterno repensarse. Por ejemplo, ¿hasta dónde llega una ciencia y comienza la siguiente? ¿Realmente hay varias ciencias o una sola, si son varias no son más que aspectos y métodos de abordaje del mismo fenómeno? ¿Tendría sentido alguno una ciencia totalmente marginada de la persona y su comportamiento? ¿Las llamadas *ciencias duras* mantendrían su estatuto científico si se marginasen de la misma reflexión?

Este no es el lugar de proponer una respuesta, sino el de urgir a la reflexión. Tal vez sea prudente recordar que, al fin y al cabo, si se estima cada ciencia o área del saber no se encuentran sino aspectos de la persona y su comportamiento. Así por ejemplo, mientras que la educación considera ese aspecto vinculado con los procesos de aprendizaje de las personas y su asociación con las conductas –adecuadas o no– a dicho aprendizaje, la filosofía piensa el pensamiento de las personas, la teología se detiene en el vínculo de las personas con un Ser Superior; y el derecho valora cierto tipo de relaciones entre personas, precisamente las de contenido jurídico.

Podríamos atrevernos a proponer la existencia de un *metaestatuto* científico constituido por la persona y su comportamiento, luego el pensamiento que no tenga esa misma relación –si es que es pensamiento– sería demasiado sospechoso. Incluso pensamiento y persona parecen aspectos de una misma óptica, por lo cual separarlos en dos expresiones –aparentemente paralelas– sugiere el riesgo de un pleonasma.

Pero es preciso ser claros y prevenir de un riesgo: si bien todo pensamiento auténtico tiene todo –o al menos mucho– que ver con la persona y su comportamiento, y habiéndolo intencionalmente orientado a dichos objetivos, no por ser pensamiento sobre la persona y su comportamiento es invariablemente *humano*, y muchísimo menos *humanista*.

Y tal vez no convenga menos observar respecto del pensamiento sobre la persona y su comportamiento que es preciso distinguir entre el que se orienta noemáticamente al fenómeno, y el que lo pretende noéticamente. Es decir, no es igual pensar a la persona que pensar el pensamiento sobre la persona. Desde luego es algo esencialmente complejo que por ello mismo demanda ser reflexionado.

Precisamente todo fenómeno se manifiesta a la conciencia de tal manera que esta no tiene más que aceptarlo como se le manifiesta, es decir en su propia verdad, o rechazarlo. mientras que al aceptarlo la forma como lo proyecta permite un cierto nivel de creatividad –valga quizás hablar de *ortopedia* intelectual– o simplemente de creatividad, intuición o performación. La primera manifestación (noema) es epistemológicamente objetiva por cuanto su valor de verdad es independiente del observador; mientras que la segunda juega con el abanico de la subjetividad epistemológica, la cual distinguimos de la subjetividad ontológica, pues abre la compuerta de la creatividad (noesis); valga observar que no por subjetivo epistemológicamente hablando se torna en disparate.

Hegel advertía que un fenómeno se hace manifiesto mediante una racionalidad que le es propia, luego el observador no puede asaltarlo imponiéndole una racionalidad que no le corresponde, a no ser –claro está– que se proponga adulterarlo o impostar su propia verdad como la verdad del fenómeno. Aceptado en su propia racionalidad –lo cual por cierto compromete procesos

investigativos exigentes– puede hacer presentaciones de esta valiéndose de racionalidades distintas sin adulterarlo en su noema.

Así, el pensamiento que puede existir del fenómeno de la persona y su comportamiento se nos ofrece en dos alternativas excluyentes: por una parte, el que acepta su noema y lo presenta conforme a ciertas formas apropiadas a la manera de pensar del investigador, y aquel que presenta la racionalidad propia del investigador como si fuera la racionalidad propia de la persona y su comportamiento.

Esta obra, fruto de una investigación de la más alta calidad del Programa de *Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona*, se ha dispuesto al abordaje noemático de la crisis de la persona, desde las perspectivas científicas de cuatro áreas del conocimiento científico: la educación, la filosofía, la teología y el derecho.

Los investigadores se han cuidado de distinguir su propio pensamiento de aquello que resulta connatural a la persona, no propicia soluciones a inquietudes, sino que propicia la retoma de la *ratio* original de la persona desde las perspectivas epistemológicas de las áreas de conocimiento señaladas, que desde luego coinciden con los énfasis del Programa y de las líneas de investigación en que se apoya.

Se trata de la formulación del conocimiento descubierto sobre presupuestos epistemológicamente objetivos, de los cuales cada autor en su lugar correspondiente da cuenta, pertinentes a la versión franciscana del humanismo. Constituye la continuidad de un proceso iniciado ya hace más de un año y que tiene vocación de perpetuidad, en prueba de lo cual se hace esta que es ya la segunda entrega de resultados de investigación.

Manuel Fernando Moya Vargas

Editor

El vértigo de las profundidades

Una mirada de la persona desde Emmanuel Mounier*

Ernesto Londoño Orozco**

*De la superficie del cuerpo al interior del alma hay “un salto in-
commensurable”.*

(Lichtenberg, citado por Blumenberg, 2010, p. 230)

*Si la persona es originariamente movimiento hacia el otro, “ser
hacia”, desde otro aspecto se nos presenta caracterizada, en
oposición a las cosas, por el latido de una vida secreta en la que
parece destilar incesantemente su riqueza.*

(Mounier, 2002, p. 709¹)

* Este capítulo es producto del proyecto de investigación “Sentidos y significados de la corporeidad” en la línea “Antropología pedagógica y desarrollo humano”, del grupo TAEPE (Tendencias Actuales en Educación y Pedagogía) de la Facultad de Educación, Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

** Licenciado en Filosofía y en Teología de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Magíster en Educación de la Universidad Javeriana de Bogotá. Magíster en Educación del Instituto Católico de París y la Universidad París-XII-Créteil (Francia). Diploma en Estudios Profundos en Educación (D.E.A.) de la Universidad Rennes-2-Francia. Doctor en Ciencias de la Educación de la Universidad de Rennes-2 (Francia). Doctor en Educación del Instituto Católico de París (Francia). Director del “Grupo de Investigación Persona, Educación y Sociedad”. Gestor y director del Doctorado en Humanidades “Humanismo y Persona” hasta septiembre del 2014. Director de la revista *Itinerario Educativo* de las Facultades de Educación de la Universidad de San Buenaventura en Colombia. Actualmente rector de la Universidad de San Buenaventura, Cali.

1 Emmanuel Mounier (Grenoble, 1 de abril de 1905 - Châtenay-Malabry, 22 de marzo de 1950). De 1910 a 1927 adelantó sus estudios en Grenoble y obtuvo su licenciatura en filosofía con Jacques Chevalier. En 1930 redescubre a Charles Péguy y prepara la revista *Esprit*, de la cual en 1933 se publican los números especiales. En 1935 contrae matrimonio con Paulette Leclerc. En 1941 la revista *Esprit* es prohibida por la censura, y en 1942 Mounier es detenido y encarcelado en Vals, donde hace una huelga de hambre. En 1943 es liberado, y en 1944 reaparece la revista *Esprit* en París, de la que continúa siendo su director hasta su muerte. Para una biografía más completa de este autor, ver Lurol (1990, 2000 y 2009); Díaz (2000); Domenach (1973); Conilh (1966); Bombaci (2002); Guissard (1965); Heredia-Soriano (1969) y Nicastro (1974).

Introducción

“Destilar incesantemente su riqueza”, una bella expresión de Mounier para hablarnos del mundo interior; centro unificador de persona, pleno de abismos insospechados que, desafortunadamente, es violentado o ignorado para acallar o debilitar su voz de protesta contra todo reduccionismo o división de su unidad total dentro del conjunto que es la persona humana. Precisamente el comienzo de la obra intelectual de Mounier se sitúa en su obsesión por esa “desolación del hombre sin dimensión interior; incapaz de contactos humanos”, frase que bien puede resumir la situación del hombre actual víctima o agente de su propio desconcierto o ruina. Mounier nos recuerda qué fácil pueden los excesos de una filosofía de las ideas (idealismos desencarnados), los excesos de la filosofía de las cosas (cientificismo y materialismo) y los excesos del existencialismo, entregarnos a las ficciones de la tranquilidad, con el resultado del descuido de nuestro ser de personas, del significado de ser libres y responsables, de nuestra capacidad inherente de desafiar el destino con mayor lucidez y valentía. El llamado de Mounier es, entonces, a “despertar” en la línea de Péguy, quien denunciaba los sistemas pedantes y pueriles, y que invitaba a soltarse de las redes que se creen espirituales, las cuales sirven a un solo designio: *vivir tranquilos*, adormilados por un mundo invasor del espacio interior, de la mente y del ser que nos evita la inquietud que mana naturalmente de las profundidades inquietantes del ser².

La actualidad de Mounier se puede entender porque es un filósofo “apasionado” del hombre concreto, histórico, a quien debemos no sólo rescatarle su “ser” personal, sino ayudarle a recorrer el camino hacia sí mismo. Como hombre que vivió la antesala de la Segunda Guerra Mundial y la Guerra misma —esta trágica y reveladora historia de la humanidad que nos dejó un panorama de la destrucción de Europa y “sus valores”—, su obra es una invitación no a contemplar al ser humano, sino a desentrañar sus misterios de

2 Al respecto dice Mounier (1992): “La experiencia central de Péguy es la experiencia de la penuria que existe en el mundo: ella ocupa toda su vida y se alza en la encrucijada de todas sus ideas[...] la miseria vacía de toda alegría que se alinea a lo largo de los días grises, es esa miseria desnuda de los corazones mediocres o de los anodinos destinados que llevan dentro de sí el más triste secreto. Es la lúgubre miseria corroída de hábito y de indiferencia” (p. 133).

luz y de sombras, de derrotas y éxitos, de cansancios y cumbres alcanzadas, de sufrimiento y de redención. No es de extrañar, entonces, que en Mounier se cumpla aquello de que “las épocas más perturbadas son también aquellas en las que se ama locamente la vida [...] Cuanto más precaria es la vida, más nos domina la pasión por ella. Procuramos vivirla ávidamente y sin límites”³ (D’Athayde, 1951, p. 27)⁴:

Mi vocación trasciende a mi existencia, como lo eterno a lo temporal, sin embargo ligada por el misterio de la libertad ha sido formada por mí en colaboración con la intención divina; sufre retrocesos, desviaciones, avances rápidos según mi respuesta a los acontecimientos y a las manifestaciones de Dios. El último rasgo se lo daré con mi muerte (Lacroix et al., 1966, p. 7).

Situamos a Mounier dentro de la amplia propuesta del “humanismo personalista y cristiano” que supera al “humanismo existencialista” y al humanismo “marxista” ya que, para él, el hombre no es un objeto ni un proyecto, sino un sujeto, tan grande como el *Universo* (Kierkegaard), un *microcosmos* (Aristóteles), el centro del universo, parte del mundo, hermano de la naturaleza, dominador y humanizador de ella, capaz de una ascensión mística de su personalidad, de acercarse a la plenitud de su ser viviendo entre el abanico de sus potencialidades (Zemelman) y de sus posibilidades, en-carnado y constructor de la historia.

3 Blumenberg (2010) nos trae una muy interesante “situación existencial” de Albert Speer, arquitecto y maestro de Hitler, al hacerse esta pregunta: “¿Cuál hubiera sido el límite para mí?” Su respuesta no es menos desconcertante: “No puedo contestar esta pregunta, como no puedo contestar otras varias de mi vida bajo Hitler” (p. 189).

4 Mounier “basó su filosofía en la toma de conciencia de una crisis de civilización [...] [para él] el materialismo olvida la dimensión de interioridad y trascendencia. El espiritualismo [...] ignora la realidad de la condición humana, la necesidad –para una revolución espiritual– de una revolución económica previa [...] Rechaza por igual al comunismo y al fascismo [...] Es, pues, la exigencia espiritual a la vez que el sentido histórico lo que reclama una actitud revolucionaria: se trata sólo de determinar, en todo el sentido de la palabra, una revolución que respete los derechos de la persona, o mejor, que la persona que la encarne sea, en este siglo, inspiradora y beneficiaria” (Lacroix et al., 1966 pp. 19-20). Sobre el aspecto de apertura a la realidad, resultan interesantes las palabras del papa Francisco (2014) a más de 300.000 estudiantes y profesores de escuelas italianas y que deben inspirar hoy a muchas escuelas desencarnadas: “Ir a la escuela significa abrir la mente y el corazón a la realidad, a la riqueza de sus aspectos, de sus dimensiones. Y nosotros no tenemos derecho a tener miedo de la realidad. La escuela nos enseña a comprender la realidad. Ir a la escuela significa abrir la mente y el corazón a la realidad, en la riqueza de sus aspectos, de sus dimensiones. ¡Y esto es bellísimo!” (L’Osservatore Romano, Año XLCl, número 20, p. 3).

En su obra, Mounier (2002) busca una civilización dedicada a la persona, un esfuerzo por comprender y superar en conjunto la crisis del hombre del siglo XX que ha llevado a la “dislocación de la noción clásica del hombre” (p. 609). Es así como la finalidad inmediata que encontramos en este autor es la de definir el conjunto de fundamentos que pueden dar cohesión a tal tipo de civilización. Este realismo le permite anticipar los sectarismos, las deformaciones, las reducciones y las fosilizaciones teóricas que atentan contra el “mundo” de la persona. Con razón, y adelantándose a lo que vivimos hoy, para él es claro que:

[...] las técnicas y estructuras están atiborradas de determinismos, residuos muertos del pasado, fuerzas extinguidas que continúan su carrera y arrastran a la historia. Las ideas están saturadas de ideologías, abstracciones inmovilizadas y simplificadas para un amplio consumo, que moldean los espíritus y oponen resistencia dentro de ellos a la creación espiritual (Mounier, 2002, p. 369).

Por lo anterior es que la *civilización* no depende exclusivamente del progreso económico y la estabilidad financiera, del desarrollo de las técnicas ni de las ideologías dominantes; la civilización, en línea mounieriana, debe ser ante todo “una respuesta metafísica a un llamamiento metafísico, una aventura en el orden de lo eterno propuesta a cada hombre en la soledad de su elección y de su responsabilidad” (Mounier, 2002, p. 370). Propone, entonces, tres etapas ascendentes que identificarían un humanismo total: la *civilización*, entendida como el progreso coherente de la adaptación biológica y social del hombre a su cuerpo y a su medio; la *cultura*, como la ampliación de su conciencia, la soltura que adquiere en el ejercicio del espíritu, su participación en cierta forma de reaccionar y pensar, particular de una época y de un grupo, tendente a lo universal; y la *espiritualidad*, definida como el descubrimiento de la vida profunda del ser humano. Las estructuras (considero útil especificar qué clase de estructuras) no pueden ni deben tener dominio sobre todo el hombre; es posible que favorezcan o impidan, pero *no crean* al hombre nuevo, quien nace por el esfuerzo personal.

Es precisamente en ese aspecto, el de la *espiritualidad*, vista desde lo que llamaré *interioridad*, a la que quiero referirme en este texto. En su invaluable texto, *El personalismo*, aparecido en 1949, Mounier se lanza a rastrear y sondear el universo personal y es allí donde encontré una frase que inquieta y da razón a

esta disertación: *el vértigo de las profundidades*, vértigo que nos sitúa en ese nodo del ser personal y que en palabras de Tzitzis (1999) se puede comprender así:

Es en la trascendencia y en su proyección en el ser como preeminencia que el hombre aparece como persona-*prosôpon*: aquel que torna su mirada hacia lo que lo sobrepasa. Sin embargo, esta mirada nace de su interioridad, en esa intimidad intuitiva que le recuerda que él participa de un infinito impenetrable y que su espíritu es capaz de romper las cadenas de la necesidad (p. 168).

Sólo desde el interior de la persona es posible, como veremos más adelante, comprender la vocación a la que se siente impulsada desde las mismas raíces de su ser; una vocación que le va a exigir soledad, conversión, despojamiento y apertura. No estamos lejos de aquello que ya vivió y plasmó magistralmente San Agustín, quien, en un texto que ha trascendido los siglos, nos habla precisamente de ese volver la mirada hacia nuestro infinito impenetrable:

Habiéndome convencido de que debía volver a mí mismo, penetré en mi interior, siendo tú mi guía, y ello me fue posible porque tú, Señor, me socorriste. Entré, y vi con los ojos de mi alma, de un modo u otro, por encima de la capacidad de estos mismos ojos, por encima de mi mente, una luz inconmutable; no esta luz ordinaria y visible a cualquier hombre, por intensa y clara que fuese y que lo llenara todo con su magnitud (Confesiones, Libro 7, 10, p. 10).

El vértigo del cambio y la obsolescencia acelerada: violencias contra el “ser” interior

No deja de ser curioso que en nuestros días se detecte por igual un exacerbado deseo de velocidad y una profunda apatía e irresponsabilidad en ámbitos tan diferentes como los de la política, la religión, las responsabilidades sociales y toda suerte de asociacionismo. [...] parece como si en nuestros días hubiesen alcanzado niveles de desenfreno y descomposición que provocan tanto actitudes vitales sobreaceleradas y sin objetivo como mutismos desencantados y sin aliento que, en el fondo, son formas de 'antidiálogo' y del solipsismo más descarado.

(Duch, 2013, p. 438)

Exacerbado deseo de velocidad, profunda apatía e irresponsabilidad de ámbitos esenciales de la sociedad y sus instituciones, desenfreno y descomposición, antidiálogo, solipsismo, son expresiones de Duch que reflejan una constante en el mundo actual. En la misma línea, Aubert (2004) señala el hecho de que hay:

individuos que viven en una suerte de exceso permanente –exceso de consumación, pero también exceso de presiones, de sollicitaciones, de estrés– y que en la búsqueda de resultados cada vez más grandes, se consumen en una hiperactividad batiéndose con un tiempo cada vez más exigente (p. 17).

Con razón Mounier quería desentrañar esa “desolación del hombre sin dimensión interior; incapaz de contactos humanos” y es por esto que su espíritu “es encarnativo: la persona está continuamente proyectada entre un movimiento interior, donde se *replega*, y otro exterior en donde se *da*” (Lacroix et al., 1966, p. 22). La realidad de desolación que viven muchos seres humanos hoy, muchos de los cuales no son lo suficientemente conscientes de ello por entregar su vida a lo inmediato y pasajero, se ha hecho más presente a nosotros por este mundo acelerado, sin pausa y sin control que nos arrastra inexorablemente a la tensión constante donde “todo va más rápido y sincronizado pero, al mismo tiempo, todo parece más superficial y sin rumbo. Todo pasa tan deprisa” (Domenech, 2009, p. 41), que nos hemos ido convirtiendo en extraños de nosotros mismos o en tímidos e indiferentes espectadores de situaciones y realidades que nos arrastran y envuelven sin encontrar la resistencia necesaria ya que nuestro “ser profundo” ya no vibra ante las insinuaciones o atracciones destructivas del ruido exterior e interior.

El esnobismo y la “omnipresencia” de las satisfacciones centradas en el presente están destruyendo la tradición y nos están dejando sin puntos de referencia, lo que está impidiendo la comunicación⁵ con los demás y con nosotros mismos en el diálogo fructífero desde nuestra interioridad. La

5 “La mayor ventaja de la sociedad de la comunicación es que la información circula muy deprisa y se difunde con facilidad; su mayor inconveniente es que la abundancia de mensajes es inversamente proporcional a la atención que se les presta, de modo que en la misma papelera coinciden ideas geniales y bazofia intelectual. Este perverso mecanismo lleva bastante tiempo minando y desvitalizando el pensamiento occidental” (Alain Verjat en la introducción del libro de Durand, 2011, p. 9).

omnipresencia de las sensaciones y de la vivencia⁶ de lo inmediato tiene como consecuencia inmediata la ruptura con las referencias que consolidaban el diálogo con las tradiciones del pasado. En este *mundo líquido* (Bauman) en que vivimos hay una progresiva pérdida de la solidez de valores y principios que sustentan nuestras instituciones. Además, es desconcertante el avance en la incomunicabilidad entre los seres humanos reduciendo la relación interpersonal y el interaccionismo simbólico a mediaciones tecnológicas no siempre bien entendidas y aprovechadas. Estamos cayendo en el precipicio ruidoso o mudo de estar comunicativamente desconectados con nosotros mismos, con los otros, con la realidad y con la naturaleza cuyas voces están siendo ahogadas o apagadas por el ruido del consumismo y la inflación mediática e informativa:

El “ebrio anhelo del sentido sensacional” (Marquard), consiste en una progresiva “destradicionalización” y neutralización de los puntos de referencia que antaño hicieron posible la conexión no simplemente “informativa”, sino realmente, *comunicativa*, entre individuos y grupos humanos [...] firmemente capturados en redes sociales “informativamente” *superconectadas*, pero “comunicativamente” *desconectadas* (Duch, 2013, p. 440).

La insistencia de las ciencias humanas y sociales en volver al “ser” del hombre o de rescatar su ser perdido por estar centrado sobre todo en las cosas y apegos personales, busca develar cómo este se ha ido contentando con tener tranquilidad psicológica y social: dicha, salud, sentido común, equilibrio, placer de vivir y confort, elementos que siguen siendo los adalides de la sociedad posmoderna, profundamente exterior y materialista. Mounier (2002), con la sensibilidad que le caracteriza, no pierde oportunidad de criticar a los materialistas quienes “no olvidan más que una cosa: la ambivalencia de la vida material, [en cambio] nosotros hemos reconocido la de la vida del espíritu que

6 La vivencia es incomunicable, es lo que se vive como experiencia de ser singular: “Lo que la ‘vivencia’ no solamente es también, sino que únicamente puede ser; tiene el precio de su evidencia en no ser comunicable a voluntad. Quien comunica vivencias jamás sabrá si los otros sabrán lo que él ha vivido [...] las vivencias... sólo puede tenerlas uno mismo” (Blumenberg, 2010, p. 198). Pensamos que las vivencias, como experiencias únicas e intrasferibles, se están convirtiendo, en este mundo de obsolescencia acelerada, en situaciones pasajeras que brotan, como la semilla de la parábola evangélica, en medio de piedras o de maleza que la ahogan inmediatamente sin permitirle ahondar en su necesidad e importancia para el vivir y para la toma de decisiones.

puede ser, según nuestra decisión, plena presencia en el mundo o huida ante el mundo” (p. 637). En este orden de ideas, denuncia atentados contra la persona como el juridicismo, la transformación *de ser propietario a ser poseído* por los bienes, la economía a costa de la alegría, de la bondad y la consecuente avaricia de vidas aburridas y vacías, los totalitarismos que destruyen la singularidad y dignidad humanas, entre otros. En el fondo se ha llegado a una lamentable situación de la persona que vive en el divorcio entre el espíritu y la materia, entre el pensamiento y la acción, lo que la lleva a crear y mantener:

[...] una especie de individuo abstracto, buen salvaje pacífico y paseante solitario, sin futuro⁷, sin vínculos, sin carne, provisto de una libertad sin norte, ineficaz, juguete incordiante con el que no se debe molestar al vecino [...] En un mundo como ese las sociedades no son más que individuos agigantados, igualmente replegados sobre sí mismos, que encierran al individuo en un nuevo egoísmo y le consolidan en su suficiencia (Mounier, 2002, p. 381).

No es por tanto extraño que hoy se hable tanto de crisis, de melancolía, ansiedad, estrés, angustia, hiperactividad, toxicomanía de la acción, esclavitud de prótesis tecnológicas, bulimia informativa, banalización del mal, anomía social, disolución de la ética en la estética, desconfianza de la cultura reglamentada y de los límites sociales, proclamación de la libertad del hacer, hibridación del lenguaje, banalización del sexo, de la felicidad y de las relaciones duraderas, acrecentamiento de hábitos nocivos, etcétera. Como nunca antes en la historia, estas realidades –fruto de la omnipresencia de la sociedad del conocimiento y de la información– han penetrado hondamente las conciencias y robotizado subrepticamente la capacidad y potencialidad del ser humano en la búsqueda de su deber ser.

Sin embargo, lo anterior tiene un efecto búmeran ya que está invitando por doquier a una reflexión más profunda sobre la persona, su ser y sus posibilidades como ser individual y social, material y espiritual, en proceso continuo de “construir-se”, de

7 “En nuestro días, el pensamiento, las actividades cotidianas y los sueños del hombre se ven drásticamente reducidos y encogidos porque una parte considerable del futuro ya está disponible y, a menudo incluso, ‘gastado’, e ‘inservible’” (Duch, 2013, p. 442).

“rehacer-se”. Las muchas voces y corrientes que insisten en rescatar la *espiritualidad*, definida como el descubrimiento de la vida profunda del ser humano, pretenden llamar la atención sobre el hecho de que no habrá una auténtica liberación espiritual si se centra el sentido del vivir y del ser persona en lo material, en el monótono vivir cada día al vaivén de las olas de la sociedad del tener, en la abundancia, el confort y la seguridad. La auténtica felicidad, la que el ser humano anhela desde las más profundas raíces de su ser, no tiene su verdadero sentido en lo externo y en el acomodarse al ritmo desenfrenado del tiempo presente. Se hace necesario, entonces, tomar en serio que el “nerviosismo difuso” (Georg Simmel) “posee en la actualidad un fortísima incidencia en los miembros de una sociedad cuya salud colectiva se halla gravemente conmocionada a causa de una acentuada erosión de las relaciones entre velocidad y sosiego, entre acción y reflexividad” (Duch, 2013, p. 438) lo que ha llevado al crecimiento exponencial de traumas de todo orden, a desequilibrios psicológicos y de sociabilidad con sus consecuencias de agresividad, alcoholismo, dependencias y hábitos destructivos, evasiones de la realidad (muchas veces expresadas en lo anterior). Es necesario, entonces, crear mecanismos para que las personas vuelvan sobre sí mismas, sobre sus capacidades y potencialidades, sobre esa fuerza interior a veces desconocida, sobre la importancia de pensar, de sentir, de crear, de asombrarse, de dudar, de la pregunta.

Del vértigo del cambio y la obsolescencia, al vértigo de las profundidades

Intériorité et subjectivité ne peuvent être imaginées comme une sorte de milieu immatériel ou d'énergie diffusable, mais elles n'ont de sens authentique que par rapport à un sujet personnel dont elles expriment l'immanence à lui-même

(Borne, s. f.⁸)

La revolución será espiritual o, simplemente, no será

(Mounier, 2002).

8 “Interioridad y subjetividad no pueden ser imaginadas como una suerte de medio inmaterial o de energía difusa, sino, en sentido auténtico, en relación a un sujeto personal en donde ellas expresan la inmanencia a sí mismo”.

La interioridad

En el espíritu de Mounier, la revolución que él preconiza es la revolución personal y espiritual. Cuando hablamos del interior del ser humano, de su interioridad como movimiento desde la profundidad de su ser, nos vienen a la mente palabras como alma, corazón, conciencia, subjetividad, espíritu y espiritualidad, contemplación, silencio, reposo, que, si bien no son sinónimos, expresan una dimensión de esa hondura humana siempre desconcertante, inasible e inconmensurable. No es de extrañar que la interioridad pueda aparecer como una ilusión o una coartada de escape de sí mismo o de la acción que le exige la realidad o los acontecimientos: por las críticas a una limitada concepción cristiana del hombre que pregona la posibilidad de un pasaje a la trascendencia a partir de una interioridad y de una subjetividad personales; por movimientos e ideologías que consideran los destinos individuales como débiles y cortos en relación con los destinos colectivos (nación, clase); por el desarrollo de las ciencias biológicas o de ideologías románticas que creen haberse encontrado en una vida inacabable y en el sujeto individual sólo un episodio superficial y efímero; por la omnipresencia de un mundo consumista y materialista que centra la atención en el placer y la inmediatez de las sensaciones y del tener, lo que ha llevado inevitablemente al empobrecimiento de lo que significa el ser humano. Rescatar el valor de la subjetividad, como “el lugar donde con mayor claridad se manifiesta la naturaleza del espíritu y con mayor certeza se revela su irreductibilidad a la materia corpórea y evolutiva” (Gevaert, 2001, p. 142), es un buen paso para comprender ese gran misterio de la interioridad humana.

Siguiendo a Tzitzis (1999, pp. 168-169), no podremos entender la interioridad si no nos acercamos al misterio de la persona. Para comenzar, la noción de persona no se puede agotar en la idea del hombre que se contenta con existir: por el contrario, ella reenvía a la interioridad humana que es capaz de distinguir el pensamiento del ser, porque ella puede pensar su propia existencia como la existencia pudiendo existir antes que el pensamiento. Mientras que las pulsiones instintivas nos hablan de la finitud propia del animal, la interioridad nos habla de la densidad ontológica de la persona, no en el sentido de un ser estático, sino de esa profundidad y densidad de la persona que escapa a cualquier delimitación o aprehensión. Sin pretender sintetizar lo que significa persona,

ya que la empobreceríamos reduciéndola a algunos rasgos distintivos, sí nos parece que podríamos mencionar algunos aspectos que no desarrollaremos ampliamente pero que están implícitos en estas reflexiones⁹: 1. Las personas son fines en sí mismas, nunca simples medios. 2. Las personas son todo en sí mismas y nunca elementales partes. En este punto, Spaemann (2009, p. 57) afirma que en cuanto que somos personas, no podemos jamás ser incluidas como partes de una totalidad englobante. La persona no es un término que se pueda definir de manera cualitativa, ella tiene un lugar en la totalidad del universo, lugar que ella sólo ocupa y sólo ella misma tiene conciencia de la unidad de ese lugar, de su unidad esencial, de la unidad de relación. Por tanto, la persona es una *unidad concreta*: "nosotros nos identificamos con nosotros mismos a través del tiempo sin ser conscientes de la totalidad de nuestros estados precedentes" (Spaemann, 2009, p. 56). 3. Las personas son comunicables¹⁰ en sí mismas y jamás son meros miembros de una especie. 4. La persona es *sui iuris et nos alterius iuris*: cada persona se pertenece a sí misma y no a ninguna otra; la complementariedad de las personas se basa siempre sobre una diferencia cualitativa y su igualdad no es un objeto de conocimiento sino de reconocimiento¹¹ (Spaemann, 2009, pp. 59 y 60). 5. De estas cuatro, surge la interioridad y soledad de la persona; ella está recogida en ella misma y por eso es ella misma y no otro u otra cosa.

Lo que hace a la interioridad una realidad diferente y refulgente es que le confiere al hombre un sentimiento de eternidad, lo que permite a su existencia ser siempre presentada en el tiempo que envuelve al ser. El ser personal sobrepasa la transparencia de la existencia y lo visible para designar otro ser teniendo una profundidad por la cual uno accede a la profundidad opaca del ser. Vale la pena

9 El desarrollo de estos aspectos está en Crosby (2007, pp. 35-46). Estos aportes los hemos complementado con las ideas de Spaemann (2009).

10 Sobre la "incomunicabilidad" citemos este interesante texto: "Aunque hay muchas personas, cada una existe como si sólo existiera ella [...] Se estima que han existido setenta y siete billones de seres humanos. Sin embargo, ninguno de ellos queda empequeñecido por el hecho de que haya tantos otros, ni queda relativizada su importancia por ello [...] Cada uno posee su condición de persona de modo tan comunicablemente propio que, aunque no es la única persona que existe, no obstante 'aparece en el ser' como si lo fuera [...] Uno recupera el sentido propio de la condición de persona al caer en la cuenta de que el ser de cada persona posee una cierta 'absolutes'" (Crosby, 2007, pp. 74-75).

11 "Saber quién es él, no nos es accesible que a través del reconocimiento de lo que se sustrae de forma definitiva a la accesibilidad" (Spaemann, 2009, p. 60).

clarificar que no se habla aquí del ser estático, densidad definida y determinada, sino movimiento continuo¹², creador; hacia dentro y hacia fuera, singularidad que se distingue de los otros seres de este mundo, que impone su conciencia para asignarles una tonalidad ética en donde su búsqueda de deber-hacer y de deber-ser lo identifican como agente responsable que sobrepasa su egoísmo para verse cosmopolita¹³. El hombre es irreductible a la relación con el mundo, el otro como *tú* se sustrae a cualquier intento de conceptualización y objetivación; la persona, el otro, yo mismo, nos encontramos frente a frente, cara a cara, como singulares, únicos, irrepetibles, limitados y ontológicamente irreductibles a los demás otros: “la esencia del espíritu que se revela en la intersubjetividad es por consiguiente irreductibilidad ontológica con los demás en el mundo [...] sujetos irreductibles, pero sin embargo orientados esencialmente los unos a los otros” (Gevaert, 2001, p. 144)¹⁴.

El significado de la interioridad en el ser personal no es de fácil comprensión. En *primer lugar*, el tema de la interioridad es ambiguo ya que generalmente lo abordamos como oposición a la exterioridad en una imagen de repartición espacial, precisamente para designar lo que debe, paradójicamente, escapar a la espacialidad, la vida del espíritu: “La persona no es ni el interior ni el exterior. Ella trasciende la diferencia, constitutiva de todos los fenómenos psíquicos, entre el interior y el exterior” (Spaemann, 2009, p. 60). Se trataría, entonces, “del espíritu pero no como universal, sino como personal, asumido por una

12 “La persona es testimonio del poder humano de hacer del devenir una categoría de la existencia” (Tzitzis, 1999, p. 169).

13 “La historia, en su supuesta productividad antropológica, es un complejo de formación de la identidad y la experiencia del otro: ese que actúa y sufre siempre es un ser humano que podríamos ser nosotros si no fuéramos contingentemente el que no lo es; pero a la vez comprender a ese ser humano nos impone aceptar un sujeto situado sólo en sus posibilidades y no en las nuestras. Que el hombre sea, en las palabras de Protágoras, la medida de todas las cosas de ninguna manera significa que uno sea la medida del otro” (Blumenberg, 2010, p. 195).

14 Muy interesante y revelador el pensamiento de Lévinas que no vamos a desarrollar aquí. Sin embargo, baste este texto de un trabajo en preparación: Lévinas critica el hecho de que “la ontología en la filosofía contemporánea tiene la peculiaridad de que el conocimiento del ser en general –u ontología fundamental– presupone una situación de hecho del espíritu que conoce” (Lévinas, 2001, p. 14). Sin embargo, la identificación de la comprensión del ser con la plenitud de la existencia concreta tiene el riesgo, de entrada, de ahogar a la ontología en la existencia: “cuando la filosofía y la vida se confunden, es imposible saber si nos inclinamos hacia la filosofía porque es vida o si tendemos a la vida porque es filosofía” (p. 15), en realidad, la filosofía de la existencia se desvanece ante la ontología, ya que nuestra existencia concreta se interpreta en función de su entrada en los “abierto” del ser en general (p. 16).

libertad singular vivida concretamente en la viva mediación de un cuerpo, quien asigna así, simbólicamente, un límite entre el interior y el exterior” (EFU, s. f., p. 1356). En *segundo lugar*, en el lenguaje filosófico:

[...] se refiere a ese “adentro” del hombre que cada uno aprehende o cree aprehender inmediatamente en sí mismo y que, distinguiéndose del universo visible y del mundo de los cuerpos, al cual pertenece el cuerpo humano, se presenta como una experiencia o, por no cortar por la base, como una casi-experiencia de *subjetividad* (EFU, s. f., p. 1356).

En *tercer lugar*, siguiendo este mismo artículo, es importante no caer en representaciones dualistas que cortan al hombre en dos o que definen dos hombres en el hombre: uno visible, vulnerable, cosa entre las cosas, y el otro invisible a todos, salvo sólo a él mismo, escondido debajo del hombre visible como el cuerpo bajo el vestido o el rostro bajo la máscara. Por eso, al hablar de interioridad no pretendemos colocarla como “algo” aparte, ya que el hombre interior y el exterior son uno y mismo hombre que es a la vez y en cada instante, objeto en el mundo y sujeto para sí mismo. Es precisamente esta existencia objetiva y subjetiva, doble y una a la vez, lo que constituye la paradoja fundamental de la condición humana:

para evitar ciertos malentendidos, hay que tener presente que el pensamiento, la voluntad, la libertad, etc., no existen por cuenta propia. Son abstracciones. Lo que existe es la persona concreta e inconfundible que piensa, quiere, ama, etc. Pensar; amar; querer [...] son modos de ser del sujeto personal, por eso mismo el problema del espíritu no se refiere en primer lugar a la inmaterialidad de las facultades intelectivas o volitivas, sino a la alteridad o unicidad de las personas (Gevaert, 2001, p. 142).

Por *último*, hablar de interioridad no implica olvidarnos de la situación cósmica de la persona, de ser “espíritu encarnado”, ya que ella no es un ser extraño “en el cosmos, sino que ocupa un lugar propio en la frontera entre la materia y el espíritu, un lugar proporcionado a su existencia como persona encarnada” (Crosby, 2007, p. 15). En este mismo orden de ideas, Mounier (2002) llama la atención sobre un idealismo que reduce la materia

(y el cuerpo) a una apariencia del espíritu humano, al contrario, “yo soy persona desde mi existencia más elemental, y, lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi asentamiento personal [...] *Yo existo subjetivamente, yo existo corporalmente*, son una sola y misma experiencia” (p. 693).

La experiencia de “volver a sí mismo” es una expresión que no significa encerrarse, sino lanzarse al vértigo de la trascendencia infinita, por eso “la interioridad no puede tentar de aprehenderse como una cosa o una substancia sin desnudar su subjetividad y proyectarse hacia las trascendencias y las exterioridades” (Borne, s. f.). Este mismo autor habla de una subjetividad de aspiración y de interrogación que le brota al ser humano como la puerta metafísicamente, poéticamente, místicamente entreabierta hacia lo que está debajo del juego y del principio de las cosas. Es por esto que también tiene en ella un principio de soledad y de separación, lo que le hace necesitar que la naturaleza y la cultura, el lenguaje y las cosas, y los discursos de otros, le digan objetivamente una verdad subjetivamente inaprensible. Tzitzis (1999) nos lo dice de una manera magistral: “En la oscuridad del ser, indefinible e inexplicable, el *anthropos* busca sus raíces. El hombre cava en el fondo de la persona que lo hace interrogarse ontológicamente. Hay un origen de la densidad ontológica de la existencia” (p. 165).

La interioridad es subjetividad, fuente de donde brota la esperanza cuando enfrenta la exterioridad múltiple y dispersa del mundo. Tomemos aquí el caso del cristianismo que, si bien valoriza y profundiza la interioridad, pone en cuestión la subjetividad como alguna cosa encerrada en sí misma, autosuficiente para sí misma, ya que la conversión, que es cambio, apertura y crecimiento constante, busca la Buena Nueva en el corazón pero suponiendo el encuentro misterioso con la gracia y la libertad. Ni la magia, ni el rito, ni la “fuerza” interior del hombre, ni la observación escrupulosa de la ley, pueden generar esta conversión, este volver al camino recto dictado por ese encuentro vivificante y transformante de la palabra de Dios. La salvación, entonces, no busca solamente conservar un hombre interior, sino al hombre total, exterioridad e interioridad, aquella que es anunciada y prometida con la resurrección de la carne.

A la sombra del cristianismo, la interioridad es, entonces, más que nunca un problema y, esto, para todas las filosofías desde san Agustín a Descartes y a Kant. A través de las más ricas variedades de cultura, de estilo y de doctrina, se seguirá la permanencia de un mismo propósito: conquistar la verdad sobre un subjetivismo escéptico a través de una reflexión crítica sobre la interioridad (Borne, s. f.).

Esto hace necesario un rescate de la interioridad, lo cual no significa *solipsismo*, autosuficiencia, culto a sí mismo, aparente equilibrio, como lo denuncia Lévinas (2001):

Esta concepción del yo como algo que se basta a sí mismo es una de las marcas esenciales del espíritu burgués y de su filosofía. Suficiencia que alberga el pequeño burgués, ella no se nutre menos de los sueños audaces del capitalismo inquieto y emprendedor. Ella dirige su culto al esfuerzo, a la iniciativa y al descubrimiento que se orienta menos a reconciliar al hombre consigo mismo que a asegurarle lo desconocido del tiempo y de las cosas. El burgués no confiesa ningún desgarramiento interior y le avergonzaría que le faltara la confianza en sí mismo; en cambio, se preocupa de la realidad y del porvenir porque amenazan con romper el equilibrio indiscutido del presente que él posee. Es esencialmente conservador (pp. 55-56).

Volvamos, entonces, a ese vértigo de las profundidades mounieriano.

El vértigo de las profundidades. La persona vista por Emmanuel Mounier

Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda sus actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación.

(Mounier, 2002, p. 409)

Para Mounier, la persona es originariamente movimiento hacia el otro, “ser-hacia”, en oposición a las cosas. Él expresa sus sospechas cuando se habla de subjetividad, de vida interior o de interioridad, ya que suscitan una representación espacial ambigua e impiden ver la vida personal en una fase de repliegue como movimiento de comunicación, de relación, de movimiento. Nada hay más contrario a la visión de persona que el estatismo y la inmovilidad cuando se necesita la acción, el repliegue a ocultar la verdad por temor o miedo, el hacer irreflexivo o el actuar cegado por los propios sentimientos, inclinaciones, prejuicios, ideas fijas e inamovibles. De una forma bastante acertada Mounier sintetiza este aspecto de su “universo personal” en un ítem intitulado: “la conversión íntima”. En una primera aproximación, esto significa una llamado a despertar a esa profundidad de la propia intimidad, grandeza, inconmensurabilidad y vértigo interior. Empezando por el *recogimiento (el sobre sí)*, Mounier nos va descubriendo facetas como *el secreto (el en sí)*, *la intimidad*, *lo privado*, *el vértigo de las profundidades*, *de la apropiación a la desaprobación*, *la dialéctica interioridad-objetividad*. Cada uno de estos aspectos merecería una dedicación más completa, sin embargo, para nuestro propósito extractaremos de la propuesta de Mounier aquello que, pensamos, es necesario tener en cuenta hoy para el desarrollo adecuado de la persona humana y su formación¹⁵.

Si bien no es el primer aspecto en el desarrollo de su pensamiento, consideramos que es el punto de partida y de llegada de nuestra reflexión: el *vértigo de las profundidades*. Para Mounier, la conversión interior implica retirarse de la agitación, un retirarse que, contrario a lo que comúnmente pensamos, no significa reposo sino lanzarse con lucidez y audacia al abismo sin fondo de sí mismo, su realidad, su inconmensurabilidad:

No hay que tener miedo a entrar en el interior; lo problemático será no entrar porque nos convertimos en huéspedes en la propia casa, viviendo como desterrados en la patria; entrar en el interior es intentar reintegrarse

15 De cada uno de los aspectos señalados hemos tomado varios elementos del texto de Mounier que iremos complementando con nuestras reflexiones. Invitamos al lector a sumergirse en este texto que puede aportar excelentes ideas y reflexiones para sí mismo y para el ser humano de hoy.

desde dentro, porque es ahí donde se vive y se tienen los grandes ideales (Sierra Rubio, s. f.).

El hombre moderno, hombre de estrés y de solicitudes, preocupaciones y dispersiones múltiples, tiene verdadera “fobia” a ese descender dentro de sí mismo; para él, es más fácil quedarse en los primeros escalones sin comprometerse a llevar hasta el fin la aventura, precipitado lejos de todo refugio. No sin razón Mounier insiste en que es señal de descomposición el que continuamente se esté hablando tanto de una angustia esencial unida a la existencia personal que devela el misterio aterrador de la libertad, de su combate al descubierto. El vértigo de los grandes abismos se ve opacado por los medios que empleamos para ocultarlo, como son la indiferencia, las conciliaciones, las comodidades, la falsa seguridad, la dureza de mando, los ardides y engaños que desembocan en un verdadero suicidio espiritual y personal ya que esterilizan la vida misma, la opacan, la desdibujan y por eso vemos por doquier personas frágiles que se derrumban al enfrentar la primera prueba seria.

La dispersión de las voces interiores, los crecientes ruidos exteriores propios de un mundo de desenfreno y de cambios acelerados, acompañado de crecientes desigualdades, destrucción del medio ambiente con sus graves consecuencias actuales, hacen del ser humano hoy un ser muy disperso, descentrado, lo que hace necesario *el recogimiento (el sobre sí)*. Para Mounier, el ser humano puede vivir a la manera de una cosa, lo que expresaría dimisión, abdicación, deserción de sí mismo (la “diversión” de Pascal, el “estado estético” de Kierkegaard, la “vida inauténtica” de Heidegger, la “alienación” de Marx, la “mala fe” de Sartre).

Expulsado de sí, confundido con el tumulto exterior; el hombre es fácil presa y prisionero de sus apetitos, de sus funciones, de sus hábitos, de sus relaciones, del mundo que lo distrae; en una palabra, de sus ruidos e insinuaciones internas o externas. Esto no es otra cosa que caer en una vida inmediata, sin memoria, sin proyecto, sin dominio, definición misma de una vida volcada hacia la exterioridad o ensimismada en sus propios intereses e inquietudes. Se hace necesario, entonces, que la persona, para descubrir la fuerza de su ser interior; comience a romper el contacto con el medio, a *recobrase*, a *recuperarse*. ¿Para qué? La respuesta es una voz, un llamado que se escucha hoy por doquier;

para que se recobre la fuerza interior: recogerse en un centro, unificarse, concentrarse; en suma se trata de la *conversión* de las fuerzas, retroceder para saltar mejor; y para ello surgen los valores del silencio y del retiro, la paciencia de la obra que madura, la meditación, la oración, la concentración. El movimiento de la meditación es, según Mounier, un movimiento simplificador y no una complicación o un refinamiento psicológico, ya que va al centro y directamente.

A continuación, Mounier nos revela un aspecto que “cuida” y fortalece la vida interior: *el secreto (el en sí)*, y para ello parte de una pregunta: ¿Qué persigue en las profundidades este recogimiento? ¿Una fórmula? La persona no es “algo” que se encuentra *en el fondo* del análisis ni una combinación definible de caracteres. La persona *no es inventariable* (G. Marcel) ya que es una *presencia*¹⁶ activa y sin fondo, de la cual la psicología contemporánea ha explorado algunas regiones de sus profundidades, si bien no ha prestado suficiente atención a los abismos superiores, aquellos donde se hunden la exaltación creadora y la vida mística. Mientras que a la persona que vive desde los abismos de sus profundidades se le identifica un cierto *secreto*, quienes viven volcadas al exterior están totalmente expuestas, no tienen secreto ni respecto por él, ni densidad, ni fondo; se leen como un libro abierto y se agotan pronto: “la reserva en la expresión, la discreción, es el homenaje que la persona rinde a su infinitud interior. Jamás puede comunicar íntegramente por la comunicación directa, y prefiere a veces medios indirectos: ironía, humor, paradoja mito, símbolo, ficción, etcétera” (Mounier, 2002, p. 711).

En este ámbito encontramos un valor que, no sólo con Internet y otros medios, sino con expresiones consideradas “liberales” desatadas de toda regla, tradición o norma, se desconoce en amplios círculos de la sociedad y en los de muchas personas: el *pudor*. Mounier lo define claramente como el sentimiento que tiene la persona de no agotarse en sus expresiones. El pudor físico, el pudor

16 “Si el espíritu no es primariamente una cosa que presenta determinadas ‘cualidades’, será necesario indicar a la persona a través de su *presencia activa con los demás en el mundo*. Será preciso indicarla a través de la llamada, de la respuesta, de la comunión, del amor, del conflicto, del pensamiento, de la voluntad, de la opción libre, etc., que son otras tantas formas de su presencia como sujeto en el mundo. En una palabra, el espíritu es presencia creadora” (Gevaert, 2001, p. 144).

de los sentimientos, expresan que yo me alzo en contra de todo aquello que lleve a convertirme en ser juguete de la naturaleza, de los otros, de los medios, de las modas, de las ideologías, del esnobismo.

Lo contrario del pudor es la ordinarietà, el consentimiento a ser únicamente lo que ofrece la apariencia inmediata, a exponerme a la mirada pública en un abierto desafío a lo que dictan las reglas sociales, familiares o tradicionales que son tomadas como impuestas y que atentan contra la libertad¹⁷. Es necesario, entonces, abordar algunos falsos pudores y un sentido morboso del secreto expresados en la búsqueda de la tibieza vital, la pasividad vegetativa, la dependencia biológica. *La intimidad, lo privado*, se yerguen como una suerte de plenitud y expresan la alegría de redescubrir las fuentes interiores y refrescarse en ellas, pero no como un solipsismo o encerramiento individualista, sino como una manera de reconocer esa fuente de energía, acción y vida inagotables que nos orientan a actuar, pensar y sentir con mayor creatividad y equilibrio. Entre mi vida secreta y mi vida pública, lo privado recorta el campo de mi ser social para abrir apasionantes espacios de las profundidades. Es necesario, entonces, vigilar el momento en que la *pesadez vegetativa* tan propia del aletargamiento de una vida pasiva en la que estar como “zombis” al frente de una pantalla de televisión es una imagen sugestiva de lo que está pasando hoy. Esta realidad ahoga la vivacidad espiritual llevando a que lo simple y acogedor en la intimidad personal se vuelva cerrado y excluyente, a que una falsa vida privada haya permitido y adoptado sin más el desarrollo de los pseudosecretos en los negocios, la enfermedad, los desórdenes privados.

Mounier aboga entonces por la *reflexión* entendida no sólo como una mirada interior replegada sobre el yo y sus imágenes, sino también como *intención, proyección de sí*. La conciencia íntima no puede convertirse en una antecámara en la que se enmohece la persona, sino que es necesario recobrarla como

17 Es interesante el recorrido que se hace sobre este tema en el *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (1996), que en este tema anota lo siguiente: “No hay unanimidad sobre si debe emplearse el tapar y la conducta modesta con referencia al pudor. En su detalle práctico no puede definirse absolutamente, más bien, se aprecia relativo no solamente a un código de una sociedad dada, sino que se juega también al interior de una misma sociedad. En una palabra, si un mínimo de pudor es exigido de todos, no se dice que esta disposición deba ser igualmente cultivada por todos” (p. 1310).

la luz, como la voz, como una presencia secreta que irradia hacia el universo entero, una presencia que es creadora. Es por esto que, desde el pensamiento interior, el *volver en sí y sobre sí* es lo más contrario al solipsismo, ya que no se trata de un hablar unidireccional, individualista, sino afirmar que, cuando se habla consigo mismo, es un hablar con alguien que es como un oyente escenificado:

con el propósito de esclarecer su pensamiento a través de la articulación verbal [...] el lenguaje –decía von Kleist– no es un grillo, algo así como un zapato ortopédico pegado a la rueda del espíritu, sino que es más bien como una segunda rueda, fijada al mismo eje y que se desplaza paralela a él (Hoyos, 2009, pp. 91-92).

Una subjetividad pura es impensable para el hombre; la vida personal es afirmación y negación sucesivas de sí; es por esto que es necesario vivir continuamente el movimiento *de la apropiación a la desapropiación*. No hay que oponer demasiado el *tener* y el *ser* como si fueran dos actitudes existenciales entre las que habría que elegir; ellos son más dos polos entre los cuales se tiende la existencia incorporada, aspectos propios que identifican al ser humano. Poseer, no en el sentido del acumular actual, es entrar en contacto, renunciar a estar solo, a ser pasivo; hay falsas pobreza, nos dice Mounier, que son excusas y el idealismo moral termina en el retroceso o en la inhumanidad porque desconoce la interrelacionalidad no sólo con los otros sino con la naturaleza, con las cosas, con los medios masivos de comunicación, con las situaciones. La propiedad, como la intimidad, es en este sentido una exigencia concreta de la persona y expresa una doble y solidaria vocación: centrarse expandiéndose; es decir una actitud soberana y libre que impide los apegos malsanos y el ser “objetivado” por las cosas y por lo externo, que no desprecia sino que sabe “desprenderse” porque “aquello” empobrece su propio ser; su capacidad de actuar, de pensar, de sentir con claridad y no movido por insinuaciones obligantes; en una palabra, el tener se puede convertir en pesantez ya que el poseedor es poseído por sus bienes muertos, “y muere sediento en el desierto de su abundancia”. Es interesante aquí la imagen que trae Mounier del rey Midas en la que la posesión tiende a degradar a los seres y los objetos de los que se apropia.

Si bien se habla a menudo del “despliegue de la persona”, se exalta la posesión del mundo como si fuera por sí misma liberadora. El despliegue de la persona implica como condición interna una desposesión de sí y de sus bienes que despolarice el egocentrismo; por eso para Mounier la persona sólo se encuentra perdiéndose. Su riqueza, al contrario de lo que le ofrece la efímera felicidad del poseer, es lo que le queda cuando se la despoja de todo tener; lo que le queda a la hora de la muerte. Es un llamado al uso efectivo de sus bienes, no a su cantidad:

Recogiéndose para encontrarse, luego exponiéndose para enriquecerse y volverse a encontrar; recogiéndose de nuevo en la desposesión, la vida personal, sístole, diástole, es la búsqueda, proseguida hasta la muerte, de una unidad presentida, deseada y jamás realizada. Soy un ser *singular*, tengo un nombre *propio* (Mounier, 2002, p. 714).

Esta síntesis hecha por el mismo Mounier nos introduce al tema de la *vocación*. La unidad de la persona es una unidad viviente experimentada en el esfuerzo y la oscuridad, un llamado silencioso, sin estar jamás seguro de poseerla. Es por esto que el término *vocación* es esencial, en una concepción personalista, ya que implica reconocer que la persona tiene una significación tal que no puede ser sustituida en el puesto que ocupa dentro del universo de las otras personas, ser único, irrepetible e inconmensurable que si bien no está solo, sí vive el apasionante mundo de la soledad y la entrega; la persona es la *gratuidad* misma, lo contrario es egoísmo y la individualidad, empobrecimiento hacia proyectos nimios que oscurecen sus sueños y potencialidades. Es aquí donde Mounier (2002) resalta el valor y primado a la *educación* y la *persuasión* sobre las técnicas de presión, de astucia o de engaño para ayudarle al ser humano a re-descubrirse y proyectarse: “el hombre sólo se halla bien allí donde se vuelca por entero” (p. 715).

En su unidad, la persona vive la tensión entre un movimiento de exteriorización y uno de interiorización, es decir en la *dialéctica interioridad-objetividad*. Objetivada, la persona sólo puede conocer la desdicha, por eso el recogimiento viene en ayuda para liberarnos de la prisión de las cosas, de amenazas de disipación, del egocentrismo que puede crecer como un cáncer o por demasiada rumiación o por demasiada interioridad o por exagerada solicitud para sí mismo. Este

peligro es un llamado de Mounier (2002) al equilibrio, a no caer en cultivar tanto la imagen del yo que reemplace al yo vivo, a ese sofisticado Narciso que ha arrastrado a: “la santidad y el heroísmo, a la gloria y al éxito; la fuerza espiritual, al gusto de la inquietud; el amor; al erotismo; la inteligencia, al ingenio [...] *hay que salir de la interioridad para mantener la interioridad*” (p. 716). La persona no es pura interioridad, es un “adentro” que tiene necesidad del “afuera”; existir indica algo esencial en ella: abrirse, expresarse. Todas las dimensiones de la persona se sostienen y se conciertan en un todo.

Elogio a la educación lenta o el compromiso de la educación por rescatar el valor de la interioridad

No es porque sí que las tradiciones místicas de la humanidad no sólo han proclamado a los cuatro vientos los beneficios de la lentitud, del sosiego, sino que han vivido intensamente de la búsqueda de la pacificación interior y de la quietud espiritual a pesar de los conflictos e incertidumbres que siempre amenazan a los seres humanos a causa de su insuperable contingencia.

(Duch, 2013, p. 442)

No hay sujeto que no se esté haciendo. No hay una subjetividad acabada y cerrada sino una obra continua de subjetivación, de interiorización inacabada. Cada uno de nosotros no tiene sino una opción y la escuela, en su verdadera finalidad, será verdadera maestra y escultora en lo que se refiere a la tarea de re-hacernos, tarea nada fácil, tarea apasionante, tarea olvidada en innumerables escenarios del mundo moderno y posmoderno: “El sujeto es la ascesis infinita por la cual alguien, un individuo, se ensaya a des-ligarse de su condición” (Berthier, 2002, p. 4). Ascesis, desligación de condicionamientos y determinismos, de esencialidades genéricas¹⁸, que le permitan ahondar en los abismos de su ser interior; en ese viaje de vértigo hacia las profundidades de aquello que podríamos llamar lo “genuino” de lo que deber ser el “ser humano”.

18 “el tener una concepción de sí mismo define al ser humano como un ser que se ha sustraído a las categorías de la esencialidad genérica” (Blumenberg, 2010, p. 195).

No es difícil constatar, sin embargo, que se ha ido perdiendo la difícil pero esencial tarea de cultivar ese *logos* interno que es objeto propio del espíritu; que se ha ido perdiendo la conciencia de singularidad, la capacidad de construir y construir-se a través de operaciones de vida tales como observar, examinar, explorar, contemplar, admirar, investigar, indagar, orar, meditar, reflexionar, para luego teorizar en el encuentro constructivo con las corrientes de pensamiento, en el encuentro con las diversas culturas y tradiciones, en el encuentro con los otros, con la naturaleza misma, con todos los seres y cosas, consigo mismo.

Perdiendo su *ser* y su *esencia*, la educación ha ido cayendo ingenuamente en el torbellino de lo *fast*, de la cantidad, de la acumulación, del cambio acelerado; ha perdido el contacto con corrientes y horizontes de pensamiento –empezando por esa rica tradición griega– que han sustentado y formado al ser humano occidental. Sin embargo, no podemos dejar de constatar que, en esta época de globalización y de sociedad del conocimiento y de la información, la educación tal vez no ha sabido ponerse en relación con otras culturas, formas de pensar, tradiciones milenarias, que enriquecerían una visión demasiado “racional”, “esencial” y “totalizante” del pensamiento occidental.

Rescatar la importancia de “formar” la interioridad desde la educación, significa, para no caer en el esnobismo de las últimas corrientes de pensamiento y autores, conocer o recuperar esas perlas que han perdurado a lo largo de los siglos y que se encuentran en el corazón de tantas tradiciones, culturas y religiones. Voces se escuchan; propuestas desconocidas a Occidente se implantan en el corazón de nuestra cultura; la búsqueda de caminos distintos a los de una civilización autosuficiente o a un ambiente social despersonalizante, para encontrar espacios de encuentro con su propia raíz, con el “ser” más interior; se están convirtiendo en llamados urgentes a cambios por una educación más multicultural, que no se quede en la educación de la mente sino que se comprometa con las profundidades inconmensurables del alma y del corazón.

Ante la pregunta que se hace Domenech (2009): “En la educación, ¿más, más rápido y antes, será sinónimo de mejor?” (p. 43), podríamos afirmar que, salvo contadas excepciones, en educación más rápido no es sinónimo de mejor;

mayor cantidad de información no es signo de mayor conocimiento, más títulos no es signo de mayor sabiduría, no favorece mayores y mejores vínculos¹⁹.

Domenech (2009) llama la atención sobre ese ritmo vertiginoso que hace que todo sea más rápido, más superficial y caótico, haciendo de las personas objetos de consumo, engullidos por el cúmulo de información, lo que está llevando a la pobreza del mundo interior y a caer en la manipulación de propuestas que pululan en los medios, caminos de deshumanización y pérdida de la propia vocación de vida. En este ambiente complejo en el que estamos inmersos en torbellinos de súbitos y rápidos cambios que han invadido subrepticamente o abiertamente todo lo vital, es clave, en ese volver a valorar ese aspecto de lo interior y la interioridad, volvernos “lentos” para poder meternos dentro de esos cambios, comprender su razón de ser, rechazarlos o aceptarlos y no ser simples marioneta de ellos. Actuar demasiado y muy rápido como estamos siendo empujados en el mundo de hoy, nos puede llevar inevitablemente a malograr nuestros actos, el sentido de la verdadera actividad. Se hace entonces necesario educar el pensamiento para una mejor educación que no es otra cosa que volver a aquello que nos han enseñado grandes maestros no sólo de la ciencia sino de la espiritualidad y la religión: aprender a vivir en la lentitud, en la capacidad de diferir la reacción (Scott Peck, 1997)²⁰ por medio de formas de inhibición que debemos imponernos a nosotros mismos: “Cuando se trata de encarar los problemas procedentes de cualquier aspecto de la vida, todos anhelamos conseguir victorias épicas de una sola tacada. Y a pesar de anotarnos unas cuantas victorias tácticas, acabamos perdiendo muchas guerras” (Honoré, 2013, p. 285).

Rescatar el valor de la interioridad hoy nos debe llevar a preocuparnos por si la formación, la educación y los aprendizajes se han ido convirtiendo en objetos de consumo, como también se pregunta Domenech (2009). Es un hecho que las sensaciones largas desaparecen y que vamos entrando a una tensión cuando se trata de procesos a largo y mediano plazo, de esperas necesarias, de suspender

19 El papa Francisco, con una lucidez extraordinaria, en su reciente exhortación *Evangelii Gaudium* (67) llama la atención de cómo “El individualismo posmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas y desnaturaliza los vínculos familiares”.

20 Scott Peck (1997) habla de “aplazamiento de la satisfacción”.

por repensar con más calma y claridad. La educación no puede estar ajena a este reduccionismo de ser un objeto de consumo más, porque estaría traicionando su verdadero fin; ella está comprometida a educar el pensamiento para una mejor educación, a enseñar el valor de la pausa, de detenerse, de profundizar, de guardar distancia, esto con el fin de que se forme la capacidad de *aplazar la satisfacción* para actuar más tarde y por tanto con más fuerza, lucidez y audacia.

Rescatar el valor de la interioridad en la educación exige que, por doquier, se propugne por una reflexión más profunda sobre la persona, su ser y sus posibilidades como ser individual y social, material y espiritual, en proceso continuo de “construir-se”, de “rehacer-se. La educación debe volver a pensar y rescatar el valor de la *espiritualidad*, desposeyéndola de deformaciones orientadas más a un desprecio de sí mismo y de lo que se le rodea para definirla más bien como el descubrimiento de la vida profunda del ser humano. Igualmente, no se puede olvidar que la afirmación del hombre como espíritu es una afirmación abierta y que la afirmación de la espiritualidad sigue estando abierta ya que no proporciona plenamente una explicación al ser único e irreductible que es la persona (Gevaert, 2001, p. 144).

La educación debe descubrir el engaño de que la auténtica liberación está en lo material, el monótono vivir cada día al vaivén de las olas de la sociedad de consumo, de la abundancia, del confort y la seguridad. La auténtica felicidad, la que el ser humano anhela desde las más profundas raíces de su ser, no tiene su verdadero sentido en lo externo y en acomodarse al ritmo desenfrenado del tiempo presente. La educación, parafraseando a Domenech (2009, p. 75), al resistir a la velocidad, sinónimo de superficialidad, da la importancia a la calidad por encima de la cantidad, llama la atención sobre el tiempo en la educación para que este tenga un papel más activo en la formación y el desarrollo de las personas.

Trabajar por el rescate de la interioridad implica salir de sí mismo, enfrentarse y luchar contra el egocentrismo y el individualismo que conducen al narcisismo; comprender al otro, colocarse en y desde el punto de vista del otro, no viéndolo como un “ser genérico”, sino en su diferencia, su singularidad y su ser infinito (expresión de cara al pensamiento de Lévinas). Lo anterior también exige

aprender a tomar sobre sí mismo el sufrimiento, el destino, la alegría, el rostro del otro, es decir darse en el desinterés y en el valor liberador del encuentro y el perdón. El respeto por la interioridad propia exige fidelidad a la propia persona que no es enclaustramiento en las propias ideas, experiencias y formas de ver el mundo, sino fidelidad a ese “deber ser”, a esa capacidad de crecer exponencialmente sin desconocer la propia fragilidad y debilidad. Interioridad significa, además, vocación moral, vida en comunidad, amor al prójimo, trascendencia, por eso la educación no puede orientarse a la conformidad con una ideología, un medio social, o una doctrina de Estado, sino a “formar” en y hacia la libertad, hacia la capacidad de decisión, hacia una nueva forma de pensar que haga frente a las innumerables insinuaciones, externas e internas, que esclavizan y entorpecen la vista hacia nuevos y fascinantes horizontes. Esto exigirá formar en el compromiso y la responsabilidad hacia sí mismo, hacia el medio ambiente y hacia la humanidad.

No se puede seguir con una educación que desconozca que pertenecemos, sino mimetizarnos en ello, a esa red maravillosa y variopinta de la vida y del universo entero que exige de nosotros un compromiso solidario, ordenado a la trascendencia. En el fondo, de lo que se trata es de la transformación de la interioridad humana y de las estructuras que habita, sabiendo, como lo podemos sintetizar del pensamiento de Mounier, que la revolución que necesitamos hoy es la revolución espiritual, acompañada de una revolución socioeconómica y de estructuras que apoyen su realización y profundización.

Termino esta reflexión con san Agustín, con quién comenzábamos este texto:

Educar para la interioridad tiene mucho que ver con educar para el silencio, la admiración, la libertad. El hombre interior es aquel que supera la superficialidad y llega a lo profundo de sí mismo [...]: “¿Por qué miras alrededor de ti y no vuelves los ojos adentro de ti? Mírate bien por dentro, no salgas fuera de ti mismo” (San Agustín, Sermón 145,3) (Sierra Rubio, s. f.).

Agustín está convencido de que el ser humano lo es más auténticamente cuanto más deja salir su originalidad, cuando es más él mismo, porque cada uno es único e irrepetible.

Conclusión

Una escuela para el desarrollo del ser personal

Mounier resalta el valor y primado de la *educación* y la *persuasión* sobre las técnicas de presión, de astucia o de engaño para ayudarle al ser humano a re-descubrirse y proyectarse. Precisamente el niño y el joven de hoy, los maestros y las instituciones, están bajo una gran presión por la avalancha de cambios inesperados, acelerados y, muchas veces, no digeridos. No es de extrañar hoy que –ante la opresión propia y a veces sutil y desapercibida de una sociedad caracterizada por la velocidad y el estrés crecientes– estemos ante el hecho, por un lado, de un deterioro de la salud física, psicológica y espiritual de muchas personas sometidas a fuertes presiones de rendimiento, éxito o multiplicidad de actividades, y por otro lado, de que se levantan innumerables voces que claman por una mayor calma y calidad de vida. En este punto vemos, negativamente, cómo han ido apareciendo variopintas propuestas de corte espiritual, teosófico o psicológico que están manipulando e invadiendo espacios de decisión personal, al presentarse como las panaceas de una nueva forma de vivir con mayor plenitud. Si bien es necesario valorar actividades como el yoga, la meditación, la relajación, el control de la respiración, la vida simple, el “desconectarse” de la invasión de los medios de comunicación, de la información y la acumulación sin fin (canciones, películas, textos...), deberíamos preguntarnos cuál es la respuesta de la escuela ante este “ambiente sobrecargado y opresor”. Al retomar la pregunta de Domenech que citábamos anteriormente: “En la educación, ¿más, más rápido y antes, será sinónimo de mejor?”, tratamos de dar algunas pistas de reflexión sobre lo que consideramos volver a la “educación lenta” como una posibilidad de fortalecer la vida interior:

En una sociedad que está exigiendo cada vez más competencias, más saberes, mayor capacidad de adaptarse al cambio y a la presión de pluralidad de exigencias, es necesario que la escuela (colegio, instituto tecnológico, universidad y otros), repiensen el hecho de que *más* (información, contenidos, competencia) no siempre es signo de *mejor* educación, de mayor sabiduría para bien vivir, de mayor desarrollo de la persona humana. Las exigencias desmesuradas de algunos países le están dando la razón a aquellos que denuncian los atropellos contra el ser personal, familiar y social a causa de

una desenfrenada exigencia para lograr el triunfo o para entrar en el aparato productivo de la empresa o de las grandes multinacionales. Tomemos como ejemplo Corea del Sur²¹: en 1970 este país tenía sólo un 46% de jóvenes que terminaban la escuela secundaria; para el 2000 había llegado prácticamente al 100%. Avance significativo que, sin embargo, por el desarrollo del país, está exigiendo soportar física y psicológicamente la presión social por sacar buenas notas que permitan alcanzar los estándares exigidos, especialmente, por el mundo empresarial. Esta presión comenzó a ser inhumana y a traer graves consecuencias como lo afirma Oppenheimer (2010) en su libro *Basta de historias*: "el aprendizaje en Corea del Sur es demasiado mecánico, y tendiente a producir profesionales autómatas, poco creativos" (p. 82). Para lograr esto, continúa el autor,

no es muy sano para los niños recibir castigos corporales en la escuela primaria, o para los jóvenes estudiar doce, trece o catorce horas por día en la escuela secundaria. La alta tasa de suicidios juveniles en Corea del Sur es un síntoma de que quizás los coreanos están exagerando la nota (Ídem).

¿Qué nos interesa de este caso-ejemplo para nuestro tema? Pensemos solamente en el último punto: en Colombia está creciendo el número de suicidios juveniles en escuelas, colegios y universidades. Ciertamente no es en todos los casos por la escuela sino por problemas familiares y sociales; sin embargo, esta situación es ya un llamado al sistema educativo sobre cómo está formando hoy y qué está haciendo para que los estudiantes tengan las herramientas para hacer frente a sus propios conflictos y problemas. La educación se está viendo abocada a responder a las exigencias crecientes de las sociedades del conocimiento y de la información. Paradójicamente, en muchos países hay una crítica a la *educación mediocre y de baja calidad*, a lo que debemos añadir la *omnipresencia e influencia de los medios de comunicación* en contraposición a los *tipos de educación caducas* que están haciendo la educación monótona y sin sentido. Por estos tres aspectos, se hace necesario volver la mirada sobre la historia de la educación y sobre todas aquellas apuestas y esfuerzos por una formación que le ayude a la persona a ser mejor, a ser ella misma, a tener las herramientas para hacer frente a los retos y

21 Para profundizar sobre la situación de este y otros países recomendamos los estudios realizados por Oppenheimer (2010).

cambios no solamente de la sociedad sino de los que le rodean y de sí mismo. El pensamiento, la reflexión, la meditación, la capacidad de duda, de análisis y de síntesis, deben ir acompañados por la capacidad de admirar y asombrarse, de contemplar, de detenerse, de guardar silencio, de cerrar los ojos, de ir con calma y sin prisa. Todo ello sin desconocer los grandes aportes de la religión y de las filosofías de la vida que llaman continuamente al reposo, a detenerse, al respeto del descanso necesario y a la oración, rechazando, dicho sea de paso, los fundamentalismos destructivos o los acondicionamientos que impiden pensar diferente o disentir. Estos mismos aportes, estudiados en el hecho religioso y en la historia comparada de religiones, pueden parecer anacrónicos para la educación “moderna”. Ciertamente lo son si seguimos el camino de la continua insatisfacción, fruto de tener como único objetivo de la vida alcanzar el éxito; de considerar el progreso como la medida de la productividad a toda costa, y de abusar del “tiempo libre”, que se ha vuelto un enemigo a vencer.

En un mundo frenético, estas voces disidentes que vuelven la mirada hacia “el ser” del ser humano, en sus muchas posibilidades, se presentan como contrarias a la producción. No se ha estudiado suficientemente cómo un tipo de educación alineada con el desarrollo empresarial nacional y multinacional está llevando a problemas psicológicos y orgánicos que se manifiestan en múltiples enfermedades tempranas, como ya lo vimos en la escuela de Corea del Sur. Años atrás era muy difícil ver niños con estrés, úlceras, problemas de colon, desórdenes psicológicos, agresividad creciente, intolerancia, violencia extrema, líderes en el *bullying*, etcétera. Ciertamente muchas de estas actitudes vienen de la familia, de la sociedad y de la influencia de los medios y juegos de video sin control; sin embargo, la pregunta es: ¿qué está haciendo la escuela por los estudiantes, sumidos en estas presiones, para llevarlos a la relajación, a un mayor encuentro consigo mismos, a un mayor conocimiento de las propias potencialidades y capacidades, a aprender a diferir la satisfacción, a saber dar el valor que tiene cada cosa, situación o persona, a saber que no todo es inmediatez sino que hay cosas, proyectos y sueños que exigen esfuerzos y sacrificios a corto, mediano o largo plazo?

Pensamos que es necesario retornar al rescate del valor de la interioridad y la interiorización como una tarea esencial y fundamental para la supervivencia del

ser humano sano, creativo y capaz de rechazar la sobreestimulación externa, la manipulación de los medios y del consumismo, la acumulación que empobrece y llena de ruido el ambiente, la multiplicidad de voces contradictorias que se van metiendo en la mente y el corazón, destruyendo la capacidad de ser “sí mismo”. Es necesario que la escuela sea un espacio y ambiente que enseñe y ayude a acoger todo lo que ayuda a ser mejor y rechazar todo aquello que envilece o empobrece el propio ser; una escuela que luche contra el ensimismamiento y el egoísmo, que construya el *nosotros*, la solidaridad, el compromiso.

Creemos que debemos volver al valor de todo aquello que “no produce”: espacios para la música, la poesía, la literatura, el arte y el silencio; alejarse para poder apreciar las maravillas de la naturaleza y sus inmensurables secretos y enseñanzas. Creemos que es necesario que la educación se dedique más, desde las situaciones de cada día, a hacer realidad sus verdaderos fines y piense qué es lo esencial, rastreando aportes inmortales desde los orígenes de la humanidad, los desarrollos de las culturas occidentales, orientales, indígenas, entre otros, que nos han dejado legados invaluable, para muchos desconocidos o simplemente ignorados. Creemos en una nueva Escuela en-carnada, inserta en la compleja y a veces dolorosa realidad; realidad que no nos es dada para ser sus observadores sino para transformarla con acciones nuevas y creativas surgidas del latido profundo del corazón humano y de las necesidades de la humanidad. Creemos que, para los creyentes, se debe dar un nuevo sentido a la oración, a la meditación, a la lectura de textos sagrados, evitando todo atisbo de fanatismo o encerramiento despersonalizante. Creemos que la música en todas sus vertientes, salvo aquellas verdaderamente agresivas o que lanzan mensajes destructivos o de desenfreno, ayudaría enormemente al fortalecimiento y apaciguamiento de los espíritus. Creemos que las imágenes y los símbolos de la poesía nos pueden llevar a la creatividad y a la construcción de nuevos sueños e ideales. Creemos que la reflexión sobre la historia, no una historia de héroes sino de la gente del común, nos puede ayudar a comprender qué es lo importante y esencial en la vida. Creemos en la necesidad de tener una Escuela que se sienta libre, que aprenda a asumir lo fundamental y siempre actual de la tradición, que sepa leer los contextos en las que está inmersa, que tenga un proyecto de ser humano y de comunidad coherente con las posibilidades de construir diariamente un mundo mejor. Creemos que esta Escuela podrá encontrar

elementos valiosos para estar más atenta y fundamentar sustancialmente la vida interior y la interioridad, haciéndola capaz de abrirse al exterior y de asumir, en relación dialéctica, lo más valioso de este, para caminar siempre por una civilización dedicada a la persona en un esfuerzo por comprender y superar las crisis del hombre del siglo XXI.

En este tema quedan muchos aspectos por explorar, sobre todo el trabajo sobre la importancia de la interioridad en contextos de gran conflicto o violencia: en nuestro contexto, nos parece necesario explorar a fondo cómo la escuela debe ser un espacio de construcción de la memoria y de su capacidad de educar seres humanos para el perdón y la reconciliación, como parte de formación de la paz y la vida interior; indagar sobre las consecuencias destructivas de la vida interior y la capacidad de decisión en situaciones de dependencias tóxicas y hábitos destructivos, de familias divididas, ambientes permisivos y opresivos, maltratos físicos y psicológicos, abandono; analizar qué aspectos influyen el desarrollo o no de la vida interior del respeto por las normas y valoración de la autoridad, la formación religiosa, ética, moral, ciudadana; pensar cuál es la importancia de rescatar los aportes a la vida interior de las disciplinas de relajación, meditación, estudio, reflexión, etcétera; la destrucción de la capacidad de ser sí mismo(a) por ideologías, fundamentalismos, tendencias en modas y tecnologías, apegos de todo tipo. Todo un panorama para profundizar en el ser “interior” que no es otra cosa que el núcleo de la vida personal.

Referencias

- Aubert, N. (2004). *L'individu hypermoderne*. Ramonville Saint-Ange: Éditions Érès.
- Berthier, P. (2002). Le sujet en éducation et de l'éducation. Point de vue philosophique. *La question du sujet en éducation: objets de recherche et méthodes*. Université Paris XIII. pp. 1-13.
- Blumenberg, H. (2010). *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: FCE.
- Bombaci, N. (2002). Emmanuel Mounier: Una vida, un testimonio. Fundación Borne, É. (s. f.). Intériorité. *Encyclopædia Universalis*. Recuperado de <http://www.universalis.fr/encyclopedie/interiorite/> Emmanuel Mounier. Col. Persona.

- Conilh, J. (1966). *Emmanuel Mounier: Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: PUF.
- Crosby, J. F. (2007). *La interioridad de la persona humana: Hacia una antropología personalista*. Madrid: Encuentro.
- D'Athayde, Tristán (1951) *El existencialismo, filosofía de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Emecé.
- Díaz, C. (2000). *Emmanuel Mounier: Un testimonio luminoso*. Barcelona: Ed. Palabra.
- Dictionnaire D'éthique et de Philosophie Morale. (1996). Monique Canto-Spencer (dir.). Pudeur. Paris: PUF. pp. 1308-1311.
- Domenach, J. M. (1973). *Mounier según Mounier*. Vizcaya: Algorta.
- Domenech Francesch, J. (2009). *Elogio a la educación lenta*. Barcelona: Graó.
- Duch, L. (2013). La existencia sosegada y veloz. *Claves de la existencia: El sentido plural de la vida humana*. Barcelona: Anthropos.
- Durand, G. (2011). *La crisis espiritual en Occidente: Las conferencias de Eranos*. Madrid: Siruela.
- Encyclopédie Philosophique Universelle (EFU) (s.f.). *Les notions philosophiques. Dictionnaire I. "Interiorité"*, Paris: PUF, pp. 1396-97.
- Francisco, papa. (2014). *L'Osservatore Romano*. Año XLCI, número 20, p. 3.
- Gevaert, J. (2001). *El problema del hombre: Introducción a la antropología filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Guissard, L. (1965). *Emmanuel Mounier*. Barcelona: Fontanella.
- Heredia-Soriano, A. (1969). *Aproximación al pensamiento de Emmanuel Mounier*. Barcelona: El Escorial.
- Honoré, C. (2013). *La lentitud como método. Cómo ser eficaz y vivir mejor en un mundo veloz*. Barcelona: RBA.
- Hoyos, L. E. (2009). Autoconciencia y autoconocimiento. En Cely, Flor Emilce, Duica, William (eds.). *Intersubjetividad: Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 45-90.

- Lacroix, J. y otros. (1966). *Presencia de Mounier*. Paris: Éditions de L'EPI.
- Lévinas, E. (2001). ¿Es fundamental la ontología? *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.
- _____. (2011). *De la evasión*. Introducción y notas de Jacques Rolland. Madrid: Arena.
- Luro, G. (1990). *Emmanuel Mounier*. Paris: Édition Universitaires.
- _____. (2000). *Emmanuel Mounier: Le lieu de la personne*. Paris: L'Harmattan.
- _____. (2009). *Emmanuel Mounier: Genèse de la personne*. Paris: L'Harmattan.
- Mounier, E. (1992). *Obras. Tomo I (1931-1939)*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (2002). El personalismo. *Antología Esencial*. Salamanca: Sígueme.
- Nicastro, L. (1974). *La rivoluzione di Mounier*. Paris: Thomason Editore.
- Oppenheimer, A. (2010) *¡Basta de historias! La obsesión latinoamericana con el pasado y las 12 claves del futuro*. Bogotá: Debate.
- Scott Peck, M. (1997). *La nueva psicología del amor*. España: Emecé.
- Sierra Rubio, S. (s. f.). *Educación en y para la interioridad*. Recuperado de <http://www.mercaba.org/FICHAS/ESPIRITUALIDAD/672-1.htm>
- Spaemann, R. (2009). *Les personnes. Essai sur la différence entre "quelque chose" et "quelqu'un"*. Paris: Cerf.
- Thiebaut, C. (2008). *Invitación a la filosofía: Un modo de pensar el mundo y la vida*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Thomass, B. (2010). *S'affirmer avec Nietzsche*. Paris: Eyrolles.
- Tzitzis, S. (1999). *Qu'est-ce que la personne?* Paris: Armand Colin.

El test animalista al concepto de persona*

Diana M. Muñoz González**

La invención, constantemente refutada por la vida misma, de una frontera absoluta entre los animales y los hombres, es la directamente responsable de lo que hay de más penoso en el humanismo, que de hecho no es nada distinto a un narcisismo de especie que se ve resurgir a lo largo de las épocas.

(Bailly, 2013, p. 9)

Desafío antihumanista de “la cuestión animal”

Expresiones coloquiales a menudo empleadas recuerdan cuán dependiente de la contraposición con el animal ha sido la construcción de la identidad humana. Así, cuando se dice que alguien “come como un cerdo”, “parece un perro en celo”, “repite como loro”, o “es un burro”, por ejemplo, la alusión al animal busca destacar un rasgo de carácter cuya presencia amenaza al individuo en

* Este capítulo es producto del proyecto de investigación: “La cuestión animal: un desafío para el humanismo”, desarrollado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá con el auspicio de la Dirección de Investigaciones de la misma Universidad (Convocatoria interna No. 008 de 2013). Investigadora principal: Diana M. Muñoz González, Ph.D.

** Profesora titular de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, actualmente se desempeña como coordinadora de la línea de énfasis del Doctorado en Humanidades “Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea”. Miembro de “Devenir”, grupo de investigación en filosofía contemporánea. Contacto: dmunoz@usbog.edu.co

cuestión con dejarlo fuera del ámbito humano; más aún, con ella se le reprocha estar en algún sentido por debajo de lo que en *principio* cabría esperar de uno de “los nuestros”. En efecto, tales expresiones suelen sancionar a quien, con alguno de sus comportamientos o modos de ser específicos, parece haber desdibujado la frontera delineada con firmeza en torno de lo humano o, para decirlo en otras palabras, su defecto está en no haber logrado reprimir suficientemente el lado oscuro y bestial de su naturaleza para ponerse a salvo del lado luminoso y racional de la línea divisoria. Ellas son, pues, sintomáticas de la “condena ontológica al animal” (Gray, 2007), rasgo característico del pensamiento de Occidente.

De otra parte, es evidente que si tales comparaciones son posibles, esto obedece a que la identidad de lo humano está contaminada, por así decir, de eso mismo de lo que tan afanosamente pretende depurarse. De hecho, esta íntima cercanía es la que explica que en ocasiones también podamos emplear expresiones como: este hombre es un “zorro astuto”, “lobo en los negocios”, “sabueso”, etcétera, menos para lamentar la distancia que se habría borrado entre el ser humano y el animal, cuanto para valorar los rasgos instintivos que alguien posee y que en determinadas circunstancias llegan a significarle una especial ventaja en los asuntos de los hombres. En el mismo sentido es que resulta irónico lo pobladas que están las historias infantiles de personajes animales, quién sabe si porque la simpatía espontánea que despiertan en los niños –quienes aún no han erigido barreras definitivas– los convierte en modelos eficaces para introducirlos, desde sus primeros años, en prácticas y valores considerados necesarios para conducirse como miembros plenos de la comunidad humana¹. De cualquier modo, la imagen habitual que los hombres tienen de sí mismos y de su especial lugar en el mundo ha sido ganada a fuerza de negar la estrecha cercanía en la que de entrada se saben situados respecto a los animales. Aquí reside en efecto lo paradójico de la situación: si el ser humano enfatiza su discontinuidad ontológica frente al animal, lo hace como

¹ Por supuesto, no podemos dejar de anotar que la manera como las fábulas infantiles apelan a los animales, presentándolos en unos casos como ejemplo, en otros como contraejemplo de la buena conducta a seguir, se basa de entrada en su *antropomorfización*, de modo que no es el comportamiento real de los animales sino los valores humanos proyectados en ellos lo que permite convertirlos en modelos a imitar (o a rechazar) por los niños.

reacción al peligro que él cree advertir en la continuidad existente entre ambos. Ciertamente, busca desactivar la tensión que atraviesa su relación con el animal de modo que quede conjurada la amenaza que tal cercanía hace pesar sobre las certezas más preciadas que él tiene sobre lo que significa ser humano.

Estas observaciones algo causales nos sirven para ilustrar la inevitable ambivalencia que recorre la relación entre el ser humano y el animal, en la medida en que la *identidad* de cada uno parece haber sido determinada sobre la base de la *diferencia* que los separaría radicalmente, pero que, a la vez, sólo se deja trazar como tal diferencia sobre la base de algo entrañablemente común e idéntico. De hecho, la tradicional definición de hombre como “animal racional”, la cual ha hecho carrera desde los griegos, con Aristóteles a la cabeza, comienza por ubicarlo en el género de los animales, para inmediatamente, empero, distinguirlo de ellos de manera radical al hacer de la razón o del lenguaje (*logos*) un atributo exclusivo del animal humano, por cuenta del cual, valga añadir, los otros animales, al carecer de él, se encontrarían en desventaja. Ciertamente, es preciso reconocer que tal definición no se contenta únicamente con expresar una diferencia sino que la emplea como mecanismo de exclusión para privar a los animales de ciertas prerrogativas a las que sólo los humanos, por serlo, tenemos derecho.

No obstante, es bien sabido que con la aceptación casi generalizada de la teoría evolucionista, la certeza sobre la diferencia entre el hombre y el animal se ha ido erosionando a la misma velocidad con la que aumenta la evidencia científica sobre la profunda continuidad biológica existente entre ambos. Ni siquiera el uso de signos o de herramientas, ni los comportamientos sociales o morales, ni tampoco el desarrollo de una cultura, criterios que durante mucho tiempo sirvieron para establecer nítidamente los límites, se aceptan ya como incuestionables. Así pues, la frontera que se daba por evidente se ha vuelto porosa, al punto de que la identidad de uno y otro amenaza con naufragar entre las dos aguas. En realidad, mucho del interés creciente que desde el siglo pasado se advierte en reflexionar acerca de los animales y nuestra relación con ellos nace del desmoronamiento de esa suerte de dogma que hasta hace poco había sido la creencia en nuestra superioridad racional, en virtud de la cual nos arrogamos tradicionalmente el derecho a ocupar una posición de dominio en la naturaleza. Es cierto que ha perdido fuerza la inveterada creencia

acerca de que el hombre goza de un estatuto ontológico superior que haría de él un ser excepcional. Las consecuencias, por supuesto, no se han hecho esperar; siendo muchos los que hoy en día, desde diversas perspectivas teóricas y prácticas, cuestionan seriamente el modo como en Occidente tratamos a los animales. Su malestar es producido, entre otras razones, por la manera como la industria agroalimentaria –cada vez más tecnificada– dispone de los animales convirtiéndolos en meros recursos explotables dentro del engranaje productivo, o también por la destrucción irreparable del hábitat de tantas especies animales y vegetales llevadas al borde de la extinción por cuenta de irrefrenables deseos de progreso, o, en fin, por las crueles prácticas experimentales a las que millones de ellos son sometidos en nombre de la ciencia. Se trata para muchos de una deriva inmoral a la que se debe poner freno desde su raíz misma.

Es, pues, en medio de la preocupación global por la crisis ecológica en curso y las amenazas crecientes a la biodiversidad del planeta, que se hace cada vez más álgido el debate ético y político a propósito de los deberes que podemos tener hacia los animales y, concomitante con esto, si acaso están cobijados por algunos derechos. En efecto, muchos defensores de los animales reivindican de forma vehemente derechos para los animales, pues sostienen que no hay más lugar para imponer un abismo ontológico entre animales humanos y no humanos, ni, por tanto, para trazar fronteras en lo que respecta a su estatuto moral. En otras palabras, ponen en tela de juicio la distinción por la que aún hoy hay tanto apego, entre seres que son *personas* y seres que no lo son, toda vez que esta distinción es la base para que, según ellos alegan, se haya negado el estatuto moral de los animales y, por ende, para que se les haya relegado a la injusta condición de servidumbre. En su opinión, se trata de una distinción insostenible, no sólo en la teoría, por las enormes dificultades que comporta establecer sin ambages los rasgos que constituyen estrictamente una persona, sino también en la práctica, puesto que el hecho de que los animales no sean personas no brinda justificación alguna para eximirnos de cualquier consideración moral respecto suyo.

En lo que sigue nos ocupamos de delinear a grandes rasgos el debate ético en torno a los derechos de los animales, queriendo aclarar si el concepto de persona juega o no algún papel determinante en la discusión. En segundo lugar,

nos interesa seguir la pista al reproche de quienes consideran que cualquier apelación a conceptos como persona, sujeto, derecho, etcétera, para pensar la condición del animal, en particular su estatuto moral, está viciada de un insidioso antropocentrismo y, en cuanto tal, es una opción que de entrada cierra la posibilidad de darle al animal su voz auténtica, una que le permita ser oído y pensado por fuera de las categorías y de los intereses que consciente o inconscientemente privilegian el punto de vista humano.

A este respecto importa aclarar que “la cuestión animal” no se reduce únicamente a la discusión acerca del estatuto moral de los animales, sino que se refiere a un ámbito de problemas mucho más amplio y de implicaciones mayores de las que a primera vista se advierte². Esta cuestión no sólo compromete las relaciones que los seres humanos sostenemos con los animales y nuestro trato hacia ellos; de hecho, la amplitud de la cuestión es tal que ha llevado al surgimiento de todo un campo nuevo de estudios interdisciplinarios que actualmente conoce un gran desarrollo, al cual se ha dado en llamar *Estudios animales* (*Animal Studies*) o también *Estudios humano-animales*. Sin que haya aún una definición estándar ampliamente aceptada acerca de este campo de estudios, se reconoce que su principal reto está en situar las preguntas acerca de los animales en el centro del pensamiento crítico, siendo entonces apenas una de sus vertientes la que atañe a los derechos de los animales. De

2 Como bien señala Tom Regan, uno de los autores más representativos de esta corriente en la filosofía angloamericana: “Hacer referencia a la ‘cuestión animal’ es, por supuesto, incurrir en una simplificación excesiva. No hay una única ‘cuestión animal’, ni siquiera entre los filósofos que trabajan en la tradición analítica. Preguntas difíciles en filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje requieren atención. ¿Es posible tener creencias y deseos si falta la habilidad para usar el lenguaje, sea inglés o alemán? Si los animales no humanos tienen creencias y deseos que son independientes de esa competencia lingüística, ¿cómo podemos especificar su contenido? De nuevo, si los animales no humanos tienen mentes, ¿es posible para nosotros comprender cómo son estas? Si tal es el caso ¿cómo? Si no, ¿cómo podemos evitar un desmedido escepticismo acerca de lo que es ser como uno de ellos –un murciélago, por ejemplo?” (En: Steeves, 1999, p. xii. Traducción mía).

En la filosofía continental, por otra parte, la “cuestión animal” alude a la expresión empleada por el filósofo francés Jacques Derrida para referirse a la manera como la filosofía ha reflexionado tradicionalmente acerca de los animales. En lugar de reconocer los modos dispares de ser, de relación y de lenguaje que se encuentran en los animales, Derrida denuncia que la mayoría de los filósofos ha buscado determinar lo que constituye la animalidad en cuanto tal, es decir, el ser de “El Animal”, operando así en términos reductivos y esencialistas que no hacen justicia a la radical heterogeneidad que en realidad impera (Derrida, 2006).

hecho, la cuestión animal también examina la legitimidad o no de la idea misma de “animalidad”, la distinción humano-animal y los fundamentos ontológicos, éticos y políticos sobre los cuales cabría o no trazarla (Calarco, 2008).

Así pues, la pregunta de talante antropológico acerca de en qué reside, si es que lo hay, el estatuto propio del hombre en cuanto *humano*, posición que, como señalábamos arriba, ha sido salvaguardada mediante una confrontación constante y negativa con el animal, también forma parte central de esta problemática. Al pasar la cesura hombre-animal “al *interior* del hombre”, como señala el filósofo Giorgio Agamben³, es el hombre mismo el que se ve sacudido en sus fundamentos cuando esta división ontogenética exige ser repensada, si acaso no completamente abandonada. Así las cosas, cabe decir sin rodeos que la “cuestión animal” es también, y de qué manera, la “cuestión humana”. Todavía más: lo que se halla seriamente comprometido al abordar a fondo la cuestión animal es la posibilidad de dar sustento a cualquier postura que reclame abiertamente el título de humanista. De hecho, muchos animalistas ven en el humanismo el obstáculo fundamental en el propósito de hacerles justicia a los animales, en la medida en que un prejuicio clave del pensamiento humanista ha sido el supuesto de que existe una división esencial entre los seres humanos y los demás seres, de acuerdo con la cual los primeros, al poseer razón o lenguaje, son los únicos que pueden desarrollar las funciones cognitivas que tradicionalmente han sido consideradas esenciales para la posesión de estatuto moral (Steiner, 2005). En otras palabras, por residir la tesis del excepcionalismo humano en el corazón mismo del humanismo, sirve de fundamento para lo que sus detractores encuentran como una reprochable tendencia a la exclusión y la violencia hacia los animales no humanos.

Efectivamente, para sus detractores, un proyecto humanista que, como suele ocurrir, entronice los fines del hombre situándolos por encima de los fines o intereses de cualquier otro ser vivo, vería gravemente afectada la legitimidad de su aspiración si, como aquellos sostienen, se funda en un punto de vista antropocéntrico que desde la perspectiva moral se revela altamente

3 “La antropogénesis es lo que resulta de la cesura y de la articulación entre lo humano y lo animal. Esta cesura pasa, en primer lugar, al interior del hombre” (Agamben, 2006, p. 17). La traducción es mía.

cuestionable. No hay duda de que, tomada en serio, la cuestión animal pone a prueba mucho de lo que damos por sentado acerca de nosotros mismos y, por esta razón, constituye una suerte de test que, tal como un papel de tornasol⁴, sirve como medio de contraste para sacar a la superficie los principios o prejuicios que tenemos sobre lo que significa ser humano, abriendo la puerta a un planteamiento crítico capaz de sacudir con fuerza la seguridad que con tanto celo, pero también con tanto miedo, hemos querido garantizar al trazar como hasta ahora la frontera entre lo humano y lo animal.

El concepto de persona en el debate acerca del estatuto moral de los animales

¿Cuál es el *estatuto moral de los animales*? Lo que indaga exactamente esta pregunta no es fácil de discernir a simple vista. Una posibilidad es entenderla como la pregunta acerca de si los animales tienen derechos frente a los seres humanos por cuenta de los cuales estaríamos moralmente obligados ante ellos, por ejemplo, a evitar cualquier acción que pueda dañarlos, así como a promover toda acción que además de protegerlos potencie su pleno desarrollo. Otra posibilidad apunta a establecer si los seres humanos tenemos el derecho a tratar a los animales del modo que nos parezca útil, necesario o placentero, estando definido el límite de nuestras acciones, no por alguna obligación moral que tengamos *ante* ellos, sino por una consideración especial a nuestra propia humanidad. Tomada en el segundo sentido, consideraríamos indebido un trato específico a los animales (como comerlos o utilizarlos para fines peligrosos) no porque juzgáramos que en justicia no se lo merecen,

4 “[...] La disputa sobre el trato que merecen los animales es una suerte de papel de tornasol que permite reconocer los trazos de las teorías éticas y evaluar su calidad tanto desde el punto de vista de la fundamentación como desde la perspectiva de la aplicación. [...] Al pronunciarse sobre esta cuestión ponen sobre el tapete cuál es su método, su punto de partida y van perfilando qué entienden por conceptos tan centrales como derecho, dignidad, interés, comunidad moral, comunidad política, persona, valor absoluto y valor instrumental” (Cortina, 2009, p. 59). Esta autora asume plenamente el desafío que plantean las reivindicaciones de los animalistas, reconociendo que la cuestión acerca de la relación entre hombres y animales se muestra crucial en la medida en que la forma como se la aborde y se la responda pone en juego los fundamentos de toda teoría moral o ética. En otras palabras, la cuestión animal lleva al límite los paradigmas existentes en torno al hombre y su estatuto moral resultando así una especie de prueba respecto de la cual cada postura ética debe emprender la tarea de claridad y explicitación de sus conceptos fundamentales, uno de los cuales es el concepto de persona.

sino porque incurrir en él nos situaría por debajo de un estándar moral que, en cuanto seres humanos, estamos llamados a respetar; es decir, tratarlos sin respeto o consideración no sería en este caso indigno de los animales sino de nosotros en cuanto seres humanos.

Conviene asegurarse de entender correctamente la diferencia que separa las dos opciones señaladas. No es cuestión, desde luego, de que en un caso reconozcamos límites a nuestras acciones frente a los animales, mientras en el otro nos demos plena licencia para hacer con ellos lo que bien nos plazca. No es eso. Más bien, cuando ambas posturas reconocen que necesariamente debe haber límites, la diferencia entre ellas radica en la base sobre la cual cada una considera que estos deben ser trazados y, por consiguiente, los límites mismos que definen y estarían dispuestas a respetar y exigir. En un caso parece estar en juego la posibilidad de reconocer a los animales un estatuto moral semejante al de los seres humanos, en virtud de lo cual nos atribuiríamos deberes *vis-à-vis* de ellos; en el otro caso, en cambio, el punto estaría en determinar si los animales merecen consideración moral de nuestra parte por ser *objeto* de acciones con las cuales podemos afectarlos de maneras que nosotros mismos estamos dispuestos a considerar inapropiadas y de las que, por tanto, creemos que debemos abstenernos. En síntesis, en el primer caso nuestras relaciones con los animales estarían condicionadas por las mismas consideraciones que hacemos cuando juzgamos el trato debido a *sujetos* de nuestra misma especie; en el segundo, en cambio, se ajustarían a otro tipo de consideraciones como, por ejemplo, saber si su vulnerabilidad, valor, sensibilidad, o simplemente el hecho de que sean seres vivos, nos obliga a tratarlos dentro de ciertos límites, e incluso a garantizarles cierto respeto y cuidado.

La cuestión no se deja simplificar con facilidad y sin duda son muchas las precisiones que se deben comenzar a hacer para despejar el problema, como por ejemplo: ¿qué se entiende aquí por derecho y qué por deber, cuál sería su naturaleza cuando se habla de derechos de los animales, si acaso son iguales a los de los humanos, si son naturales o legales?, entre muchas otras. No obstante, por lo pronto nos interesa centrarnos en el núcleo de la pregunta, el cual gira, a nuestro parecer, en torno a si es relevante, para evaluar moralmente nuestro trato hacia ellos, mantener la distinción entre seres humanos y animales, o,

más puntualmente, si en este terreno vale todavía, o ya no más, la distinción moral entre persona y no persona. Resumida así, la pregunta enunciada parece hacerse a propósito de si debemos considerar los animales como personas y qué cambiaría en nuestro trato hacia ellos según estemos o no dispuestos a franquear este límite. Ciertamente, la dimensión ética del problema aparece con toda nitidez cuando se advierte que puede haber una limitación en aquellos enfoques que solamente atribuyen la condición de “otro” ante quien responder éticamente, a un otro tomado únicamente en sentido humano, excluyendo así a los animales de este tipo de relación.

Así pues, varios enfoques que abogan por los animales no sólo desestiman la importancia de la distinción entre persona y no persona, sino que, todavía más, algunos proponen desmontarla, en la medida en que a su juicio constituye un impedimento para reconocer estatuto moral a los animales. Según alegan, esta frontera es un obstáculo teórico para quienes desean defender a los animales y preconizan cambios sustanciales en las relaciones con ellos. En la medida en que ser persona, entendido como equivalente a ser humano, ha sido tenida por la condición necesaria para recibir consideración moral, los animalistas cuestionan esta distinción, considerándola un efecto perverso del privilegio antropocéntrico que explícita o implícitamente ha caracterizado nuestro pensamiento. De allí que el concepto se haya convertido en blanco de críticas por parte de los animalistas, quienes consideran: o bien que no es relevante moralmente hablando, o bien debe ser redefinido en otros términos, o bien que es preciso ampliar su alcance para incluir en él a los animales (o algunos de ellos).

Ahora bien: si la propuesta de borrar la distinción entre personas y no personas puede causar asombro y rechazo en algunos —en la medida en que es una distinción fundadora de la humanidad—, es muy seguramente porque el estatuto de persona, al ser hasta ahora privativo de los seres humanos, ha supuesto cierta garantía a priori acerca de que existen límites inviolables en las relaciones que sostenemos unos con otros, los cuales no pueden ser transgredidos sin contravenir gravemente principios básicos de nuestra existencia en común. Para decirlo directamente, ser personas nos protege —o confiamos en que debería hacerlo— de la injusticia gratuita, garantizándonos además posibilidades

efectivas de expansión y bienestar. Ser persona, como señala Roberto Esposito (2011), procura cierta aura de sacralidad a la vida investida con esta dignidad:

Al margen de que el ser humano se convierta en persona por decreto divino o por la vía natural, es este pasaje crucial a través del cual una materia biológica carente de significado se transforma en algo intangible: sólo a una vida que ha pasado preventivamente por dicha puerta simbólica, capaz de proporcionar las credenciales de la persona, se la puede considerar sagrada, o cualitativamente apreciable (p. 56).

De tal modo que la sugerencia de extender esta investidura más allá de los seres humanos para cobijar también a los animales, puede resultar incómoda para muchos, por cuanto parece atentar contra nuestra posesión más valiosa, aquella que garantiza la posibilidad de todas las demás a las que podemos aspirar. En ese sentido, llega a ser comprensible, hasta cierto punto, el estupor causado por algunos animalistas al sostener que lo que sufren los animales que cada día son conducidos por millones a los mataderos de todas las ciudades del mundo, rivaliza en gravedad con lo sufrido por el pueblo judío a manos del régimen nazi⁵. El parangón puede en efecto resultar muy chocante y escandaloso, por cuanto, a primera vista, corre el riesgo de minimizar el terrible

5 En *The Lives of Animals*, libro del Nobel sudafricano J. M. Coetzee, el personaje central de esta ficción, la novelista Elizabeth Costello, quien además es defensora de los animales, presenta dos conferencias ante un público de académicos en Appleton College que despiertan rechazo al sugerir esta comparación: “[...] Permítanme decirlo abiertamente: estamos rodeados por una empresa de degradación, [crueldad y matanza que rivaliza con cualquier cosa que haya hecho el Tercer Reich, de hecho, lo supera, por cuanto la nuestra es una empresa sin fin, auto-regeneradora, que trae incesantemente al mundo a conejos, ratas, aves de corral, ganado, con el único propósito de matarlos [...]] Y carece de importancia reclamar que no hay comparación, que Treblinka fue, por así decir, una empresa metafísica que no estuvo dedicada a nada distinto que a la muerte y aniquilación, mientras que la meta de la industria está consagrada en últimas a la vida (una vez que sus víctimas están muertas, después de todo, no se las quema o incinera, ni se las entierra, sino que, por el contrario, se las corta en pedazos y se las refrigera y empaca para que podamos consumirlas en la comodidad de nuestros hogares), esto ofrece tan poco consuelo a aquellas víctimas, como si se pudiera –perdónenme la falta de tacto en lo que voy a decir– pedirle a los muertos de Treblinka que excusaran a sus asesinos porque la grasa de sus cuerpos era necesaria para hacer jabón y su cabello lo era para rellenar colchones” (Coetzee, 2001, p. 22, la traducción es mía). Consciente, sin duda, de lo terriblemente polémico y polarizante de sus declaraciones, Costello reconoce enseguida que quizás todavía no encuentra los medios expresivos necesarios para hablar a sus congéneres acerca de lo que ella percibe como un crimen de magnitud sin precedentes teniendo lugar cada día en los mataderos del mundo.

crimen cometido, ya que de inmediato tendemos a considerar que existe un abismo moral entre una situación y otra, que no sólo las hace incomparables sino que de entrada obliga a juzgar el crimen nazi como una falta infinitamente más grave por haberse tratado allí de la vida de personas y no, justamente, de simples animales. Más aún: ha sido frecuente enfatizar la barbarie cometida recurriendo a la imagen de los judíos conducidos como “mansos corderos al matadero por los carniceros nazis”, esto es, siendo tratados no como los seres humanos que eran, sino precisamente como meras bestias.

Ahora bien, lo que logra aquella comparación, sin duda límite, es sin embargo confirmar la importancia crucial que para muchos tiene la distinción entre personas y no personas y los motivos por los cuales hacen de ella uno los pilares de nuestra ética, del que muy difícilmente estarían dispuestos a apartarse. En otras palabras, deja ver con claridad que ser o no ser persona ha sido en verdad un criterio fundamental para decidir sobre el estatuto moral de los seres y, por tanto, para juzgar la validez moral de una acción que los afecte. En esa medida cobra urgencia el desafío planteado por los defensores de los animales de revisar a fondo esta distinción, si es verdad que ella puede ser la raíz de una injusticia que reclama cuanto antes respuesta. Por más cara que nos sea la convicción acerca de una diferencia insuperable, resulta inaplazable la tarea de examinar si debemos separarnos de ella en aras de ganar en justicia y, por qué no, en humanidad (entendida como compasión, bondad, justicia, etcétera) respecto a los animales; o, por el contrario, si es posible conservarla tal como hasta ahora, sin por esto desoír los reclamos de quienes defienden con pasión a los animales. En otras palabras, es menester saber si todavía se podría ser humanista en un sentido relevante del término y, no obstante, concebir y tratar a los animales de un modo que sea moralmente aceptable para quienes los defienden.

Sobre este mismo tema conviene referirse al libro *Eternal Treblinka. Our Treatment of Animals and the Holocaust*, de Charles Patterson (2011), quien da título al libro inspirado en la afirmación que hiciera el premio Nobel de Literatura de 1978, Isaac Bashevis Singer, escritor polaco de ascendencia judía: “En relación con los animales, todas las personas son nazis; para los animales, es un Treblinka eterno”. Patterson, en efecto, plantea abiertamente la comparación entre el Holocausto judío y la explotación animal mostrando las semejanzas entre la manera como los nazis trataron a sus víctimas y la violencia con la que hoy en día se trata a los animales en nuestras sociedades (Patterson, 2011).

En efecto, hay quienes así lo consideran, como por ejemplo la filósofa española Adela Cortina (2005), para quien el alcance de la noción de persona debe mantenerse intacto por tratarse de una premisa de la que no sería deseable deshacerse, so pena de sacudir a fondo y de manera peligrosa el paradigma ético y político moderno en el que estamos inscritos y al que debemos una conquista tan valiosa como la de los derechos humanos. Con todo, Cortina se cuida en advertir que no por excluir a los animales de la condición de personas se dejaría necesariamente abierta la puerta al abuso, al maltrato o a la explotación, como temen los animalistas, ya que si no es sobre la base de su *dignidad* –de la cual carecen por no ser personas–, sí es en consideración a su *valor inherente* que nuestro trato hacia ellos debe respetar límites. El problema con esta salida es, sin embargo, que en caso de conflicto de intereses, la prioridad la tendrán siempre las personas, por el hecho de serlo, y esto es justamente lo que denuncian quienes juzgan que se trata de una respuesta insuficiente. Identifiquemos, pues, de mejor manera, el papel que en este debate actual juega el concepto de persona, con el fin de evaluar más de cerca por qué para algunos parece innecesario mantenerlo como una variante relevante en la discusión.

Para comenzar, puede ser útil iluminar un poco más el concepto puesto en la palestra: el concepto de persona. La dificultad está en que hay varias versiones distintas de lo que significa ser persona, fruto de una historia entreverada y compleja en la que alrededor de un mismo vocablo terminaron combinándose enfoques muy distintos: “Se debe reconocer que pocos conceptos, como el de persona, muestran desde su aparición semejante riqueza lexical, ductilidad semántica y fuerza evocadora” (Esposito, 2011, p. 56). Un breve recuento en busca del origen del término deja ver, en efecto, que el concepto de persona es el resultado de un encuentro, no siempre fluido, valga anotar, entre el término latino *persona*, y los términos griegos *prosôpon* e *hipostasis*, cada uno de los cuales fue sacado de su campo semántico original para sufrir, mediante giros complejos de interpretación, una relectura que condujo al concepto al que hoy nos referimos con la categoría teológico-política de persona. De designar inicialmente a un personaje del teatro, luego al personaje social que tiene un papel o rol específico en la comunidad, el término “persona” se va transformando paulatinamente, cediendo su sentido, posteriormente, al uso que los romanos hicieron de él al entenderlo en sentido jurídico como personaje

social que goza de notoriedad y reconocimiento, en razón de lo cual se le atribuirían ciertas potestades. Al sentido jurídico se conjuga también la lectura teológica que se hace del concepto, por la cual este se vuelve pieza clave para iluminar el misterio de la Trinidad, al permitir articular, sin confundirlas, las tres *personas* divinas en una sola *sustancia*, lectura que llevaría a San Agustín a intentar la difícil tarea de reconciliar en su seno los sentidos de *relación* y de *sustancia*⁶. El vocablo *prosôpon*, por su parte, también contribuye a la configuración del término persona, al referirse primero al rostro o fachada, y ser leído luego como sinónimo de "individualidad", rasgo que se mantiene en la idea habitual de persona y su derivado de personalidad. En cuanto al término *hipóstasis*, que también juega un papel importante en esta historia, enriquece el concepto con la idea de sustento o fundamento, la cual será recogida en el concepto de persona al ser entendida esta como una sustancia. Este camino complejo tiene un momento significativo en la definición clásica ofrecida por el filósofo Boecio, según la cual una persona es una sustancia individual de naturaleza racional (*naturae rationabilis individua substantia*)⁷. Es, sin embargo, con Kant (1990) con quien el concepto alcanza una formulación que suscita un importante consenso y sirve de base para buena parte de las teorías éticas modernas:

[...] Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad sino en la naturaleza tienen, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como simples medios, y por eso se llaman "cosas". En cambio los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y por tanto, limita todo capricho en este sentido (y es, en definitiva, objeto de respeto) (p. 103).

De acuerdo con la definición kantiana, en efecto, los seres humanos son personas ya que son fines en sí mismos y no simplemente valiosos para otras cosas. Allí descansa la conocida advertencia de Kant para que una persona no

6 Cf. "Personne et relation selon Saint Augustin" (En: Housset, 2007, pp. 63 y ss).

7 Boecio argumentaba así: "si una persona está solamente en las sustancias, y en las sustancias que son racionales, y si toda sustancia es una naturaleza establecida no en las universales sino en las individuales, entonces se la puede definir como sustancia individual de naturaleza racional" (Boecio, 2000).

sea tratada únicamente como medio sino siempre como fin en sí mismo⁸. Por esta razón, el filósofo de Königsberg sostenía que los únicos seres que tienen un valor inherente son las personas, es decir, las que tienen responsabilidad moral y, por tanto, sólo ellas ameritan consideración moral. Lo característico de una persona estaría entonces, para el filósofo, en el hecho de ser capaz de desarrollar su autonomía, es decir de comportarse según el dictado de la propia razón. Todos los demás seres quedan así relegados a la condición de cosas o simples medios para los fines de las personas, entre los que se cuentan, por supuesto, los animales. Aunque otros pensadores complementarán o subrayarán rasgos distintos en la idea de persona: sensibilidad, autoconciencia, capacidad de amar, etcétera, lo que en ningún caso se abandona a lo largo de esta historia es la convicción acerca de que persona sólo es, y no puede sino serlo, un ser humano⁹.

Veamos ahora qué peso específico adquiere este concepto para los tres enfoques que se han mostrado dominantes en el debate contemporáneo

-
- 8 Cortina lo reformula acertadamente así: "A este tipo de seres –las personas– es imposible entonces intercambiarlos por equivalentes que realizarían la misma función porque no tienen equivalente. Por eso no se les puede fijar un precio y es preciso reconocer que en el campo del valor lo que tienen es dignidad" (Cortina, 2009, p. 25).
- 9 En la larga historia del término se destacan los siguientes momentos: "[...] procede del griego *prósopon*, que significa «rostro», «máscara», «persona», «hombre», y del latín «persona», que significa también «máscara de actor», «personaje de un drama», «carácter», «personalidad». En Roma es persona el sujeto de derechos legales, pero como concepto filosófico y teológico aparece por primera vez en Tertuliano, en relación con los misterios de la trinidad y de la encarnación: la naturaleza infinita de Dios se realiza en tres Personas. La primera definición formal vendrá de la mano de Boecio: «*Naturae rationalis individua substantia*». El mundo moderno acoge la noción de persona y va reconociendo en ella características diversas, aunque ligadas entre sí. No constituyen una acumulación sin conexión entre ellas, de modo que algunos seres tienen algunas de ellas y otras no, sino que están estrechamente articuladas entre sí. La falta de alguna de ellas en un ser de la especie humana es un defecto en relación con lo que debería tener; no sencillamente un elemento menos. [...] Locke considera que la idea de hombre viene constituida por la de un ser pensante o racional con un cuerpo dotado de una cierta forma. «Persona» es un ser pensante e inteligente, provisto de razón y de reflexión, que puede considerarse una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares, cosa que hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento, y que es esencial, pues es imposible que uno perciba sin percibir que lo hace. Por su parte, Kant reconocerá en la persona la capacidad de darse sus propias leyes; Scheler y Mounier, la capacidad de amar; Zubiri, la sudad, y así una gran cantidad de autores. En todo caso, todos ellos entienden que no se identifica a las personas por una única característica, sino por un conjunto de ellas entreveradas entre sí" (Cortina, 2009, p. 182).

en torno al estatuto moral de los animales, debate que ha sido desarrollado principalmente en el ámbito anglosajón: el utilitarista, el deontológico y el de la ética de las virtudes (Steiner, 2005, pp. 4-37).

En primer lugar, el enfoque *utilitarista* se basa en el principio establecido por el filósofo inglés, Jeremy Bentham, padre reconocido de esta corriente. Tal principio, denominado “igualdad de intereses”, establece que los intereses de todos los afectados por una acción deben ser considerados por igual para determinar su valor moral. Así pues, lo que desde este punto de vista hace buena una acción, moralmente hablando, es su potencial para incrementar el placer de la mayoría o, formulado negativamente, su potencial para reducir el sufrimiento del mayor número de afectados por ella. Llevado al campo que nos interesa, y sobre la base de que los animales son seres que sienten y por tanto pueden experimentar placer y dolor tanto como nosotros, se concluye que la valoración moral de cualquier acción que los involucre precisa tener en cuenta sus intereses en igualdad de condiciones a los de los hombres. No viene, pues, a cuento el que los unos sean capaces de razonar o de hablar mientras los otros no, pues lo que importa en el terreno moral es que sean capaces de sufrir; siendo esta la única consideración relevante¹⁰. En la discusión actual este enfoque está especialmente representado por Peter Singer (2004), cuyo trabajo en torno a la defensa y liberación animal constituye un punto de referencia ineludible en el debate¹¹.

10 En su *Introducción a los principios de moral y legislación*, de finales del siglo XVIII, Jeremy Bentham escribía lo siguiente: “Llegará el día en que el resto del mundo animal pueda adquirir aquellos derechos que nunca pudo habérseles despojado sino por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es razón para abandonar a un ser humano sin más al capricho de un torturador. Quizás llegue un día a reconocerse que el número de patas, el vello de la piel o la terminación del sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa debería trazar la línea insuperable? ¿Es acaso la facultad de razonar o quizás la facultad de discurrir? Pero un caballo o un perro maduro es sin duda un animal más racional y sensato que un bebé de un día o una semana, o incluso de un mes. Pero supongamos que fuera de otro modo: ¿qué importaría? La pregunta no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar? sino ¿pueden sufrir?” (citado por Gruen, 2000, p. 475).

11 Su libro *Animal Liberation*, publicado en 1975, causó un gran impacto al cuestionar de forma radical nuestra actitud frente a los animales y la creencia de que podemos utilizarlos como se nos antoje. Desde entonces se ha convertido en un punto de referencia para muchos defensores de los derechos animales en el mundo. “Este libro sentó las bases morales para un incipiente y ruidoso movimiento de liberación animal, y al mismo tiempo obligó a los filósofos a empezar a considerar el estatus moral de los animales” (En: Gruen, 2000, p. 469).

Singer se basa en la idea de que los animales, al igual que los hombres, son seres capaces de experimentar placer y, por ende, también dolor; siendo esta la razón para que sus intereses deban ser tenidos en cuenta en el cálculo utilitarista acerca del bienestar del mayor número. De hecho, su postura no ha dejado de resultar polémica al sostener, por ejemplo, que no hay razón evidente para preferir experimentar con un animal y no con un ser humano severamente discapacitado. Ciertamente, en concordancia con el principio utilitarista por él adoptado, parece no haber justificación alguna para privilegiar de entrada el interés de no sufrir que tiene la persona severamente discapacitada, por sobre el interés que el animal también tiene de no sufrir; a menos, claro está, advierte Singer, que sólo por el hecho de ser uno de los nuestros consideremos su interés más valioso, lo cual sería para el filósofo australiano incurrir en lo que él llama “especismo”, esto es, el prejuicio que lleva a discriminar a los miembros de otras especies por el mero hecho de no ser uno de la nuestra: *homo sapiens*¹².

Acerca del punto específico que nos interesa, es verdad que su propuesta no pretende explícitamente diluir la distinción entre personas y no personas, pero lo cierto es que tampoco parece concederle ninguna relevancia mayor a la hora de tomar posición acerca de los animales, advirtiendo, por el contrario, sobre la injusticia que sería privilegiar los intereses de las personas por el simple hecho de serlo. Es evidente que, en este caso, ser o no ser persona no parece hacer ninguna diferencia en el momento de establecer el estatuto moral de quien está implicado en una acción cualquiera ni, por ende, en el momento de evaluar el valor moral de una acción que lo afecte. Si bien el utilitarista estaría dispuesto a reconocer que las personas, a diferencia de los animales, tienen otras capacidades además de la de sentir, como el habla, la autoconciencia, etcétera, la única que cuenta para él en el plano moral es precisamente aquella que los iguala: la capacidad de sentir o ser *sintiente*¹³. Abandona así cualquier pretensión de conferir una superioridad moral a los seres humanos respecto

12 El término “especismo” se construye análogamente al de “racismo” y “sexismo”, es decir señala que es en virtud de un rasgo particular que se discrimina y margina a un grupo de individuos, en este caso, la no pertenencia a la especie humana.

13 G. Simondon aclara que el término “sensibilidad”, por sus connotaciones afectivas estrictamente humanas, resultaría inadecuado para expresar lo que el utilitarismo llama capacidad de sentir; y por esta razón se ha acuñado el término en inglés “sentience” traducido por “ser sintiente” y no por “ser sensible” (Simondon, 2011).

de los animales, abogando en cambio por su igualdad moral, sobre la base de una igualdad que hasta cierto punto podríamos considerar ontológica, a saber: la que supone equiparables en cualidad y conmensurables en cantidad, la capacidad de sentir de unos y otros.

Distinta es la vía argumentativa seguida por el enfoque llamado *deontológico*, para el cual, si los animales merecen consideración moral, no es tanto porque tengan intereses, como reclama el utilitarismo, sino porque son seres capaces de experimentar una vida y, por tanto, tienen derechos que les vienen dados de entrada al igual que los seres humanos. En cierto modo, tienen derechos porque son seres vivos, y esto en sí mismo les otorga un valor inherente igual al que poseen los seres humanos en cuanto seres también vivos. Esta postura está representada, entre otros, por Tom Regan, otra de las voces protagonistas en la discusión actual, y quien se funda en la idea del “valor inherente” de los animales. En lugar de enfocarse en la capacidad de sentir, Regan se centra en lo que para él son los complejos aparatos cognitivos de “percepción, memoria, deseo, creencia, autoconciencia, intención y sentido del futuro”, que él afirma se encuentran en los animales, para concluir que cualquier ser dotado de estas capacidades tiene un valor inherente y merece consideración moral. Su estrategia tampoco es, según parece, la de echar por tierra la distinción entre personas y no personas, cuanto la de reformular su contenido. De hecho, si Regan hace una fuerte crítica a la ética kantiana por establecer una frontera tan tajante y definitiva entre las “personas” y “las cosas” no es tanto para abandonarla sino, al cabo, para replantearla. Para Regan, aún si los atributos mencionados no están desarrollados en un grado tan sofisticado en los animales como pueden estarlo en los seres humanos, lo cierto es que ellos también los poseen, ya que son capaces de iniciar proyectos y de cultivar una vida individual, es decir, son autónomos en un grado suficiente como para que quepa considerarlos, si no como agentes morales, al menos sí como pacientes morales. Por consiguiente, puede decirse que si la frontera entre persona y no persona juega aún un papel en este enfoque, esto es porque Regan se inclina por desplazarla de modo tal que los animales –o al menos algunos de ellos– ya no estén excluidos sino incluidos en el concepto de persona, y de esta forma, al ser tenidos como iguales a los seres humanos, moralmente hablando, puedan ser vistos como portadores de derechos.

Por supuesto, esta estrategia argumentativa reclama que se adopte una noción de persona que en lugar de restringir esta condición a la posesión plena de uno o algunos rasgos específicos, como estar dotado de razón o lenguaje, por ejemplo, haga énfasis en la posesión *en cierto grado* de algunos de estos rasgos: racionalidad, capacidad de lenguaje, capacidad de previsión y organización de acciones en pos de un fin, etcétera, rasgos estos que, según Regan –apoyado en evidencia aportada por los recientes estudios etológicos y genéticos–, estarían presentes en muchos animales, mientras que, paradójicamente, algunos seres humanos, por su parte, carecen de ellos. Para él, si el concepto de persona se muestra en algún sentido todavía relevante, lo es sólo si se lo modifica de tal manera, debilitándolo, en cierto modo, para que bajo su amparo los animales –o algunos de ellos– vean asegurado un estatuto moral que les reconozca derechos como a nosotros.

Por último, la tercera postura que se destaca en el debate contemporáneo acerca de los derechos de los animales es la denominada *ética de las virtudes* o *enfoque de las capacidades*. De cuño aristotélico, esta teoría parte de la idea acerca de que por naturaleza todos los seres, tanto humanos como no humanos, están hechos para cumplir una función, cuya realización plena constituye su excelencia o virtud (*areté* en griego). Así pues, la virtud de las aves está en volar, porque para eso están hechas sus alas, y la vida buena para un ave, en cuanto que ave, comporta necesariamente la libertad para levantar el vuelo cuando y hacia donde le apetezca. Es por tanto un acto moralmente indebido obstruirles deliberadamente el ejercicio de esta capacidad. En esta perspectiva habría entonces lugar para declarar cierta igualdad entre hombre y animal, fundada por supuesto en una consideración de índole naturalista por la cual uno y otros son seres movidos hacia la realización de sus dotes o capacidades naturales. Entre quienes avanzan por esta dirección se debe mencionar especialmente el nombre de Martha Nussbaum, por cuanto el enfoque de las capacidades que ella defiende también está basado en la idea aristotélica acerca de que cada ser tiene las capacidades para llevar a cabo una vida buena o virtuosa y es un imperativo moral potenciar ese desarrollo. A diferencia de los dos primeros enfoques arriba tratados, este sostiene que la clave de la obligación hacia los animales no es el derecho ni el interés de ellos, y tampoco el reconocimiento a su valor interno, sino el

descubrimiento en ellos de capacidades para llevar adelante una *vida buena*, siendo entonces un deber para con ellos empoderarlos para que puedan desarrollarlas efectivamente. Aquí con “vida buena” habrá de entenderse una vida capaz de alcanzar un grado elevado en el despliegue efectivo de las capacidades de las que por naturaleza cada ser está dotado según su especie. En efecto, en este caso el concepto de persona no está jugando aparentemente ningún papel particularmente importante, por cuanto el criterio de las capacidades es el que importa tener en cuenta a la hora de decidir si vale la pena asegurar a algún ser, humano o no, el derecho de desarrollarlas, no siendo la posesión de algunas capacidades exclusivas de las personas o de los seres humanos las que cuentan particularmente (Nussbaum, 2005). Así, aunque la distinción se conserva, pierde peso en lo que concierne al estatuto moral de los animales.

Ahora bien: cabría añadir dos posiciones más al debate (Cortina, 2009): las teorías del *deber indirecto*, por un lado, y el contractualismo, por el otro. Respecto a las primeras, lo característico de ellas está en que si bien sólo reconocen derechos a los seres humanos, consideran, en cambio, que es un deber moral —en el sentido kantiano— tratar bien a los animales, no tanto, empero, porque el animal en sí sea digno de ello, sino porque una cierta altura moral a la que debe aspirar el hombre lo obliga a hacerlo. Es decir, el deber de tratarlos bien no es para con los animales —que no lo pueden exigir— sino para con el hombre mismo que no puede permitirse estar por debajo de lo que se espera de él. Más aún: desde este enfoque la crueldad con los animales es censurada ya que es vista como muestra de un carácter torcido o enfermo que puede dar lugar a un trato indebido hacia otras personas. Es evidente que este tipo de consideraciones se nutre de forma crucial de la distinción entre persona y no persona, situando en esta última condición a los animales, pues es sobre esta base que le atribuye derechos únicamente a los seres humanos y coloca el buen trato a los animales en el plano de la benevolencia. De suerte que abstenerse de maltratarlos no es visto estrictamente como un deber sino que se asemeja más a una inclinación o buena costumbre que, como tal, queda sujeta a la disposición de las personas, tal como lo es el acto de dar limosna, práctica que no es considerada estrictamente un deber sino un acto de benevolencia hacia otros, a la que empero no estamos obligados.

Por su parte, la clave de la postura *contractualista* reside en que la atribución de derechos y de deberes depende de la suscripción a un hipotético pacto político que convierte a quienes lo suscriben en miembros de una comunidad política, por cuenta de lo cual les son concedidos derechos y deberes legales. Así pues, si los animales han de ser tenidos por sujetos de derecho, entonces debería reconocérseles como parte del pacto político al igual que a los hombres, y sus derechos deberían ser objeto de discusión y deliberación por parte de la comunidad política en la que algunos seres humanos, a través de organizaciones, asumirían el papel de sus portavoces.

Ahora bien: si en su defensa del concepto de persona dentro de las fronteras ya establecidas, Adela Cortina termina por apartarse de todas y cada una de estas teorías para asumir la que ella califica como una postura intermedia denominada “teoría del reconocimiento recíproco”, la razón última obedece a que considera que la noción de persona, tal como ha sido definida por Kant, no puede declararse irrelevante en el debate y debe en cambio seguir siendo un pilar para la ética, restringiendo su alcance a los seres humanos. La base de su enfoque es el concepto de dignidad, condición que juzga exclusiva de los seres humanos o personas. Digno es aquel ser, dice Cortina, que sabe que lo es, es decir, que sabe de su propia valía, la cual puede establecer gracias a las relaciones de reconocimiento mutuo que entabla con otros. Para ello requiere competencia lingüística, ya que es en la comunicación y en el mutuo reconocimiento que aquella posibilita que se construya la dignidad de cada individuo. De acuerdo con esta teoría, y siguiendo en esto a Kant, sólo se reconocen derechos a los seres humanos. El reto de una postura así, como señalábamos antes, está en probar que pese a no reconocer derechos a los animales, sí reconoce deberes ante los ellos.

En efecto, aunque los animales carezcan de derechos, en la medida en que estos sólo son atribuibles a los seres humanos en cuanto personas, y aunque no habría lugar para hablar estrictamente de deberes respecto suyo, no obstante –tal es el alegato de Cortina– esto no da vía libre al maltrato y a la falta de consideración. A diferencia de Kant, la autora no reconoce a los animales simplemente un valor estético en el sentido de que, como decía el filósofo alemán, su belleza ayude a formar el carácter moral suscitando

sentimientos próximos al sentimiento moral, sino que basa su postura en la idea de que los animales están dotados de un valor intrínseco, lo que, unido a su vulnerabilidad, exige de nuestra parte unas prácticas de respeto, cuidado y conservación. Es decir; "reconoce el valor interno de seres vulnerables hacia los que existen obligaciones morales de cuidado y responsabilidad" (Cortina, 2009, p. 62). De modo que no sería por evitar un perjuicio a sus dueños o para forjar un buen carácter, sino porque son valiosos en sí mismos que, desde esta perspectiva, los animales deben ser respetados y protegidos. No acepta pues, que los animales deban formar parte, en pie de igualdad con las personas, del núcleo de la ética y la política modernas, como tampoco considera que se los deba excluir del ámbito moral, sino que, de forma intermedia, Cortina sostiene que se les debe consideración moral, pero, claro está, no en el mismo sentido que a los seres humanos sino en virtud de su carácter internamente valioso. Ella insiste, ciertamente, en la diferencia radical que los separa de los seres humanos, la cual tiene que ver con que estos no sólo tienen un valor *interno* sino, además, a diferencia de los animales, tienen también un valor *absoluto* que los pone en el primer lugar de la lista de las prioridades morales. Este punto no es negociable para la autora española.

De hecho, el objetivo de su denodada argumentación es poner en entredicho la sugerencia creciente acerca de que la única manera de dar respuesta al desafío que plantea la cuestión animal (específicamente la idea de otorgar o reconocer derechos animales) sea ampliando la noción de persona hasta los animales¹⁴. A su juicio, no se requiere hacerlos sujetos de derecho para que nuestras prácticas ante ellos deban ser moralmente correctas y respetuosas. En su opinión no hay que echar por tierra las creencias más básicas sobre las que se ha erigido cierto orden moral y político en Occidente para responder a quienes cada vez más denuncian una deriva inmoral en nuestro trato a los animales. Un poco a la manera de Habermas –de cuya ética de la acción comunicativa se inspira parcialmente–, Cortina considera que el paradigma ético moderno no está

14 "No cabe hablar entonces de dignidad sino en el caso de los seres humanos, ni cabe hablar de «personas limítrofes» o de «personas en sentido amplio». Son personas los seres dotados de competencia comunicativa, es decir, los interlocutores válidos, que se reconocen mutuamente no sólo razón capaz de argumentar, sino también razón encarnada en un cuerpo, razón humana; y, por lo mismo, capacidad de estimar los valores, capacidad de sentir y capacidad de formarse un juicio justo a través de la adquisición de virtudes" (Cortina, 2009, p. 225).

liquidado ni acabado. Por el contrario, para ella la ética moderna, ilustrada, tiene los recursos suficientes para hacer frente al reclamo de los animalistas sobre la necesidad de respetar a los animales y salvaguardarlos del maltrato y del abuso injustificados, sin para ello tener que sacrificar una sola de sus premisas básicas. En efecto, la preocupación que ronda el planteamiento de Cortina es el de que la disolución o la pérdida de importancia del concepto de persona en el debate sobre los animales termine por restarle peso a la lucha, todavía inacabada, por hacer realidad los derechos humanos.

Y es que su gran reparo a la idea de considerar los animales como sujetos de derechos proviene del peligro que ella advierte en que este tipo de reivindicaciones debilite o eclipse el sentido de los derechos anteriores al pacto político, es decir, los derechos que se tienen en virtud de la dignidad y el valor absoluto exclusivos del ser humano. Para ella una ética ilustrada, humanista, no debe, pues, caer en la trampa de creer que la única respuesta eficaz al desafío planteado por los animalistas sea concederles derechos a los animales. Sobre la base de reconocerles su valor interno se asegurarían suficiente y adecuadamente las bases para exigir el respeto moral que merecen, sin tener que sacudir los fundamentos de la ética ilustrada moderna.

Ahora bien: cabe preguntarse si en último término su preocupación no delata un prejuicio del que ella todavía está presa y que consiste en considerar que el destino humano es más importante que el destino de los animales y del resto de los seres. En otras palabras, ¿no hay allí todavía un evidente lastre antropocéntrico del que precisamente los enfoques que reivindican los defensores de los animales pretenden liberarse?

El prejuicio antropocéntrico silencia a los animales

El reproche que los activistas y defensores de los animales elevan en contra de quienes rehúsan reconocerles a estos un estatuto moral en pie de igualdad a los seres humanos, es, en el fondo, que sucumben a un antropocentrismo recalcitrante como habría ocurrido a lo largo de la tradición del pensamiento occidental. Se entiende con esto la acusación acerca de que la relación entre el hombre y los animales ha sido concebida de modo que el hombre siempre

se ha erigido a sí mismo como la medida de tal relación. Así pues, es por contraste con el hombre que el animal ha sido visto desde siempre como un ser sin razón, sin lenguaje, sin cultura, sin alma, en fin, como un ser deficitario e inferior. Llama la atención, desde luego, que no se haya leído la relación del modo contrario, es decir que deponiendo toda vanidad y narcisismo el hombre no se haya visto a sí mismo en la posición del que carece de aquello que el animal posee, es decir, sin instinto, sin destreza ni fortaleza física, sin capacidad de olvido para vivir plenamente en el presente, entre otras. Es verdad que en la historia del pensamiento occidental ha habido unas cuantas voces disidentes que han escapado en mayor o menor grado a ese prejuicio antropocéntrico por el cual el hombre se autoerige en la medida del valor del animal, voces como, por ejemplo, la de nuestro *Poverello* de Asís, pero es preciso reconocer que ellas constituyen una minoría, lo cual las vuelve aún más sorprendentes¹⁵. Casi siempre ha prevalecido la idea de la superioridad del hombre sobre el animal, por la cual este es tenido apenas por una versión inacabada de aquel. Sin embargo, la pregunta es si en su esfuerzo por hablar a favor de los animales y luchar en defensa de sus intereses o derechos, los enfoques antes discutidos logran escapar de eso mismo que reprochan. ¿Acaso los animalistas dejan de ser antropocéntricos?

Si bien en un plano abstracto el principio utilitarista parece tener éxito en pensar los derechos de los animales sin dar privilegio alguno al punto de vista humano, lo cierto es que se muestra débil cuando se trata de examinar circunstancias puntuales como los experimentos con animales que prometen un gran beneficio para los seres humanos, o –y esta parece ser la objeción más fuerte– cuando se trata de definir lo que es el interés del animal en función de su capacidad de placer o de sufrimiento. En otras palabras, es muy posible que la manera como el utilitarismo entiende lo que es fuente de satisfacción para el animal no esté exenta de cierto prejuicio según el cual lo que sea un placer digno de ser tenido en cuenta y, por consiguiente, defendido, dependerá de lo que el mismo hombre valore como siendo la naturaleza de ese placer. Por ejemplo, se supone que mientras el animal hambriento se complacería en saciar su hambre, no importa con qué, el

15 Para una breve historia de cómo se ha construido esta relación desde la antigüedad greco-romana hasta la modernidad, ver Simondon, 2011.

hombre en cambio buscaría hacerlo con alimentos mejor preparados, más sazonados y de mayor gusto para su paladar. En otras palabras, si el placer de comer parece equiparar sus intereses, en el cálculo utilitarista el placer experimentado por el hombre es visto siempre como más refinado o más exigente y, a la postre, como simplemente mayor placer. Por ese camino, entonces, es evidente que se tiende a considerar como más acabado un placer tenido por racional o espiritual, en últimas, aquel experimentado por el hombre, lo cual da pie a que se lo valore más positivamente y pese más en el cálculo de utilidades. Es decir, sigue prevaleciendo, aunque de forma más bien subrepticia, el privilegio antropocéntrico¹⁶. De hecho, respecto a la manera como Singer ve la similitud entre los hombres y los animales, Regan comenta que aquel se basa en una suerte de imagen que los concibe a ambos como “receptáculos” que pueden ser llenados por una cierta cantidad medible (*quanta*) de placer o dolor; pero le concede al receptáculo humano una mayor capacidad que al animal, es decir, los placeres que experimentan los hombres pesan mucho más que los de los animales, que, por su cualidad, son considerados más pobres y simples. Los intereses de los humanos siempre resultan así ser más valorados que los de los animales. Con todo, el enfoque deontológico tampoco parece superar por completo las limitaciones que se advierten respecto de la posición defendida por Singer, en la medida en que también Regan parece incurrir en un marcado antropocentrismo. Un ejemplo hipotético examinado por el mismo autor acerca de un bote salvavidas con capacidad para cierto peso el cual no podría abordar sin hundirse el grupo entero de naufragos compuesto por cuatro hombres y un perro, nos ofrece claves al respecto¹⁷. La decisión acerca de a quién debe dársele lugar en el bote no puede

16 “Aparentemente, su análisis de los intereses en términos de la capacidad de experimentar placer y dolor parece poner a los seres humanos y a los animales en un mismo plano. Pero el concepto de intereses en el utilitarismo es mucho más complejo de lo que sugiere a primera vista. John Stuart Mill articula la premisa implícita del utilitarismo de Singer: que los seres humanos tienen una capacidad fundamentalmente más sofisticada para la felicidad que la de los animales, porque los seres humanos poseen racionalidad” (citado en Steiner, 2007, p. 9).

17 El ejemplo es expuesto por Regan en los siguientes términos: “imaginemos que hay cinco supervivientes en una barca. Debido a los límites de tamaño, la barca sólo puede acoger a cuatro. Todos ocupan aproximadamente la misma cantidad de espacio. Cuatro de los cinco son seres humanos adultos normales, y el quinto es un perro. Hay que echar a uno por la borda o bien perecerían todos. ¿Quién debe ser este?” (citado en Gruen, 2000, p. 474).

basarse, desde el enfoque defendido por Regan, en un cálculo utilitarista que, como ya se vio, estaría sesgado antropocéntricamente al darle más valor, así sea subrepticamente, a los intereses humanos. Por otro lado, según la teoría del valor inherente defendida por este autor, no podría dársele preeminencia a ninguno de los damnificados, sean humanos o no, ya que todos tienen un valor en sí mismos, el cual es incalculable e inconmensurable al de los demás. No obstante, el análisis de la situación concreta arriba planteada lleva a Regan a concluir que *evidentemente* lo debido es salvar a los seres humanos y no al perro, en la medida en que la muerte de un ser humano es una pérdida mucho mayor que la del perro. Incluso añade que la misma decisión debería tomarse aún si fueran un millón los perros en peligro de ahogarse. Podría reprochársele fácilmente a Regan la falta de consistencia respecto a su principio deontológico al hacer intervenir una consideración de corte más bien utilitarista aludiendo a una suerte de “pérdida mayor”. Como quiera que sea, lo cierto es que de entrada todavía allí se pone en marcha un prejuicio antropocéntrico que sitúa el valor moral del animal por debajo del valor del hombre. Sobre este punto es interesante anotar la gran importancia que en esta discusión tiene el tema de la muerte, por cuanto ha servido para que algunos filósofos, como por ejemplo Heidegger, enfatizen en la distinción hombre-animal, y más aún, sostengan la superioridad ontológica del primero, al argumentar que mientras el hombre “muere”, es decir, sabe o es consciente de su propia finitud, el animal, en contraste, simplemente “fenece”¹⁸.

18 Cf. Heidegger, 2007. De otro lado, en *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger desarrolla un cuestionamiento radical a la concepción del hombre que desde muy temprano ha hecho carrera en la historia del pensamiento, y que aún se mantiene vigente, según la cual él es en esencia un «animal racional». Al situarlo entre los seres vivos, o más exactamente, entre los animales, pero distinguiéndolo de todos ellos por cuenta de un atributo excepcional y exclusivo: el *logos*, el hombre, según Heidegger, es rebajado, a fin de cuentas, a la condición de ente más entre los entes. Efectivamente, el filósofo alemán rechaza esta definición porque descansa sobre una concepción biologista del ser del hombre y, como tal, comporta una interpretación previa del ser como naturaleza. De modo que al hacer de la vida, entendida en un sentido biológico y naturalista, el punto de partida ontológico para pensar el ser del hombre, y al añadir luego la razón, como su nota distintiva, el hombre es pensado desde su *animalitas* y no desde su *humanitas*, gesto que para Heidegger lo condena a permanecer por debajo de la altura de su verdadera dignidad (Cf. Heidegger, 2009).

En cuanto al enfoque de las virtudes o capacidades, no hay duda de que este simpatiza con la idea de asegurarles a los animales el derecho a desarrollar plenamente sus capacidades al igual que a los seres humanos. No obstante, ya Aristóteles –de cuya filosofía se inspira este enfoque– concedía una mayor importancia a la virtud humana en la medida en que, a diferencia del animal, el ser humano es capaz de dictarse *libremente* sus fines, mientras que los animales sólo pueden seguir lo que de antemano les ha sido dictado por la naturaleza. Este es a todas luces un rasgo antropocéntrico del que no escapan del todo los autores contemporáneos que avanzan por esta línea. Así se evidencia, por ejemplo, en los argumentos que con base en el enfoque de las virtudes se han llegado a avanzar a favor del vegetarianismo. Partiendo de que actuar virtuosamente equivale a evitar comportamientos o prácticas extremos, esto es, implica conducirse por el justo medio, se infiere que comer carne es un hábito indebido por excesivo, puesto que quienes lo tienen supuestamente lo hacen por el enorme placer que obtienen de esa práctica. Lo que cabe reprochar a un argumento de este tipo es, por una parte, que incurre en una cierta petición de principio en la medida en que de entrada plantea el consumo de carne como un exceso que se debe evitar a toda costa y, por otra, que como ocurre en los casos anteriores, aquí también hay un prejuicio antropocéntrico en la medida en que lo que está en juego en la decisión de consumir o no carne, no es la virtud del animal que debe ser respetada al dejar de comerla, sino la virtud del ser humano que se ve asegurada al abstenerse de hacerlo.

En este sentido cabe señalar que allí donde los defensores de los animales reproducen –a pesar suyo seguramente– el prejuicio antropocéntrico, al establecer esta suerte de identidad entre hombres y animales, podría pensarse que hay, en cambio, cierto mérito en enfoques que, como el de Adela Cortina, llaman a preservar tajantemente la diferencia entre personas y animales, cuidándose así, mejor que aquellos, de pensar a los animales en términos humanos. En efecto, en una observación bastante mordaz a los animalistas, la filósofa constata que aunque defienden la existencia de derechos de los animales, los cuales de hecho están consignados en la *Declaración universal de los derechos del animal* (1977), nunca lo hacen sobre la base de que tales derechos deban ser completamente equiparables a los de los seres humanos. Se trata, dice, de “dos tablas distintas”, aludiendo a la diferencia de aquella

relacionada con la *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Respecto a los animales los derechos consignados no corresponden a los que para los seres humanos se denominan de “primera generación”, y ningún animalista se atrevería a reclamar, sin hacer el ridículo, derechos de segunda o tercera generación para los animales. Esto es leído por la filósofa como la aceptación tácita acerca de que no es posible sostener una igualdad plena entre personas y animales, y lanza más bien la advertencia a evitar caer en el error de tratarlos como iguales, entre otras razones, porque esto desconoce la desbordante variedad que hay entre ellos. Efectivamente, el reproche para los que argumentan por la igualdad es precisamente que definen tal igualdad sobre una base ella misma antropocéntrica. Cortina (2009) afirma al respecto:

Los animales, por su parte, experimentan una vida muy distinta de la humana y componen un colectivo tan heterogéneo que incluye desde los grandes simios hasta la ameba. Son especies distintas, con diferentes comunidades y formas de vida, y es muy difícil asegurar de todas ellas que experimentan una vida. Pedir derechos iguales para todas ellas, en el sentido de derechos naturales, carece de sentido y no hace sino desvirtuar la invitación que debe hacerse al respeto hacia todo lo valioso (p. 195).

Esta afirmación hace eco a la crítica que algunos filósofos contemporáneos, como el francés Jacques Derrida, elevan contra la tendencia dominante en la filosofía tradicional a adoptar un enfoque esencialista que habla de la “animalidad” o de “El Animal”, desconociendo las muy diversas maneras de ser que se dan entre ellos y que en modo alguno se dejan reducir sin violentarlas a una suerte de rasgo esencial que sería compartido desde la ameba hasta el orangután¹⁹. Con todo, es claro que una posición como la de Cortina está lejos de superar el antropocentrismo, ya que piensa a los animales sin dignidad,

19 El animal, escribe Derrida “es una palabra, una apelación instituida por hombres, un nombre que ellos mismos se arrogaron el derecho y la autoridad de otorgar al otro viviente”. El filósofo deplora la violencia que tal nombre ejerce sobre la enorme pluralidad y heterogeneidad de seres que el hombre ha pretendido cobijar y encerrar bajo esa abstracta denominación. De allí que Derrida acuñe el neologismo “animot” (que en francés se pronuncia igual que “animaux” o animales en plural), con el cual pone de presente que la palabra animal no es más que eso, una palabra, en la cual se recoge a la fuerza lo que en realidad es una pluralidad inabarcable: “ni una especie, ni un individuo [animot] es una irreductible multiplicidad de seres vivientes” (Derrida, 2006, p. 65).

punto sobre el cual ella hace descansar su alegato de que los seres humanos tienen sobre ellos una prioridad moral incontestable.

Así pues, sea que se extienda a los animales la condición de personas para defender la existencia de derechos para ellos, tal como hace el enfoque deontológico, sea que se les sustraiga a esa condición sin con esto querer arrebatárles la posibilidad de portar derechos, como hace el enfoque utilitarista, o, en fin, sea que se mantenga la separación para negarles derechos, sin que esto implique justificar el abuso o el maltrato, como propone Cortina, en cualquier caso parece que los animales siguen siendo pensados en términos dictados por el privilegio constante de lo humano. En otras palabras, cierto antropocentrismo subyacente seguiría estando presente en todas las posturas del debate y en ese sentido delatan un esfuerzo todavía insuficiente para repensar sobre nuevas bases la relación hombre-animal y a los animales mismos.

Efectivamente, el problema está en que la defensa de los animales se ha hecho sobre la base de pensarlos en términos humanos, o comparables a los humanos, pues parece que sólo así es posible dar lugar a reivindicaciones en su nombre. Es como si el caso a favor de los animales no pudiera ganar nuestra simpatía si no se tiene éxito en plantearlo en términos que los presenten como siendo, en algún sentido, nuestros semejantes, uno de los nuestros, es decir, seres a quienes nos une una cierta identidad común, identidad que nosotros mismos definimos y sobre la cual marcamos las diferencias. Esto explica lo paradójico del hecho de que los teóricos que defienden los derechos de los animales hayan tenido que usar los mismos criterios antropocéntricos que han sido empleados tradicionalmente para excluir a los animales del núcleo ético y político (como por ejemplo que sí piensan, o que tienen lenguaje, o que crean cultura, etcétera) para incluirlos ahora dentro de ese círculo privilegiado. De otro lado, quienes abogan por los animales se ven muchas veces obligados a llevar adelante su defensa apelando al mismo tipo de argumentos que usualmente emplean los movimientos que reivindican los derechos de ciertos grupos minoritarios y vulnerables (feministas, minorías étnicas, religiosas, raciales, etcétera), los cuales piden reconocimiento político en virtud de sus diferencias particulares (las llamadas políticas identitarias). Al explotar este expediente, sin embargo, los animalistas deben asumir ideas prefabricadas sobre “la animalidad” o sobre

“los intereses” de los animales, lo que supone abstracciones cuya validez está muy lejos de ser evidente. De hecho, los animalistas terminan muchas veces aliados a grupos que defienden las causas de otras minorías vulnerables, pero con las cuales no comparten en realidad ninguna base o fundamento común, o a las que, incluso, todo las opone. Antes bien, tales alianzas bajo la forma de un aparente “bloque” amenazan con dividir las fuerzas en tantos frentes, que las causas de cada uno corren el riesgo de diluirse²⁰.

Por otro lado, muchos de los discursos sobre los derechos de los animales se fundan en los aportes de la ciencia para legitimar su causa, como por ejemplo la evidencia acerca de que tienen lenguaje —o la capacidad para desarrollarlo— sirve para cuestionar la frontera con el ser humano. No obstante, la pregunta es si acaso este es un enfoque exhaustivo y confiable de la vida animal. En otras palabras, la ciencia tampoco parece desprovista de presupuestos acerca de

20 “Los movimientos sociales de los que venimos hablando, además de gozar de un innegable pluralismo interno en cada caso, tenían y tienen metas distintas, que en muchas ocasiones les llevan a entrar en conflicto entre sí” (Cortina, 2009, p. 27). De acuerdo con Cortina, todos estos movimientos preconizarían, en últimas, un nuevo paradigma que apenas si podría calificarse con la denominación vaga de «anti-anthropocentrismo», dado que, entre otras, lo único que parecen compartir es ese enemigo “común” que llaman antropocentrismo, mientras que todo lo demás los separa. La manera como, según la autora, estos grupos relatan la historia de la ética y la política occidentales les resulta conveniente para justificar por qué debe darse por liquidado el antropocentrismo. Lo entienden como un camino progresivo en el que la comunidad moral y política ha ido ensanchándose cada vez más para incluir en su seno a los marginados. Ese «nosotros» de la comunidad moral y política, que inicialmente estaba restringida a los varones adultos en la Grecia antigua, terminó por incluir al resto: mujeres, niños, esclavos, negros, siendo así que el nuevo capítulo de esta historia —ya no más antropocéntrico— debería dar lugar en ese «nosotros» a los animales no humanos y a la naturaleza en su conjunto como miembros que merecen consideración moral y ser parte de las comunidades políticas. Para la autora, sin embargo, esta narración es efectiva por simplista. Considera, sobre todo, que no les presta ningún servicio a todos estos movimientos presentarse dentro de un mismo saco, y que es preciso distinguir entre ellos, a riesgo de que pierdan fuerza y eficacia sus respectivas luchas.

Por su parte, Mathew Calarco también se refiere a los reparos que algunos, en el campo de la izquierda, hacen a los defensores de los animales: “Esta situación crea divisiones entre las causas progresistas y conduce a una especie de enfoque aislado de la política de los derechos de los animales, en la que los derechos de los animales son vistos como flotando en un espacio vacío distinto al de las preocupaciones políticas acerca, por ejemplo, de los derechos de las mujeres, la justicia ambiental o los derechos de los trabajadores. [...] Quizás más que otros modos de política de la identidad, los derechos de los animales han sido ampliamente abandonados por izquierdistas progresistas, que a menudo ven los derechos de los animales o bien como problemas políticos de segundo (o tercer) orden, o bien como mero lujo de un activista burgués” (Calarco, 2008, p. 8).

lo que constituye “lo propio” del animal, por lo cual la pregunta que muchos se hacen es si en realidad sabemos pensar en absoluto a los animales. Dicho de otro modo, ¿cómo podemos estar seguros de sortear correctamente la distancia que nos separa de su modo de estar en el mundo, del cual apenas tenemos noticia indirecta?²¹.

La historia de Pedro el Rojo, el simio que en el cuento de Franz Kafka *Informe para una Academia* es invitado a rendir ante eruditos un reporte de cómo fue su evolución a la condición de hombre, luego de que años atrás fuera violentamente apresado en la jungla, domesticado como animal de circo y, finalmente, aprendiera a hablar, nos enseña mucho al respecto. Él mismo hace la experiencia de verse privado de la posibilidad de referirse a su antigua condición animal una vez que ha entrado plenamente en la vida humana y asimilado sus códigos. Escuchemos su increíble testimonio:

De cualquier manera, en estas palabras expondré la línea directiva por la cual alguien que fue mono ingresó al mundo de los humanos y se instaló firmemente en él. [...] Como después me informaron, debo haber sido excepcionalmente poco ruidoso y por ello dedujeron o que me extinguiría muy pronto o que, de sobrevivir a la crisis de los primeros tiempos, sería luego muy apto para el amaestramiento. Sobreviví esos tiempos. Mis primeras ocupaciones en la vida nueva fueron sollozar sordamente, espulgarme hasta el dolor, lamer hasta el hastío una nuez de coco, golpear con el cráneo contra el cajón y enseñar los dientes cuando alguien se acercaba. Y en medio de todo ello una sola noción: no hay salida. Naturalmente, hoy sólo puedo transcribir lo que entonces sentía como mono con palabras de hombres y por eso mismo lo desvirtúo (Kafka, 1998, p. 126).

-
- 21 A este respecto interpela profundamente la siguiente pregunta de una de las autoras más reconocidas dentro del campo de los estudios animales, acerca de si el abismo aparentemente insalvable que nos separa de los animales condena nuestro lenguaje a no darles expresión más que de forma fallida: “Al igual que los estudios de traumas, los estudios animales llevan al límite las cuestiones acerca del lenguaje, la epistemología y la ética que se han planteado de diversas maneras por parte de los estudios de género y poscoloniales: ¿cómo entender y dar voz a los otros o a experiencias que parecen impenetrables para nuestros medios de comprensión?, ¿cómo atender a la diferencia sin apropiármola o distorsionarla?, ¿cómo escuchar y reconocer lo que a lo mejor no es posible decir?”. Cf. Weil (2012). La traducción es mía.

La peculiar suerte de este personaje ilustra muy bien esa terrible paradoja que consiste en que al darle la palabra a la víctima de un daño irreparable, inmediatamente se la priva de voz y se la condena al silencio. En esta escena kafkiana no resuena, pues, en los oídos eruditos –los de nosotros los seres humanos– la verdad simiesca de quien habla. En términos del filósofo francés Jean-François Lyotard, aquí tiene lugar una “diferencia” (*différend*). El juego de lenguaje en el que Pedro el Rojo debe expresar su daño es precisamente el juego de lenguaje en el que tal daño no puede nunca expresarse con sentido: es el juego de lenguaje humano²². Valga aclarar que el silenciamiento en el que se ve sumida la víctima de una diferencia, en el sentido lyotardiano, no obedece a que *de facto* se le quite el uso de la palabra, sino que al dársela, y esto es lo trágico, se le arrebatada la posibilidad de reclamo, ya que el juego del lenguaje en el que se ve instalado le impide de entrada hacer de su protesta algo distinto a un enunciado sin sentido. El filósofo francés apunta lapidariamente: “el animal es el paradigma de la víctima” (Lyotard, 1999, p. 43).

De modo que, contrariamente a lo que se hubiera pensado, el movimiento por los derechos animales no ha producido ningún desplazamiento radical del antropocentrismo, ni ningún cambio de paradigma moral. Antes bien, ha terminado reproduciéndolo bajo una versión apenas distinta. Y es que el antropocentrismo se muestra muy difícil de desplazar; pues ni siquiera se habrían desembarazado de él pensadores contemporáneos que han querido llevar a cabo una crítica de la subjetividad moderna o, al menos, rehabilitar la noción de sujeto sobre nuevas bases. Si bien ponen en cuestión el concepto de sujeto moderno entendido como autónomo, atómico y dominante, para dar paso a un sujeto algo debilitado –esto es, como su-jetado o sujeto a algo distinto– que como tal está arrojado a algo otro de él que le da su soporte (*sub-ject*), pese a esto, en efecto, parecen conservar la creencia acerca de que la *única* forma de llegar a ser sujeto es bajo una forma humana, al tiempo que desprecian cualquier posibilidad de que el evento capaz de constituir al sujeto sea “producido” por el encuentro con un animal. Habría aquí, según señalan algunos críticos, un antropocentrismo implícito que, en cuanto tal, puede ser mucho más difícil de descubrir y de desmontar que en las posturas explícitas (Calarco, 2008).

22 “Me gustaría llamar *différend* [escribe Lyotard] el caso donde el que plantea la queja es despojado de los medios para argumentar; y por esta razón se vuelve una víctima” (Lyotard, 1999).

Cabe preguntar, entonces, si la dificultad tan grande que experimenta nuestro pensamiento para abandonar el antropocentrismo responde quizás a cierta necesidad o complejo insuperables. ¿Se trata probablemente de una respuesta a la ansiedad desestabilizadora que en nosotros provoca el encuentro con el *otro* animal; un efecto, por decirlo así, de la necesidad de asegurarnos a toda costa una identidad propia? Si es así, esta es la razón para que algunos sugieran que para salir de este prejuicio es necesaria una suerte de revolución en el pensamiento y en el lenguaje (Calarco, 2008). Se precisaría de una transformación que, a contrapelo de la tradición occidental, deje de hacer de la *identidad* el valor privilegiado de nuestro pensamiento, a cuya sombra la *diferencia* ha sido siempre concebida como externa y amenazante y, por consiguiente, objeto de asimilación, apropiación y domesticación. Sólo desmontando aquellos prejuicios que han encubierto la diferencia, al definirla como diferencia sólo *respecto de* lo idéntico, podría quizás la diferencia humano-animal ser pensada sobre nuevas bases. No sobre la base de la cercanía y la asimilación sino más bien de la extrañeza y la total alteridad. En ese momento podrá aflorar un nuevo pensar sobre la diferencia en general, y no solamente acerca de la diferencia humano-animal, que garantice justicia a los diferentes *qua* diferentes. Parafraseando una célebre afirmación de Heidegger, por qué no decir que la diferencia humano-animal (o la diferencia zoo-antropológica) no ha sido realmente pensada, siendo esto impensado y todavía por pensar lo que ha constituido el punto ciego en nuestra reflexión sobre el ser humano. La cuestión del animal expone al desafío de saber si es posible sacar adelante, en un sentido que no puede sino ser profundamente renovado, un ideal de humanismo.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *L'Ouvert: De l'homme et de l'animal*. Paris: Editions Rivages, Poche.
- Bailly, J. C. (2013). *Le parti pris des animaux*. Normandie: Christian Bourgeois Éditeur.
- Boecio. (2000). *Contre Eutychès et Nestorius: Proemium, Traités théologiques/ Boèce*. Paris: Flammarion.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies: The question of the animal from Heidegger to Derrida*. NY: Columbia University Press.

- Cereceda, M.; Menegazzi, T. (Eds.). (2013). *Humanismo/Animalismo*. Madrid: Arena Libros.
- Coetzee, J. M. (2001). *The Lives of Animals*. NY: Princeton University Press.
- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona: El valor de los animales y la dignidad de las personas*. Madrid: Taurus.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.
- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Francione, G. (2009). *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. NY: Columbia University Press.
- Gray, J. (2007). *Straw Dogs: Thoughts on humans and other animals*. London: Farrar, Straus and Giroux.
- Gruen, L. (2000). Los animales. *Compendio de ética* (pp. 469-481). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007). *Conceptos fundamentales de metafísica: Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2009). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Housset, E. (2007). *La vocation de la personne: L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologie*. Paris: PUF.
- Kafka, F. (1998). "Informe para una academia". En: *La condena y otros cuentos*. María Rosa Oliver (trad.) (pp. 123-134). Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1990). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.
- Lyotard, J. F. (1999). *La diferencia*. Barcelona: Gedisa.
- Nussbaum, M. (2005). Beyond Compasión and Humanity. En Sunstein, C. y Nussbaum, M. (eds.). *Animal Rights: Current Debates and New Directions* (pp. 299-320). Oxford/NY: Oxford University Press.
- Patterson, C. (2011). *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*. NY: Lantern Books.
- Schaeffer, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana*. México: FCE.
- Simondon, G. (2011). *Two Lessons on Animal and Man*. Minnesota: University of Minneapolis.

- Singer, P. (2004). *Animal Liberation: The Definite Classic of Animal Movement*. USA: Harper.
- Steeves, H. P. (1999). *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*. NY: SUNY.
- Steiner, G. (2005). *Anthropocentrism and its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Weil, K. (2012). *Thinking Animals: Why Animal Studies Now?* NY: Columbia University Press.

La persona desde una perspectiva teológico-narrativa*

José María Siciliani Barraza, Ph.D.**.

*Puesto que el Padre no es el Hijo,
ni el Hijo el Padre;
puesto que el Santo Espíritu, llamado también Don de Dios,
no es ni el Padre ni el Hijo,
ellos son tres, evidentemente...
Sin embargo, si preguntaran: ¿tres qué?
La Palabra humana permanece perfectamente corta.
Se responde tres personas, pero es menos para decir eso
que para no permanecer sin decir nada"*

(San Agustín, *De Trinitate*, V, IX, 10)

* El presente trabajo es fruto de la investigación aprobada por la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de La Salle, Bogotá, con el código FCE.CV-01-2013-01: "Una lectura de los personajes bíblicos en la catequesis: un aporte para la reconciliación y la paz en Colombia". Esta investigación se llevó a cabo entre septiembre del 2013 y diciembre del 2014. Este artículo se integra dentro de la línea de investigación "Cultura, fe y educación en valores" de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de La Salle.

** José María Siciliani Barraza. Doctor en Teología del Instituto Católico de París. Doctor en Estudios Medievales, Paris, Sorbona IV. Director del Doctorado en Humanidades: Humanismo y Persona, de la Universidad de San Buenaventura. Profesor de la Universidad De La Salle, Bogotá. Mail: josemariasiciliani@gmail.com

Introducción

Pensar el concepto de persona desde el horizonte de la teología cristiana ha sido una tarea asumida desde los comienzos del cristianismo. En efecto, una revolución en el pensamiento occidental se introdujo debido a la experiencia que vivieron los contemporáneos de Jesús, especialmente aquellos y aquellas mujeres de Galilea, que en el vocabulario de la teología latinoamericana se llaman “los y las no-personas” (McAfee, 1976, p. 13), es decir, los tullidos, los leprosos, las mujeres de mala fama, los pobres e indigentes, los hambrientos, los enfermos, los mendigos, los pecadores, etcétera. Y ¿cuál fue la experiencia que esos hombres y mujeres vivieron al encontrarse con Jesús? Antes de responder es necesario recordar que, junto a los problemas que les provocaba su miserable condición económica, estas “personas” carecían de honor y dignidad y, religiosamente, eran discriminadas por las leyes culturales de la época: no tenían el mismo rango de pureza que las personas “normales”, lo que les acarrea también otro estigma: los líderes religiosos y la mentalidad común afirmaban que eran despreciadas por Dios (Saulnier y Rolland, 1981, pp. 24-25).

El comportamiento de Jesús reveló otra forma de comprensión de Dios que revolucionó los códigos rituales y las leyes de santidad vigentes en su época: la pureza y la santidad en Dios no son una fuente de clasificación discriminatoria de las personas: en Dios no hay acepción de personas, “Él hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos” (M 5, 45). La santidad de Dios o la pureza de Dios se traducen entonces en la compasión de Jesús. Y ese amor compasivo de Dios es lo que descubrieron las “no-personas” de Galilea que se encontraron con Jesús y los que hoy se atreven a buscarlo y a conocerlo. Un especialista de la vida de Jesús lo expresa de esta forma sugestiva:

Jesús toca a los leprosos, se deja tocar por la hemorroísa y besar por la prostituta, libera a los poseídos de espíritus impuros. Nada lo detiene cuando se trata de acercarse al que sufre. Su actuación, inspirada por la compasión, es un desafío directo al sistema de pureza. Tal vez Jesús tenía una visión muy particular: lo santo no necesita ser protegido por una estrategia de separación para evitar la contaminación; al contrario, es el verdaderamente santo quien contagia pureza y transforma al impuro. Jesús toca al leproso

y no es Jesús el que queda impuro, sino el leproso quien queda limpio (Pagola, 2013, p. 207).

¿De dónde sacaba Jesús ese comportamiento tan problemático para él en su tiempo? Los especialistas en cristología hoy reconocen que la fuente de actuación de Jesús era su relación con Dios Padre, a quien él se dirigía con términos muy afectuosos e íntimos, usando incluso palabras como *abbá*, que en el arameo de su tiempo los niños usaban para dirigirse a sus papás con ternura y confianza (Galeano, 2012, pp. 45-48; Torres, 2000). La relación con un Dios compasivo era la fuente de su compromiso compasivo y solidario con los desheredados de Galilea y de toda Palestina, por eso Jesús se atrevió a decir: “Sean compasivos como es compasivo vuestro Padre” (Lc 6, 36). Lo que experimentaron las personas de Galilea no fue simplemente una sanación física, sino una buena noticia según la cual Dios los amaba de verdad: que sus enfermedades o sus pecados no eran causa de su indignidad, porque la mirada de Dios era capaz de transformar sus miserias y hacerles redescubrir el valor que tenía cada uno como hijo o hija de Dios.

Por esta razón el cristianismo introdujo un desafío a toda persona que busca vivir “una vida examinada”, como ya lo proclamaba Sócrates y como lo ha vuelto a traer a la palestra académica una hermenéutica como la de Ricoeur (2003):

el sí del conocimiento de sí no es el yo egoísta y narcisista cuya hipocresía e inseguridad, cuyo carácter de superestructura así como el arcaísmo infantil y neurótico, han denunciado las hermenéuticas de la sospecha. El sí del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada, según la expresión de Sócrates en la *Apología*. Y una vida examinada es, en gran parte, una vida purificada, clarificada, gracias a los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como de ficción transmitidos por nuestra cultura. La ipseidad es así la de un sí instruido por las obras de la cultura que se ha aplicado a sí mismo (p. 998).

Pero la novedad del cristianismo no consiste en invitar al ser humano a encontrar su identidad en Dios. Desde siempre el ser humano ha intentado comprenderse desde Dios. Bien lo subraya Gesché (1995) en estos precisos términos:

El hombre es un ser que siempre fue a tocar a la puerta de los dioses. Para comprenderse y aclarar su misterio, un misterio que él no comprendía únicamente en el compartir del destino común. Como si tuviera el oscuro sentimiento [de] que le faltaba un dios que lo atestiguara y una trascendencia para salvarlo de un deslizamiento en él mismo. “El hombre nació sobre las rodillas de los dioses” (Homero) (p. 46).

La novedad (que seguramente puede dar hoy respuesta a un ser humano suspicaz ante un Dios que le puede robar su libertad o alienarlo de muchas formas) del cristianismo consiste en que manifiesta un rostro de Dios insospechado que respeta radicalmente la libertad humana.

Eso es lo que parcialmente se quiere mostrar en este trabajo al afirmar que la persona humana puede redescubrir una nueva inspiración para seguir luchando por su dignidad si se deja “apalabrar” por Dios, porque si es verdad que el ser humano nace gracias a una palabra que lo nombra y lo interpela, quizás la Palabra de Dios sea la alteridad que mejor sepa pronunciar el nombre de cada persona y, por ese camino, decirle, como nada ni nadie se lo puede decir, el increíble valor de su persona. Pero para llegar allá hace falta redescubrir la “transgresión metafórica” (Bueno de la Fuente, 1994, p. 253) que introdujo el cristianismo al incluir en el ser mismo de Dios la categoría de relación. La novedad del cristianismo no consiste en decir que hay que volverse hacia Dios para comprender al ser humano. La novedad consiste en señalar el rostro de un Dios que es en sí mismo relación y que por esa relación se hace historia contada por relatos que manifiestan las peripecias de esa relación.

Este trabajo mostrará entonces en qué consiste esa transgresión teológico-metafórica planteada por el cristianismo. Luego mostrará una forma determinada de comprender hoy esa transgresión. Esta forma o este paradigma teológico no acude a categorías substancialistas sino históricas, para indicar por esa vía en qué consiste ser persona en el horizonte cristiano. Se trata de una teología narrativa que piensa a Dios desde los relatos que narran el compromiso de Dios con el ser humano; se trata de una teología narrativa que muestra por qué es posible comprender al ser humano desde un Dios que es historia y que se hace historia junto a los hombres y las mujeres de buena

voluntad que luchan para que el devenir humano se transforme cada vez más en un relato cargado de esperanza y coraje de cara a un mundo según Dios.

Las dificultades de la teología para elaborar el concepto de persona

Se acaba de afirmar que la novedad aportada por el cristianismo reposa en el comportamiento de Jesús, quien, según los evangelios, sacaba de su comunicación orante con Dios-Padre la fuerza y la inspiración para tratar a todo ser humano como una persona. La fe cristiana postula allí una revolución teológica puesto que el Dios que así revela Jesús se deja hablar, habla y pide una respuesta¹. Dicho de otro modo, el cristianismo se presenta como una opción de fe, entendida esta ante todo como una relación, y una relación personal. En ese orden de ideas, el cristianismo no se concibe como un sistema intelectual sino como un estilo de vida, tal como lo propone Jesús con su actuar, narrado por los evangelios. Y estos evangelios anuncian sobre todo una Buena Noticia y no tanto una “verdad” en el sentido griego de adecuación o de explicación. Lo que Jesús somete a confrontación no es una idea sino el maltrato –en nombre de Dios– de las personas, que le resulta contrario al proyecto del Dios misericordioso y amante que él encontraba en su experiencia profunda de oración y comunicación con su *abbá*.

Ahora bien: ¿qué hizo la teología cristiana para desplegar toda la potencialidad personal y social que esta novedad implicaba? La primitiva teología cristiana se confrontó a un contexto cultural en el que primaba el pensamiento substancialista griego (Gonzalez de Cardedal, 2008, pp. 25-27; Lafont, 1986, pp. 159-186). Y la teología no hizo otra cosa sino tratar de hacerse comprensible ante esta cultura. Pero en su intento, tuvo que pagar un precio que quizás sea el que tributa todo esfuerzo de inculturación. Ese precio fue, según palabras de algunos autores, la helenización del cristianismo (González Faus, 2006, pp.

¹ La experiencia de Dios que narra *La Biblia* es muy precisa sobre esa diferencia entre un ídolo mudo y un Dios que habla. Así se expresa el salmo 115, 5-6 con respecto a los dioses falsos: “Tienen boca, y no hablan; tienen ojos, y no ven; tienen oídos, y no oyen; tienen nariz, y no huelen; tienen manos, y no palpan; tienen pies, y no caminan; no emiten sonido alguno con su garganta. Se volverán como ellos, los que los hacen, y todos los que en ellos confían. ¡Oh Israel!, confía en el Señor; Él es tu ayuda y tu escudo”.

185-187)² y, con ello, la pérdida –al menos teórica– o el desdibujamiento de algunos aspectos esenciales del mensaje del evangelio, concretamente de la imagen de Dios que había enseñado Jesucristo. Dicho de otro modo, la teología dejó de ver en Jesucristo y en su vida la fuente del conocimiento de Dios, para desembocar en especulaciones filosóficas que, por muy argumentadas que hubieran sido, no se adecuaban totalmente al núcleo identificador de la propuesta cristiana: la propuesta de un Dios personal, uno y trino.

En precisas palabras lo plantea así el teólogo Eloy Bueno de la Fuente (1994):

La reflexión sobre la persona quedó condenada a ser pensada dentro de las categorías de Aristóteles, pero estas habrían de resultar muy estrechas; la categoría de *sustancia* no conseguiría desprenderse de su significado de “cosa” o “individuo”; la de *relación*, o bien sería reconducida a la de sustancia o no conseguiría superar la infravaloración que arrastraba desde la lógica aristotélica. De este modo lo personal no podría desplegar sus potencialidades aun habiendo sido pensado como relación. El pensamiento teológico clásico se ha visto arrastrado por una tensión irresuelta, debido a que (consciente o inconscientemente) vivía de la evidencia de las categorías aristotélicas (p.253).

Una visión de la relacionalidad divina

De ese proceso tan bien estudiado por la teología contemporánea (Schneider, 1996, pp. 1131-1153 y 1156-1157; Müller, 1998, pp. 417-477), vale la pena destacar aquí un aspecto conectado con la temática de la relación. Para tal efecto es útil recordar que en la experiencia vétero-testamentaria y en los relatos del Nuevo Testamento aparece un dato fundamental: que Dios habla y

2 El teólogo José Ignacio González Faus (2006) afirma que una de las tareas prioritarias del cristianismo, en el nivel intraeclesial, es el “surgimiento de un cristianismo de configuración no grecolatina, aunque esta haya sido su matriz y no necesita ser abandonada”. Y el autor escribe, luego de reconocer la importancia del esfuerzo hecho por los cristianos para inculturar el evangelio en la mentalidad grecolatina: “En su significado habitual, la helenización alude sobre todo a una <forma mental> que piensa las cosas sólo en términos de naturaleza y no de historia [...] si hubiese, pues, que definir a qué llamamos <helenización>, lo reduciría sobre todo [...] a tres puntos: la primacía del <logos> griego sobre el <logos> bíblico. Consecuencia del anterior: la primacía del poder sobre el <anonadamiento> de Cristo. Y, consecuencia de los dos anteriores: la insensibilidad ante el sufrimiento, en nuestro lenguaje sobre Dios”.

se comunica con el ser humano. ¿Qué quieren decir los creyentes cuando hacen esta aseveración? No afirman otra cosa sino una experiencia de interpelación que viene de un extra-nos, de una alteridad radical que llama y convoca. Incluso, en palabras del profeta Jeremías, se trata de una “seducción divina”: “Señor, me sedujiste y yo me dejé seducir” (20, 7). Y quizás no sea osado afirmar que Jesús habla en ese mismo horizonte de comprensión: “Cuando sea levantado en alto atraeré a todos hacia mí” (Jn 8, 27), o cuando dice: “No son ustedes los que me han elegido, soy yo quien los he elegido y los he destinado para que vayan y den fruto y su fruto permanezca” (Jn 15, 16).

De esta experiencia de interpelación se deduce la imagen de un Dios que habla y se dirige al ser humano convocándolo, llamándolo, nombrándolo singularmente. Dicho de otro modo, la experiencia bíblica no es la de un Dios deísta, que se encuentra al final de un silogismo o de una argumentación lógico-racional³ (La Brosse, Henry y Rouillard, 1992, p. 227). La experiencia narrada por *La Biblia* es la del encuentro con un Dios que busca al hombre, que lo ama y quiere su liberación. Por el momento no se entra aquí en el agudo debate sobre la forma como se produce esa “revelación” de Dios al hombre bíblico, sólo se destaca que los personajes de *La Biblia* experimentan no tanto que ellos buscan a Dios, sino que Dios mismo tiene la iniciativa de buscar a su criatura porque cuida de ella. San Juan lo dice en estos términos: “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino que Él nos amó y nos envió a su Hijo [...]” (1 Jn 4, 10)⁴. El Dios de *La Biblia*

3 El deísmo se entiende así: “Doctrina que admite la existencia de un Dios, causa del mundo. Por sus antecedentes históricos y por el empleo que se ha hecho de él, designa casi siempre una doctrina opuesta a toda afirmación religiosa revelada y sobrenatural en pro de una afirmación puramente humana de un principio primero creador” Deísta: “El que profesa el deísmo, rechazando toda revelación y afirmando no creer sino en la existencia de un Dios y de una religión natural”.

4 Benjamín González Buelta (2014) expresa esta convicción en una plegaría-poesía: “No somos nosotros los que hemos amado a Dios, sino que él nos amó primero” (cf. Jn 15, 16). “Lo más importante Señor no es que yo te busque, sino que tú me busques en todos los caminos (Gn 3,9); que yo te llame por tu Nombre, sino que tú tienes el mío tatuado en la palma de tus manos (Is 49, 16); que yo te grite cuando no tengo ni palabra, sino que tú gimes en mí con tu grito (Rom 8,26); que yo tenga proyectos para ti, sino que tú me invitas a caminar contigo hacia el futuro (Mc 1, 17); que yo te comprenda, sino que tú me comprendes a mí en mi último secreto (1 Cor 13, 13);

entabla una relación con toda persona que lo escucha y lo acoge, y por eso para *La Biblia* la palabra Alianza condensa de forma simbólica el rostro de Dios descubierto por Israel: un Dios que se comunica y quiere hacer entrar al ser humano en una comunicación amistosa, tal como se dice que la tenía Dios con Moisés, con quien hablaba como a un amigo (Ex 33, 11)⁵.

Junto a esta experiencia de la iniciativa de un Dios que habla, dialoga y se relaciona con el ser humano en una comunicación de alianza, *La Biblia*, y en particular el *Nuevo Testamento*, enseña algo aún más novedoso: que la comunicación existe no sólo entre Dios y el hombre, sino que al interior mismo de Dios se da una relación que sobrepasa toda imaginación. Como ya se ha notado, al ver a Jesús orar, los discípulos fueron sorprendidos por las palabras que usaba él para dirigirse a su Dios, a quien llamaba “papaíto” (*abbá*). Según la experiencia vivida por los discípulos con Jesús, había, pues, una relación entre Jesús y Dios que los dejaba sorprendidos: llamaba a Dios su Padre y le hablaba con términos inauditos (Galeano, 2012, pp. 45-48; Torres, 2000).

Además, la forma de vivir de Jesús, su estilo de vida, sus gestos y palabras resultaban tener una fuerza y una autoridad que provocaba preguntas en sus contemporáneos:

¿De dónde le viene a este esa sabiduría y esos milagros? ¿No es este el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? Y sus hermanas, ¿no están todas entre nosotros? Entonces, ¿de dónde le viene todo esto? (Mt 13, 54-57).

que yo hable de ti con sabiduría, sino que tú vives en mí y te expresas a tu manera (2Cor 4,10); que yo te guarde en mi caja de seguridad, sino que yo soy una esponja en el fondo de tu océano (EE 335).

que yo te ame con todo mi corazón y todas mis fuerzas, sino que tú me amas con todo tu corazón y todas tus fuerzas (Jn 13,1);

que yo trate de animarme, de planificar, sino que tu fuego arde dentro de mis huesos (Jer 20,9). Porque, ¿cómo podría yo buscarte, llamarte, amarte... si tú no me buscas, me llamas y me amas primero?

El silencio agradecido es mi última palabra y mi mejor manera de encontrarte.

5 Este texto bíblico reza así exactamente: “Dios hablaba con Moisés cara a cara, como quien habla con un amigo”.

El evangelista Lucas se atrevió a responder a esos interrogantes de esta manera:

Jesús, lleno de Espíritu Santo, se volvió del Jordán, y era conducido por el Espíritu en el desierto... Jesús se volvió a Galilea por la fuerza del Espíritu... vino a Nazaret... según su costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura... <El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva...> (Lc 4, l. 14. 18).

Lucas afirma que la vida de Jesús, además de estar definida desde una relación particular con Dios *abbá*, está guiada por la presencia del Espíritu Santo.

Todo el *Nuevo Testamento* se dedica a desplegar esta historia de Jesús en la que intervienen también el Dios a quien el mismo Jesús llama su Padre y el Espíritu Santo. La palabra Trinidad no existe en el vocabulario del *Nuevo Testamento*, porque esta palabra es el fruto de una conceptualización más tardía que en el momento de la redacción del *Nuevo Testamento* no constituía la más importante preocupación (Léon-Dufour, 1971, p. 1312; Boff, 1991, pp. 57-66)⁶. El *Nuevo Testamento* presenta la gesta de Jesús de Nazaret como la historia de Dios y como Dios en la historia (Forte, 1983). La historia de Jesús, según el *Nuevo Testamento*, sería incomprensible separada de la relación que Jesús, tal como se manifestó en su vida, vivió con el Padre y el Espíritu.

Con el avance del cristianismo esta experiencia de Dios que planta su tienda entre nosotros (Jn 1, 14), como lo había expresado San Juan, la experiencia del “logos” que habitaba junto a Dios y por quien todo fue hecho, esa experiencia de un Dios que ahora habla incluso el lenguaje humano, tendrá que desarrollarse por otros caminos menos narrativos y mucho más conceptuales. Y ese esfuerzo es el que introduce un impase en el despliegue de la teología posterior. Porque la relación entre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, que el *Nuevo Testamento* despliega como una historia de Dios que los creyentes pueden conocer en la historia de Jesús muerto y resucitado, esa relación queda enfeudada al concepto de relación aristotélico que, como se ha visto, tiene un carácter secundario con respecto al concepto de sustancia.

6 Es imposible por tanto encontrar en cualquier diccionario exegético del *Nuevo Testamento* la palabra Trinidad. Para poder encontrar algo al respecto es necesario buscar la palabra Dios. Allí se encuentra la palabra Trinidad, pero remite a amor, bautismo y Dios.

Y de un pensamiento histórico, narrativo, se pasa a un concepto estático, conceptual, que oscurece mucho el mensaje cristiano. Este queda reducido, poco a poco, a un sistema categorial y deja de ser una llamada; asume la figura preponderante de una especulación y deja de ser una convocación provocadora de historias semejantes a la historia de Jesús. El teólogo Eloy Bueno sintetiza así los “impases” en que se enfrascó la teología cristiana ante el carácter personal de Dios: el primero consistió en un razonar teológico que sólo pensó el concepto de persona en la vida intradivina de Dios. Pero esta perspectiva deja sin clarificar dónde se realiza auténticamente lo personal, si en Dios mismo o en su relación con las criaturas. El segundo se refiere a la ausencia de un concepto común para pensar tanto la reflexión sobre el misterio trinitario como la cristología. El tercero se manifiesta en la distancia entre el concepto de persona para pensar a Dios y el concepto de persona para pensar al ser humano (Bueno de la Fuente, 1994, p. 254).

La teología cristiana no supo dar cuenta con nitidez de todos esos aspectos, porque justamente estaba prisionera de las categorías griegas de pensamiento que no permitían desplegar toda la novedad teológica del evangelio. Y la novedad teológica que introdujo la Sagrada Escritura judeocristiana es la relacionalidad de y en Dios, tanto a nivel íntimo, en lo que se puede llamar la “inmanencia de Dios”, así como en su comunicación con el ser humano. Podría decirse que la relacionalidad óptica que caracteriza al Dios bíblico no hace sino manifestarse en la experiencia de los hombres y mujeres de *La Biblia* que se sienten convocados e interpelados por Dios a vivir una alianza profunda que el profeta Ezequiel sitúa en el corazón de cada hombre:

Les daré un nuevo corazón, y les infundiré un espíritu nuevo; les quitaré ese corazón de piedra que ahora tienen, y les pondré un corazón de carne. Infundiré mi Espíritu en ustedes, y haré que sigan mis preceptos y obedezcan mis leyes. Vivirán en la tierra que les di a sus antepasados, y ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios (Ez 36, 26-28).

Incluso, para ser más exactos, por experimentar que Dios los convoca a una alianza, por ver en la vida de Jesús un profundo llamado a tener parte en su vida, los hombres y las mujeres de *La Biblia* descubren a un Dios que es en sí mismo relación. Así se comprende la famosa frase de K. Rahner según la cual “la Trinidad económica es la Trinidad inmanente” (Rahner, 1969, pp. 370-371).

Esto quiere decir para la teología cristiana que no se puede pensar un doble concepto de persona. Por un lado, uno exclusivo para Dios en su inmanencia trascendental y, por otro lado, otro que se ajuste al Dios que se revela en la historia de Jesús. La teología cristiana afirma que el único acceso a Dios que tiene la fe es a través de lo que Dios ha revelado en Jesús, y que esa revelación no es diferente a lo que Dios es en su trascendencia. La economía salvadora (Schneider, 1996, p. 1122; Forte, 1995, pp. 137-158), aquí entendida como todo lo que Dios ha hecho con el fin de asociar al ser humano a su vida y hacerlo uno de su linaje⁷, constituye el lugar de descubrimiento del rostro del Dios. Para la experiencia judeocristiana de Dios, es interpretando los hechos y las palabras que los relatan como se puede descubrir el rostro de Dios. De la inmanencia divina no se podría decir nada, porque el conocimiento de Dios así entendido es siempre un regalo o un don, una iniciativa que caracteriza a un Dios que habla primero, que busca primero. Pascal lo expresó de forma hermosa cuando escribió en las *Meditaciones*: “Console toi, tu ne me chercherais pas si tu n m’avais trouvé -Consuélate, no me buscarías si no me hubieras encontrado” (Pascal, 2000).

Pensar la persona desde las personas divinas

Pensarse desde Dios

La relacionalidad de –y en– Dios que reveló Jesús en su vida y en su pascua⁸, no pudo entrar fácilmente en los moldes de la filosofía griega que consideraba

7 Según el evangelio, la voluntad salvadora de Dios se puede expresar con estas significativas metáforas: Dios quiere que compartamos su vida (Col 2, 13; Rom 5, 8-11; 8, 9-13); Dios quiere que seamos de su familia (Ef 2, 19); Dios quiere que seamos de su raza divina, o Dios nos trata como miembros de su linaje (Hech 17, 28-29).

8 Esta relacionalidad ya se avizora en el *Antiguo Testamento* en muchas formas. Por ejemplo, en la conciencia del pueblo de Israel de ser elegido y hecho “pueblo de Dios”: “Tú serás mi pueblo y yo seré tu Dios” (Ex 6, 7; Lev 26, 12-13; 2Cro 7:14-15; Jr 24, 7). También se puede percibir en la conciencia que tiene el pueblo de Israel de haber sido llamado por Dios. En contraste con el hombre griego, sometido al destino ineluctable del orden cósmico, el creyente en Israel tiene a alguien a quien dirigirse porque primero ha sido llamado por Dios. Ese llamado, en algunos casos, implica un cambio de identidad, que se manifiesta –entre otras– en el cambio de nombre (Gn 17, 5; Is 62, 1-5: Ya no te llamarán «Abandonada», ni a tu tierra «Devastada»; a ti te llamarán «Mi favorita», y a tu tierra «Desposada» [...]). La “teología de la llamada” se apoya entonces en un Dios que se comunica y habla con el ser humano estableciendo una relación de pertenencia mutua que hace del creyente un “oyente de la Palabra”, como lo ha expresado Rahner (1972).

la relación como algo secundario o accidental. Pero era justamente esa relacionalidad divina lo que determinaba el concepto de persona en el cristianismo. Porque la célebre afirmación del Génesis, según la cual el ser humano fue “hecho a imagen y semejanza de Dios” (Gn 1, 27), significa para la fe cristiana, entre otras, que el creyente ha de comprenderse desde Dios. Dios es planteado como quien da qué pensar al hombre (Gesché, 1993, pp. 97-128)⁹. O, dicho de otra manera, según la fe judeocristiana, el hombre, mirando a Dios, puede descubrir su propia grandeza y dignidad personal. La antropología teológica cristiana introduce así un giro fundamental poniendo en el centro de la experiencia cristiana la llamada y la interpelación de Dios: no es sólo ni principalmente el hombre quien profiere el nombre divino, sino que Dios pronuncia el nombre de cada ser humano para llamarlo a la vida y hacerlo a su imagen y semejanza.

La teología encuentra allí una de sus principales tareas: mostrar de forma comprensible y significativa a las personas de cada época y de cada contexto cultural particular la bondad y la belleza de Dios. Porque la frecuencia con que se desfigura la imagen de Dios, y los fatídicos resultados que dicha distorsión ha provocado en la historia del fanatismo religioso¹⁰, obligan a esa permanente labor de orientación teológica tendiente a liberar de los ídolos o diositos que el ser humano tiende a fabricarse y en nombre de los cuales pisotea con demasiada frecuencia la dignidad de la persona. La teología tiene la tarea de mantener viva una “vigilancia epistemológico-teológica” que oriente críticamente ante esas frecuentes y nefastas desviaciones en la comprensión de Dios.

En ese orden de ideas, se quiere ahora profundizar en un aspecto de ese Dios del evangelio que es comunicación y relación, tal como lo mostró Jesús. Esta reflexión se apoya en el principio teológico mencionado arriba, y según el cual “la Trinidad

9 Ese fue el nombre que le puso el teólogo belga Adolphe Gesché a lo que se ha denominado su “sistemática teológica”, a saber, una colección de siete volúmenes titulada *Dios para pensar*. Aquí nos interesa esa idea central: si el hombre ha buscado pruebas para Dios, quizás lo que haya que pensar ahora sea esto: Dios como prueba del hombre. Lo que implica quitar tantas ideas falsas sobre Dios para mostrar cuál es ese rostro divino que realmente le permite al hombre encontrar su verdadera medida como persona.

10 La literatura es abundante sobre las imágenes deformadas de Dios. En la Bibliografía se encuentran las siguientes referencias: Estrada (2003); Tamayo (2002); González Faus (1985); Ruster (2011); McFague (1994) y Novoa (2013).

inmanente es la misma Trinidad económica''. Y esta afirmación se comprende aquí en el siguiente sentido: no que la Trinidad inmanente se haya agotado en la Trinidad económica, pero sí que lo revelado en la economía de la salvación narrada por *La Biblia* –que para los cristianos llega a su plenitud en la vida, muerte y resurrección de Cristo–, no es diferente a la Vida trinitaria intradivina o Trinidad inmanente. Dicho de forma más sencilla, se sostiene aquí que Dios, en su misterio íntimo trinitario trascendente, no está en contradicción con el Dios que se ha dado y se da a conocer a través de la historia de Jesús contada en los evangelios.

Se habla aquí de un no-agotamiento del misterio de la Trinidad inmanente en la económica por una razón teológica poderosa, expresada así por San Pablo en la primera carta a los corintios: "Ahora vemos como en un espejo y oscuramente; pero un día veremos cara a cara. Ahora conozco imperfectamente, pero un día conoceré plenamente cómo Dios mismo me conoce" (1 Cor 13, 12). Es interesante notar que San Pablo expresa esta sentencia en un capítulo de la carta a los corintios en la que llega a manifestar que el máximo carisma al que el creyente puede y debe aspirar es el amor. Y si se contrasta este con la esperanza y el conocimiento, se tiene que reconocer contundentemente que "terminará el don de hablar de parte de Dios, cesará el don de expresarse en un lenguaje misterioso, y desaparecerá también el don del conocimiento" (Nestle y Aland, 2012; Tamez y Foulkes, 1978, p. 95)¹¹. La razón de esta desaparición es bien significativa: porque nuestro conocimiento es imperfecto y "cuando venga lo perfecto –el encuentro cara a cara con Dios que la tradición teológica llama la "visión beatífica"¹²– "desaparecerá lo imperfecto" (1 Cor 13, 10).

Elementos de la narratividad para re-pensar la historicidad

Si la teología cristiana ha podido recuperar la categoría de relación en su densidad teológica, si se ha podido pasar "de la sustancia a la persona" (Bueno de la Fuente, 1994), si ahora la racionalidad teológica se sitúa en un horizonte epistémico no substancialista, entonces hay que seguir profundizando esa nueva

11 El texto original griego usa el verbo *katargeo*, que se puede traducir no solamente como terminar; sino también como hacer ineficaz, anular; cancelar; destruir; abolir; quitar. Por consiguiente, el conocimiento –de Dios– que tenemos en este mundo será abolido, resultará ineficaz.

12 ST 1-2, q. 4. a 4.

figura que la apertura paradigmática de la teología ha logrado integrar en la construcción de su “saber” propio. Por esa razón es útil seguir planteando preguntas como las siguientes: cuando la teología habla hoy de Dios como persona, ¿qué quiere decir? ¿Cómo dicha comprensión de Dios personal invita a re-formular la comprensión del ser humano como persona? Porque la recuperación de la historicidad, que para el cristianismo, en última instancia, brota de la eterna y permanente tarea de pensar la “Encarnación” del Verbo, podría encontrar ahora en las reflexiones en torno al relato y la narratividad un elemento importante de profundización. Es lo que seguidamente se analizará.

A la luz de la categoría de narratividad, se puede afirmar que en el pensamiento de Ricoeur la historicidad se articula radicalmente con el concepto de relato (Ricoeur, 1983, pp. 155-162). Si Heidegger había re-introducido al ser en el tiempo, sacándolo de las nebulosidades abstractas de una metafísica que lo ocultaba, Paul Ricoeur, en una especie de prolongación y profundización de la historicidad, introduce al ser no sólo en el tiempo sino en el relato. Porque el relato constituye para el ser humano la vía de configuración del tiempo; porque es en el relato donde el ser humano da forma y sentido al devenir caótico en que podría caer su vida fragmentada. La historicidad, que ahora se cristaliza en temporalidad, se ve necesariamente articulada con el relato que la cuenta. En efecto, no hay relato que no suceda en un ahí (espacio), aunque fuese imaginario. Y tampoco hay relato que no se produzca en el tiempo, aunque este también sea imaginario. El tiempo se hace tiempo humano en la medida en que el ser humano es capaz de configurarlo narrativamente haciendo entrar los eventos de su vida en un espacio y en un tiempo configurados narrativamente (Ricoeur, 1983, pp. 104-162).

En el horizonte ricoeuriano, contar no es, pues, un pasatiempo de viejos ni una artimaña pedagógica para entretener a niños díscolos. Contar es la forma primordial como el ser humano configura su identidad y su historicidad. Ahora bien: para que haya relato no sólo se necesita del tiempo y del espacio; para que haya relato se necesitan unos personajes actuando y viviendo procesos de transformación. Ricoeur sigue aquí al maestro Aristóteles, quien había señalado que la clave del relato es el nudo. Una problemática que surge y desestabiliza una situación inicial, y que reclama enseguida una resolución, desencadenando

así una serie de acciones tendientes a lograr un nuevo estado de equilibrio, o lo que se conoce en el lenguaje literario como el desenlace y la situación final. El nudo y lo que él desencadena son las acciones, las peripecias por las que atraviesan los personajes que corren detrás de la solución. Haciendo y buscando, los personajes, en espacios y tiempos determinados, conocen transformaciones personales en diversas dimensiones: a nivel del conocimiento o a nivel de sus estados de vida. De ahí que los narratólogos establezcan de forma muy general dos grandes clases de intrigas o de tramas: las de conocimiento y las de situación (Brooks, 1992, pp. 3-36). En las primeras el relato se presenta como el paso del no saber al saber, en las segundas se presenta como el paso de una situación A a una situación B.

La acción está, pues, en el centro del relato. Una acción articulada por un nudo que hace del actuar de los personajes un proyecto en busca de una solución. Por eso el nudo es configurador de sentido: porque permite que del caos o de la sucesión irremediable de acontecimientos sin conexión, se pase a la coherencia que introduce la trama. Es lo que Ricoeur llama el triunfo de la concordancia sobre la discordancia (Ricoeur, 1983, pp. 79-86). Por eso la puesta en relato es un acto hermenéutico configurador de sentido. Y por eso también la lectura de relatos, en la medida en que ayuda al lector a reconfigurar su propia historia, es una vía privilegiada de construcción de la identidad (Ricoeur, 1992).

Además, en la medida en que el relato es una forma de dar sentido a los acontecimientos que parecían banales —por inconexos o aislados—, narrar es un acto humano que siempre abre a nuevas posibilidades. Es decir que el acto de narrar no consiste en la descripción de hechos brutos, sino en la articulación de los hechos en el horizonte de una trama en la cual adquieren significado. Pero esa trama no está definitivamente formulada en la vida de nadie. Nadie puede decir que la narración de su propia vida está hecha de una vez por todas. Eso robaría al ser humano la posibilidad de bifurcar sus senderos, de reinterpretar su propia vida y de profundizar su sentido de forma cada vez más enriquecida. Porque la unidad de una vida se elabora a lo largo de toda la vida y no se da en un momento dado de una vez por todas.

En este horizonte de ideas, el importante concepto de “identidad narrativa” de Ricoeur manifiesta una dinamicidad y una plasticidad importantes. En primer lugar, de lo dicho se desprende que la mejor manera de manifestar lo que se es consiste en contarse. No se accede al núcleo del yo más profundo sino narrando lo que se ha vivido y cómo se ha vivido. Lo que cada uno es –lo que un grupo es, lo que una nación es– siempre se aprende conociendo las peripecias por las que se ha atravesado. Pero mientras viva la persona –o el grupo o la nación– siempre habrá la posibilidad de seguir contando nuevas peripecias y de reinterpretar el pasado a la luz de los nuevos acontecimientos. Así la narración que vehicula la identidad queda abierta a nuevas ramificaciones que permiten vivir la identidad de forma abierta.

Esta apertura de la identidad no se construye con la pura novedad de los acontecimientos que advienen en el presente. El pasado hace parte de la identidad, en la medida en que él fue transformado o modificado o, simplemente, en cuanto hace parte integrante de la historia personal o comunitaria. Hay un tejido en el relato entre el pasado (que se modificó o no) y el presente que se puede decidir a cambiarlo, a reinterpretarlo o a acogerlo de forma nueva como parte de la vida. Así como en el relato el pasado (hecho en gran parte del problema que engendró el nudo) y el presente (constituido por la situación final que produjo el desenlace) constituyen una sola historia, así también la identidad narrativa articula pasado y presente, continuidad y cambio, evitando justamente el simple amontonamiento de hechos dispersos e inconexos.

En ese sentido la historicidad en que se inscribe la identidad narrativa planteada por Ricoeur es una ruptura contra un esencialismo que no deja lugar a la novedad y, por ende, al futuro. Porque se puede colegir perfectamente de lo dicho que la construcción de la identidad no consiste tanto en extraer las posibilidades de lo que ya se es, como lo dejaba adivinar la famosa expresión “sé lo que eres”. Aquí habría que decir más bien que la persona “avanza hacia sí misma”, que “progresa en dirección de lo que puede ser” y que en la medida en que “se cuenta viviendo” es como logra ser lo que es. Es más, en esta perspectiva habría que decir que la persona no sabe realmente lo que es sino en la medida en que se desarrolla y va conquistando su identidad. Ella

no está definida previamente, sino que se va construyendo paulatinamente gracias a sus decisiones y actuaciones.

No obstante, con frecuencia se oye decir a muchas personas que han logrado realizar ciertas acciones en sus vidas: “no me imaginé nunca que yo sería capaz de hacer esto: me desconozco”. La novedad de la experiencia vivida y el impacto inédito que tiene sobre la autopercepción aparecen aquí con gran nitidez: pareciera que la persona no se reconociera a sí misma. Pero en dicha expresión hay un elemento que subraya una cierta continuidad: es la presencia del “yo”, que a pesar de la novedad se reconoce como él mismo. La sorpresa ante sí mismo, lograda por un salto cualitativo vivido por la experiencia de un logro –o de un fracaso o de un error, o de un dolor, etcétera– permite ver que la novedad no ha subsumido o –peor aún– eliminado la permanencia de un yo que se reconoce tanto en el pasado como en el presente. Por consiguiente, es posible afirmar cierta coherencia o unidad en la vida que integra pasado, presente y futuro.

El debate de la narratividad contra la hegemonía racionalista

Se ha planteado que la introducción de la historicidad en la razón teológica es un novedoso postulado para pensar teológicamente a la persona. Y se acaba de ver que esta historicidad, en el pensamiento de Ricoeur, se articula con el relato, de tal forma que la identidad de la persona adquiere una configuración narrativa abierta y espacio-temporal. Abierta porque se deja re-interpretar según los nuevos acontecimientos vividos; espacio-temporal porque siempre se da en circunstancias socioculturales concretas y en la duración. También se ha afirmado que estas consideraciones de Ricoeur amplían la comprensión de la historicidad en direcciones nuevas como la de la narratividad y la identidad narrativa.

Antes de pasar a mirar con más detenimiento las aportaciones de la teología trinitaria a la concepción de la persona, se presentará enseguida un elemento central antropológico-narrativo relacionado con la visión de persona humana subyacente en una antropología que concede un puesto central al relato. Para captar la dimensión o el alcance de este elemento, conviene recordar el debate filosófico entre dos grandes pensadores contemporáneos: Paul Ricoeur y Jürgen

Habermas. Y para ir directamente al punto, se puede postular este debate en estos términos: “¿Construcción narrativa o construcción argumentativa de la identidad?” Según la postura de Habermas y otros filósofos como Jean-Marc Ferry (1991, pp. 101-157), sobre el relato recaen hoy, en nuestra cultura racional y científica, una serie de dudas o sospechas que no harían sino desvirtuar su pretendida potencialidad identitaria. Estos autores subrayan así los límites del relato mostrando el desgaste del arte de contar en medio de una cultura que se movería en otros parámetros menos narrativo-ficcionales y más racionales y verificables.

Expresado en otros términos, este desgaste se habría dado por la caída de la ingenuidad narrativa, gracias a la cual, y en épocas que ya nunca volverán, se aceptaban tranquilamente los relatos y los mitos fundadores sin interrogarlos o sin percibir su función, muchas veces, mistificadora, domesticadora o alienante. A esa caída vertiginosa de la ingenuidad narrativa habría contribuido justamente la ciencia histórica. Esta habría dado lugar al desmonte de muchos relatos míticos que no serían sino una pura ficcionalidad salida de la imaginación desbordante, pero que hoy no tendrían cabida en el mundo científico. La historiografía, aferrada a la verificabilidad de lo que cuenta la historia, habría mostrado que los relatos, por ejemplo las narraciones míticas, eran fruto de una creencia ingenua en un origen maravilloso o en un final feliz que en realidad no caben dentro de los cánones de la auténtica historicidad científica.

La civilización occidental habría, entonces, entrado en una época posnarrativa, que sabría desenmascarar las trampas en que la narratividad enmaraña al ser humano enajenándolo. Uno de esos timos tiene que ver con la afirmación de la necesidad de tradición y de inserción en una historia. Tal patraña habría, nada más ni nada menos, mantenido al ser humano en un estadio de dependencia que le impediría el desarrollo de su autonomía y de la propia construcción de sí en libertad. Los relatos primordiales, que se presentan como relatos modélicos y fundamentos tradicionales de las culturas, no deben ser la fuente de re-construcción de la identidad personal o social. Habría que buscar otros caminos más argumentativos –como los que propuso justamente Habermas con su *Teoría de la acción comunicativa*– que acuden a los consensos basados en la argumentación y en el diálogo de los hombres y las mujeres de hoy, y no en fuentes externas o anteriores a ellos y ellas.

Esa crítica, a la luz de la evolución posmodernista del pensamiento occidental, quizás encuentre mucha validez, en la medida en que cierto subjetivismo emotivista ha alcanzado una gran acogida en la mentalidad de muchos jóvenes posmodernos que se determinan en su actuar sólo por un presentismo gobernado por el vértigo (López, 2002). Este, a diferencia del éxtasis, no permite el despliegue de las potencialidades de la razón ni de otras capacidades humanas, y tampoco abre realmente al encuentro del otro sino que encierra al sujeto en una cápsula afectiva y vertiginosa (Libanio, 2003, pp. 61-78). Planteada la cuestión bajo esta luz, quizás tenga mucha razón la corriente que defiende una construcción argumentativa de la identidad, porque no echa por la borda tan fácil ni rápidamente algunos aspectos de la modernidad –como el de la racionalidad– que seguirían siendo válidos a pesar de los fracasos del proyecto racionalista moderno.

Conviene entonces, en ese orden de ideas, resaltar que la formulación de una elaboración narrativa de la identidad no tiene nada que ver ni con el irracionalismo emotivista, ni con un abandono de la capacidad argumentativa. Entendida esta no tanto como capacidad de persuadir, sino sobre todo como capacidad para dar razón de los hechos, en este caso como capacidad de dar razón de lo vivido y transformado en relato. Dicho de otro modo, construir la identidad mediante el relato no es una actividad que pertenezca a etapas precríticas, tal como las posturas posnarrativistas lo postulan. Para estas, la construcción narrativa de la identidad se fundaba en errores como la creencia en el destino, en la “predestinación”, en el control de un Dios o de una fuerza cósmica indomable cuyo designio determinaba el actuar humano; o aún más, en creencias que emanaban de la ignorancia o de la fatalidad (Ferry, 1991, pp. 103-157).

Este debate filosófico que se interroga por la forma más adecuada de construir la identidad, deja entrever un elemento clave a la hora de pensar a la persona en un horizonte histórico-narrativo. Para quienes piensan que la construcción de la identidad personal es un proceso principalmente narrativo, la argumentación no queda en absoluto descartada o subvalorada. Pero hecha esa salvedad, esa postura se alza contra toda pretensión hegemónica de la racionalidad propia de las ciencias naturales, y mucho más de una racionalidad cientista que suprimiría otros tipos de “racionalidades” diferentes a las utilizadas por las ciencias de la naturaleza o las ciencias experimentales. Se reivindica entonces una visión

de persona que no se agota en la racionalidad científica. El ser humano tiene necesidad de contar, pero no en función de una descripción histórico-positivista de los hechos que constituyen su biografía; los colectivos humanos tienen necesidad de relatos no sólo ni principalmente para dejar registro exacto de los acontecimientos que marcaron su trayectoria. Si los sujetos y las colectividades tienen necesidad de contar es por otra razón que escapa quizás a la mirada positivista que tiende a confundir lo verdadero con lo exacto. Una antropología del relato afirma que contamos porque es de esa manera como le damos sentido a la vida. Contar es un acto hermenéutico que no desprecia los *facta bruta* pero que se interesa más por el significado que dichos hechos puedan tener en función de un proyecto personal o social.

Contar es una forma de establecer relaciones entre personas; contar es una forma de dar coherencia a los hechos de una vida; contar es una forma “trocar en el tiempo el craso transcurrir, y el ciego existir en vida; transformar a los prójimos en personas y personajes, y al propio sujeto que cuenta; trabar causas y efectos allí donde, a falta de esa figuración, no habría sino entropía y vacío” (Duch y Chillón, 2012, p. 301); contar significa volver a encontrar el gusto por la escucha; contar significa correr el riesgo enorme de plantarse como testigo aduciendo como criterio de verificación la osadía de un “heme aquí” que testifica lo que narra; contar es dejarse interpelar por posibilidades inéditas que podrían bifurcar la propia existencia o la vida de una comunidad; contar es abrirse a la escucha de futuros posibles que escapan a la medición y al cálculo; contar es una forma de recordar el pasado doloroso para asumirlo, exorcizarlo y poder así lanzarse hacia el futuro con libertad; contar es re-interpretar el pasado que podría tender a fijarnos en una nostalgia perezosa del presente y del futuro; contar pertenece a un tipo de racionalidad, otra que la científica, que no la contradice sino que la complementa y enriquece (Bruner, 2003, pp. 140ss). Contar, en últimas, es una tarea humana por la cual alguien llega a convertirse en persona.

El paradigma teológico-narrativo propone una visión renovada de Dios

Se puede adivinar que el debate sobre la construcción narrativa o argumentativa de la identidad tocó profundamente la teología cristiana, que tiene en los relatos bíblicos su primera y principal fuente de construcción

de saber. El “proyecto posnarrativo” comenzó a socavar los cimientos de la teología ya desde el siglo XVII cuando se empezó a estudiar *La Biblia* con métodos histórico-críticos. Este no es el lugar para trazar esa agitada historia (Gibert, 2003). Que baste aquí simplemente recordar que fueron necesarios más de 250 años de discusión teológica y filosófica para poder llegar a una formulación oficial católica sobre la existencia de los géneros literarios en la Sagrada Escritura. Esa formulación se encuentra en la encíclica *Divino afflante Spiritu* del papa Pío XII, que data del 30 de septiembre de 1943, y que en su numeral 23 invita al estudioso de *La Biblia* –y al creyente– a reconocer que hay géneros literarios cuyo desconocimiento conduce a una errónea interpretación de la Escritura, es decir, que hay formas de hablar que no se pueden tomar al pie de la letra, sino que ameritan una cuidadosa investigación arqueológica, histórica y literaria, para poder captar el sentido de los vetustos textos bíblicos:

Por otra parte, cuál sea el sentido literal, no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos orientales como en los escritores de nuestra edad. Porque no es con las solas leyes de la gramática o filología ni con sólo el contexto del discurso con lo que se determina qué es lo que ellos quisieron significar con las palabras; es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y de otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta. Porque los antiguos orientales no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien aquellas que estaban recibidas en el uso corriente de los hombres de sus tiempos y países. Cuáles fueron estas, no lo puede el exegeta como establecer de antemano, sino con la escrupulosa indagación de la antigua literatura del Oriente (Pío XII, 1943).

Todo el debate en cuestión –sobre la construcción argumentativa o narrativa de la identidad– y la acusación de creencia ingenua lanzada por el racionalismo moderno a la narración, está aquí reflejado.

Ese reconocimiento en el plano de los estudios bíblicos fue uno de los alicientes más importantes para que a lo largo del siglo XX la razón teológica diera

cabida a la historicidad. Tal ingreso se hizo con pujanza desde finales del siglo XIX, y alcanzó un auge significativo en el siglo pasado con autores como Karl Barth (1966), Oscar Cullmann (2008), Karl Rahner (1970)¹³, Gustavo Gutiérrez (1928), Bruno Forte, (1949), Andrés Torres Queiruga (1940), Alonso Schöckel (1920-1998), entre muchísimos otros (Gibellini, 1998, pp. 271-296). En esa historia hay que incluir dos acontecimientos fundamentales de dispareja envergadura. El primero y más trascendental, por su naturaleza magisterial, lo constituye la publicación de la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación, del Concilio Vaticano II. El segundo, de menor trascendencia, pero muy significativo en la historia de la teología contemporánea, es la publicación del manual de teología *Mysterium Salutis*, que presenta, según lo indica claramente el subtítulo (Löhner, 1970), el contenido de la fe cristiana a partir de la historia de la salvación.

Todo este movimiento teológico-histórico tiene muchos matices y muchas aristas, porque no todos estos autores están de acuerdo en su manera de comprender el ingreso de la historia en la teología. Aquí sólo interesa resaltar, en medio de esa inmensa riqueza reflexivo-teológica del siglo XX, dos aspectos directamente conectados con el objetivo de este trabajo, y que pueden dar cuenta de la forma como la teología ha dado respuesta a la crítica del posnarrativismo y ha elaborado una nueva forma de comprender al Dios cristiano que afecta, a su vez, la comprensión de la persona. Esos dos aspectos que ahora serán desarrollados se refieren, el primero, a una comprensión de la Trinidad como historia, en la perspectiva de Bruno Forte, y el segundo a una crítica sobre el concepto de historia en la perspectiva de Juan Bautista Metz.

La Trinidad como historia en la teología de Bruno Forte

Para el teólogo napolitano Bruno Forte la teología, como contemplación y expresión del misterio de Dios y de su relación con el ser humano, debe adoptar un modo de pensar nuevo, que permita superar algunas falencias del pensamiento teológico occidental y oriental, sobre todo cuando medita el misterio de la Trinidad. Este teólogo denomina a esa perspectiva “histórico-

13 Se resalta la importantísima participación de Karl Rahner en la célebre obra.

dialéctica”, y su adopción por la teología es una consecuencia de la moderna conciencia histórica (Forte, 1988, p. 131, 1999, pp. 25-29)¹⁴. He aquí algunos de sus rasgos esenciales: en primer lugar, en esta perspectiva la “economía de la salvación” (La Brosse et al., 1992, p. 248) es el lugar privilegiado para leer el misterio de Dios, recuperando así toda la historicidad de la revelación cristiana, que por razones teológicas –y no historiográfico-positivistas– reconoce la acción de Dios en la historia. En segundo lugar, lee el misterio inmanente de Dios también como una historia de reciprocidad en el amor eterno, tal como se puede colegir de la historia de salvación. Y, por último, este modelo teológico histórico-dialéctico tiene como tarea leer incluso trinitariamente la historia humana, para poder descubrir su sentido desde el misterio y el proyecto de Dios. Dicho de otro modo, se trata de “pensar históricamente la Trinidad, captando su dinamismo a partir de la reciprocidad de las personas que nos atestigua la revelación” (Forte, 1988, p. 131). El autor piensa que este modelo rompe con esquemas substancialistas o subjetivistas (Forte, 1988, p. 143) acogiendo con mayor hondura el testimonio bíblico y la experiencia espiritual de la tradición creyente (Forte, 1988, pp. 131-144).

Desde ese modo de pensar teológico, Bruno Forte ha planteado una teología del misterio trinitario que él mismo denomina *La Trinidad como historia*. La tesis central de este planteamiento es que Dios mismo ha entrado en la historia: Dios, bajo la figura del Advenimiento¹⁵, irrumpe en la vida del hombre y en su

14 “La asunción del paradigma histórico-dialéctico llega a afectar de este modo a toda la teología trinitaria; exige la lectura <económica> del misterio trinitario (la Trinidad <en la historia>); la profundización humilde y adorante de la correspondencia inmanente de la historia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (el pensar históricamente la Trinidad, captando su dinamismo a partir de la reciprocidad de las personas que nos atestigua la historia de la revelación: La Trinidad como historia); la lectura trinitaria de la historia y de su sentido (el pensar trinitariamente la historia, sacando las consecuencias de la reciprocidad intratrinitaria para superar todo <crismonismo> y todo <pneumatomonismo> en la praxis y en la teoría cristiana: la historia <en la Trinidad>) y la apertura a la hora escatológica del cumplimiento trinitario de la historia (¿la historia como Trinidad?), que excluya sin embargo toda reducción del misterio trascendente al mero horizonte histórico-humano”.

15 Bruno Forte rechaza la antropología de la identidad total y la antropología de la diferencia nihilista. En el pensamiento judeocristiano, “la relación que afirma la fe entre el mundo del sujeto histórico y el de la Alteridad absoluta, que entrado en la historia, es al mismo tiempo asimétrica y dialéctica. Esta relación es asimétrica porque, si en la concepción bíblica la identidad se manifiesta como éxodo humano, la diferencia se asoma como advenimiento divino. Entre los dos polos no hay ninguna medida en común, ni siquiera de proporcionalidad: *nulla proportio*”.

trasegar, esperando ser acogido por aquel que es *capax Dei*¹⁶. La afirmación no debe dejar de sorprender porque con ella se dice algo inaudito: que lo absoluto tiene cabida en lo relativo; que lo inmutable se hace móvil; que lo trascendente se hace inmanente; o como lo dice el título de un libro de B. Forte, se afirma *La eternidad en el tiempo*. Para no pasar tan rápido sobre la afirmación, hay que recordar que su carácter problemático y desconcertante fue objeto de reflexión de un pensador como G. E. Lessing (1728-1781) (Bueno de la Fuente, 2012, pp. 173-175) en pleno siglo de las luces, y que, incluso desde el comienzo del cristianismo, los apologetas cristianos tuvieron que responder a las críticas de los adversarios de la fe, quienes, entre otras, rechazaban y atacaban al cristianismo por esa afirmación.

En efecto, en el siglo II los cristianos se enfrentaron, por ejemplo, con el docetismo (La Brosse et al., 1992, p. 234) que, para defender la divinidad de Cristo, negaba la realidad de su encarnación y de su muerte. Se puede ver allí una señal de la dificultad que causó desde el principio la afirmación de un Dios que se hace historia, que se “hace carne”, en palabras del evangelista San Juan (Jn I, 14). San Ignacio mártir, muerto en el primer cuarto del segundo siglo, tuvo que escribir ya a comienzos del cristianismo lo siguiente, hablando de la muerte de Jesús:

Todo eso lo sufrió el Señor por nosotros afín de que nos salvemos; y lo sufrió verdaderamente, así como verdaderamente se resucitó a sí mismo, no según dicen algunos infieles, que sólo sufrió en apariencia. ¡Ellos sí que son

finiti ad infinitum! El Dios que viene es inconmensurablemente distinto y soberano respecto al hombre, que sigue siendo su criatura. Pero, precisamente por esto, la idea bíblica del protagonista humano de la alianza es la de una antropología de la libertad. Abrirse al advenimiento quiere decir para el sujeto histórico salir al encuentro de lo indeducible y de lo nuevo, asomándose a la imposible posibilidad del Eterno; y esto significa conocer la única posible liberación de la necesidad férrea del proceso y de la angustiada asechanza de la nada” (Forte, 2000, pp. 39-40).

- 16 “Decir que el hombre es potencia obediencial o capacidad receptiva es afirmar su radical abertura hacia Dios, horizonte Infinito. Esta capacidad –o potencia– se llama obediencial –es decir, receptiva– por razón de ser una aptitud fundamental de disponibilidad y acogida de la Revelación de Dios. Esta situación del hombre hace que este no sólo no experimente una contradicción hacia el horizonte Infinito, el Absoluto, Dios, sino también una tendencia –a menudo no sabida– hacia Él [...] El concepto de potencia obediencial o capacidad receptiva puede hacerse comprensible humanamente a partir de la experiencia de amistad y de amor entre dos personas: cada una recibe el amor de la otra como plenitud de su propia existencia, y, a pesar de todo, como don indebido que no puede exigir” (Ninot, 1996, pp. 55-56).

la pura apariencia! Y, según como piensan, así les sucederá, que se queden en seres incorpóreos y fantasmales (Bueno, 2002, p. 410).

Y el teólogo Orígenes (185-254), de la escuela de Alejandría, en su importante libro *Contra Celso*, combate afirmaciones que niegan la encarnación de Cristo en nombre de un “pensamiento noble sobre Dios” (Bueno de la Fuente, 2012, p. 159).

Estas breves indicaciones muestran la dificultad que hay en acoger un planteamiento teológico como el de Bruno Forte, incluso hoy, en nuestra época: es el escándalo cristiano que no deja de interrogar por su insospechable e inagotable novedad. En él reposa la singularidad de la comprensión cristiana de Dios y de lo que de ahí se pueda colegir sobre la persona humana. Bruno Forte subraya, entonces, que la Trinidad se ha hecho historia, en cuanto que “en la historia marcada por la muerte y la resurrección de Cristo Dios ha querido contarse” (Forte, 1988, p. 7). Por eso la afirmación de la Trinidad no es tanto una proposición conceptual que hay que captar y creer, sino una historia que hay que escuchar. Y Bruno Forte considera que esa historia se concentra en la Pascua de Cristo, es decir en el acontecimiento de su muerte y resurrección, centro de la historia por la cual Dios ha venido a dialogar con el ser humano y a invitarlo a integrarse a la familia divina.

Es observando, meditando y orando detenidamente ese acontecimiento, como se puede descubrir la historia de Dios, que es al mismo tiempo la historia del ser humano. Efectivamente, en la Cruz del Calvario muere uno de nosotros, semejante en todo a nosotros, dirá la carta a los Hebreos (Heb 7, 26). En la muerte y la resurrección de Cristo no está presente sólo el Hijo que padece la Cruz pero que se alza victorioso de la muerte; allí también actúan el Padre y el Espíritu. Y la actuación de cada uno de ellos, tal como la ha meditado y comprendido la fe cristiana, permite hacer esta afirmación: esa es una “historia del amor eterno”. Como consecuencia, Bruno Forte (1988) define al texto en que expone su tesis en estos términos: “[...] este libro habla de Dios contando el amor [...]” (p. 11). Por eso su teología se puede calificar de teología narrativa, como él mismo lo hace (1999, pp. 31-57), porque más que razonar un dogma, cuenta y profundiza una narración que recoge las huellas del amor divino que se ha hecho peripecia y vicisitud entre los seres humanos (1999, p. 7).

¿Qué hay de específico entonces en esa historia de Dios que la fe cristiana, desde un horizonte teológico-narrativo, plantearía como la historia de un Dios trinitario? Si ya se ha dado un paso “de la sustancia a la persona”, ¿qué rasgos adquieren ahora las personas divinas vistas desde el ángulo teológico-narrativo? ¿Qué rostro nuevo de Dios permite descubrir una teología que asegura que el Padre, el Hijo y el Espíritu se han embarcado en una historia de amor con los seres humanos? ¿Qué contornos adquiere la noción de relación, que, como se ha visto, constituye el meollo de la “transgresión metafórica” en la teología introducida por la fe cristiana? ¿Y qué nuevas visiones de la persona humana trae esta contemplación del misterio trinitario como historia? (Forte, 1988, p. 94).

Lo primero que subraya Forte es la necesidad que ha tenido la teología de dar un salto: del estudio del relato hacia la profundidad del misterio. El relato permite dar ese paso que va “de la historia de la revelación a las insondables profundidades de divinas” (1988, p. 93). Y la razón es que ese misterio de Dios se ha ofrecido, ha venido en las palabras y en los acontecimientos humanos, especialmente los acaecidos en Jesús y los que acontecen en la vida de los hombres y mujeres que aman. Pero hay que dar ese paso porque al revelarse, Dios se esconde. Se revela pero el hombre no abarca la plenitud de Dios ni con su mente ni con su corazón; y porque Dios es tan grande que no se deja aprisionar en la historia. Dios será “siempre más grande que la mediación del acontecimiento o de la palabra con la que se ha comunicado al hombre” (1988, p. 93). Por eso hay que tender a aquello hacia lo que apunta el enunciado: la profundidad misma de Dios¹⁷.

La historia del Padre en la Pascua

El relato evangélico de la Pascua deja ver que ese acontecimiento es la historia del Padre, porque su acción allí es decisiva y protagónica. Forte (1988) enumera estas acciones: primero, fue Él “quien entregó a su Hijo por amor al mundo” (p. 95); segundo, fue el Padre quien resucitó a Jesús y así ofreció por medio de Jesús el Espíritu a los pecadores; tercero, fue Él quien “tomó la iniciativa en toda la historia de Jesús” enviándolo y es Él a quien Jesús llama su

17 Pensamos en la célebre expresión de Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*: “Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem”, ST II / II 1, 2, ad 2.

abbá. Y la historia de Jesús manifiesta “una relación de pertenencia recíproca, de inmanencia mutua, y de profunda comunión, de unidad perfecta (Forte, 1988, p. 95). Pero estos rasgos parecieran ser totalmente desmentidos en el grito de la Cruz: “Padre, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 14, 34; Mt 27, 46). Forte comenta preciosamente ese texto así: “El sufrimiento de la separación revela la intensidad de la comunión”. (Forte, 1988, p. 97). Ahora bien: la Escritura destaca que la muerte de Cristo es la manifestación del amor del Padre, que justamente por eso ha entregado a su Hijo: “Dios amó tanto al mundo que dio a su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en él no muera” (Jn 3, 16). Y ese Padre es Dios. Por eso, subraya B. Forte: “el Nuevo Testamento, contemplando la historia del amor trinitario, que es la historia de Pascua, llega a afirmar así el misterio profundo de Dios: Dios es amor (1 Jn 4, 8-10.16)” (Forte, 1998, p. 97). A partir de ahí la teología ha continuado su reflexión haciendo afirmaciones que se apoyan en esta mirada sobre la historia de Pascua. Por ejemplo, que el Padre, que toma la iniciativa en esta historia, “es el principio, la fuente y el origen de la vida divina”, de Él todo procede (Forte, 1988, p. 97), por eso es gratuidad absoluta y original. Por eso “sólo él puede sin motivo o causa *empezar* a amar; más aún, ha empezado siempre a amar” (Jünger; citado por Forte, 1988, p. 98).

Esa gratuidad o incondicionalidad absoluta de Dios Padre en el amor es lo que lo hace:

Generante, Padre del Hijo eterno; el suyo no es un amor egoísta de sí mismo, aprisionamiento y captura de su yo; el suyo es un amor generador, originante, fecundo. Amando, Dios se distingue: es amante y amado, Padre e Hijo según el lenguaje de la fe cristiana, en la insondable unidad esencial del amor, en la imborrable distinción de Aquel que amando engendra y de Aquel que es engendrado en el amor (Forte, 1988, p. 98).

Allí reposa la especificidad del Dios cristiano en cuanto *Padre*: porque es *paternidad*. Esta se comprende como fontalidad radical, eterna, gratuita, que “sale de sí para dirigirse al otro y volver a sí en la comunión del amor” (Forte, 1988, p. 99). Ese amor siempre primero hace que todo exista, porque a su sobreabundancia la sigue una “humildad soberana” que engendra al Hijo:

Y esta soberana y humilde generosidad del Origen es la que está también en la raíz del movimiento del amor eterno que se desborda, por así decirlo, <más allá> del Hijo: del Amor que engendra al Amado sigue todavía procediendo amor; amar es trascender al otro, no para amarlo menos, sino para amarlo más. Así es como el amor del Padre, fuente del Amado, el Hijo, es también fuente del Tercero en el amor; el Espíritu. *El Padre, que engendra al Hijo, <espira> al Espíritu santo* (Forte, 1988, p. 99).

El Espíritu es comprendido entonces como el vínculo unificador entre el Padre y el Hijo, pero también como expresión de un “amor abierto y acogedor” (Forte, 1988, p. 100). El espíritu es así manifestación del poder unificador del amor original y al mismo tiempo expresión de la libertad perfecta absoluta del amor del Padre. Por eso ese amor no es en absoluto posesivo ni esclavizante. Y de ahí se desprende una consecuencia fundamental para la vida de los que profesan su fe en Dios Padre: han de combatir toda opresión que impida la radical libertad de toda persona.

Según Bruno Forte, esta perspectiva del amor del Padre en el corazón de la Trinidad es una crítica a la visión defectuosa de un Dios omnipotente, más parecido a un “monarca absoluto o a un déspota” que al Amor primero y liberador que la Pascua deja percibir. La contemplación del misterio trinitario, tal como lo ha hecho la fe cristiana apoyada en los relatos bíblicos, manifiesta una comprensión de la omnipotencia divina diferente a semejante imagen grotesca de Dios, que lo convierte en un personaje infantilizador e indigno del menor crédito. De ahí la conclusión de Forte, tomada del teólogo protestante alemán Jürgen Moltmann: “Sólo a nivel trinitario cabe entender a Dios como Padre; de otro modo no puede aplicársele ese nombre”.

La historia del Hijo en la Pascua

¿Y qué enseña la Teología Trinitaria del Hijo? “Él es quien es *entregado* a la muerte por amor a los pecadores en obediencia al Padre [...]; él es quien resucita y se manifiesta vivo a sus discípulos, derramando sobre toda carne el Espíritu que ha recibido del Padre” (Forte, 1988, p. 103). Bruno Forte insiste en la importancia de una comprensión de la figura del Hijo, respaldada por

los relatos evangélicos, que lo señala principalmente en relación con su Padre, al que obedece por amor. Desde ese punto de vista,

Jesús no existe para sí, sino para el Padre y para los hombres, a los cuales el Padre lo ha enviado; él no busca su propio interés, sino que abre el camino al reino de Dios, por el que se juega la vida entera (Forte, 1988, p. 103).

La palabra obediencia parece hoy despertar cierto cariz despectivo, y por tal razón Forte precisa que en el caso de Jesús no se trató de una actitud de dependencia infantil que haya impedido a Jesús ser plenamente él mismo. Por el contrario, y paradójicamente, la relación con el Padre lo hizo libre (Forte, 1988, p. 104). Ahora bien, la comunidad primitiva, en el seno de la cual nacieron los relatos evangélicos, atribuyó bien pronto diversos títulos a Jesús para intentar plasmar en el lenguaje la densidad de su misterio. Por ejemplo, lo llamaron *Señor, Hijo, Unigénito, Hijo amado, Palabra, Verbo de Dios, Cristo*, entre otros. Lo importancia de todos esos nombres es que, según Forte, expresan una doble dimensión: que Cristo pertenece al mundo de los hombres y al mundo de Dios al mismo tiempo. Cristo “es lugar de encuentro y de mutua acogida de ambos” (Forte, 1988, p. 106).

Y fiel a su teología narrativa, que parte de los relatos para leer en ellos a Dios, Bruno Forte se pregunta sobre el Hijo: ¿Qué propiedades es posible atribuirle en la historia eterna del amor trinitario, partiendo de su revelación en el tiempo? (Forte, 1988, p. 106) Y la respuesta es la *filialidad*: “si en el Padre reside la fontalidad del amor, en el Hijo reside la receptividad del amor” (Forte, 1988, p. 106). El Hijo es pura receptividad, y por Él el Padre puede regalarse y ofrecerse porque encuentra en la humildad acogedora del Hijo la correspondencia absoluta de su amor absolutamente gratuito. Es por eso que la Escritura hablará de la participación del Verbo en la creación diciendo que “por él todo fue hecho” (Jn 1, 3), lo mismo que afirmará que por Jesús hemos recibido la gracia (Jn 1, 17). La creación –“puro don del ser”– y la gracia como participación del ser humano en la vida divina se efectúan en el Hijo que existe plenamente en la acogida del amor (Forte, 1988, p. 108).

Dos rasgos más caracterizan al Hijo: está unido eternamente al Padre por el amor; pero por ese mismo amor es distinto del Padre. Se trata pues de la

distinción o la alteridad en Dios y de la unidad divina. La clave de estas dos propiedades del Hijo residen en su relación de amor con el Amor fontal, que permite superar cualquier subordinacionismo –el hijo sería inferior y subordinado al Padre–, cualquier modalismo –el Hijo sería sólo una modalidad de manifestación del Padre, inconsistente y vacía–, cualquier forma de arrianismo –que negaría la unidad entre el Hijo y el Padre en nombre de una pureza divina que no podría integrar la total alteridad. Porque unidad y distinción se apoyan en la capacidad del Hijo de recibirse de Otro. Y esa capacidad del Hijo permite afirmar que “aceptar el amor no es menos personalizante que dar el amor; dejarse amar es amor, no menos que amar... ¡También el recibir es divino!” (Forte, 1988, p. 109).

La historia del Espíritu en la Pascua

Conviene ahora señalar algunos rasgos del Espíritu Santo resaltados por esta perspectiva teológico-narrativa que escruta al relato bíblico para avanzar desde él hacia las profundidades del misterio divino. En ese sentido, afirma también Forte (1988), fiel a su opción narrativa: “El acontecimiento de pascua revela la historia del Espíritu” (p. 115). Y esta historia manifiesta dos funciones primordiales del Espíritu de santidad:

abre el mundo de Dios al mundo de los hombres y la historia humana a la historia trinitaria, y al mismo tiempo es Aquel que *une* a los dos mundos y consigue la unidad de los hombres en el amor del Padre y del Hijo (Forte, 1988, p. 117).

Esas dos funciones se despliegan desde la creación, en los profetas, en la vida y muerte de Jesús, hasta el derramamiento del Espíritu en los corazones de los fieles donde su tarea es hacer gemir el corazón humano con un *abbá* confiado, libre de todo temor (Rm 5, 5).

Y Bruno Forte vuela a preguntarse ahora: “¿Qué propiedades es posible reconocerle en la inmanencia de la vida Trinitaria a partir de la economía de la revelación? ¿Cómo se presenta en las profundidades de Dios la historia del Espíritu? (Forte, 1988, p. 117). Es decir, siempre a partir de la economía de la

revelación, ¿qué es posible decir de la immanencia divina? Dos son los rasgos que sobresalen de la historia del Espíritu en la historia trinitaria de Dios: es amor personal y es don. En cuanto al primer rasgo, Forte lo expresa en estos términos:

el Espíritu representa al Tercero en el amor, Aquel a quien el Padre ama por el Hijo, más allá y por medio del amado, siendo por eso mismo personalmente el *don del amor*, el éxtasis del Amante y del Amado, su apertura, el término de su oblatividad pura, otro respecto a los dos (Forte, 1988, pp. 133-134).

El Espíritu procede del Padre y del Hijo como comunión entre ellos, por eso es vínculo de amor o “amor recíproco del uno y del otro, el *nosotros* del Padre y del Hijo en persona” (H. Mühlen) (Forte, 1988, p. 134), o como lo dijo hermosamente san Agustín, “El Espíritu es una inefable comunión del Padre y del Hijo” (Forte, 1988, p. 134).

Ahora bien: el espíritu es *Personal* en cuanto dado y recibido en la relación entre el Padre y el Hijo. Ese amor hay que distinguirlo del amor en cuanto común a los tres. Es decir, el amor común, que es la misma naturaleza divina o la esencia de la divinidad, no es el amor propiamente en qué consiste el Espíritu santo (Forte, 1988, pp. 135-136). Aquí es la relacionalidad la que permite hacer la distinción en el amor divino. “El Espíritu Santo es, junto al Padre e Hijo, una tercera relación divina¹⁸, a saber: la relación entre las relaciones del Padre y del Hijo; por tanto la relación de las relaciones [...]” (Jüngel, citado por Forte, 1988, p. 137). Es, pues, “amor unificante entre el Amor amante y el Amor amado”.

Si se mira la relación del Padre y el Hijo desde el ángulo de la unidad, el Espíritu es “en persona el *don del amor*, su apertura al otro y ese mismo otro, el tercero en el amor; amado por el Padre y el Hijo, en el movimiento de la infinita oblatividad del amor divino” (Forte, 1988, p. 137). Dios Padre, en cuanto salida de sí hacia el otro termina su “éxodo” en el Espíritu, por eso el Espíritu es “aquel por quien se consuma la comunicación de Dios” (Forte, 1988, p. 137). En ese sentido se podría decir que la Trinidad, desde esta historia de

18 La primera sería la relación de Paternidad: el Padre engendra al hijo. La segunda sería la filiación: el Hijo se recibe del amor del Padre o que acoge ese amor.

amor inmanente entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, es una sobreabundancia de amor; un exceso (Corbin, 1997), o, en palabras de Forte (1988), se puede hablar del Espíritu “como pura excedencia, como emanación de amor y de gracia [...] el dinamismo de la apertura inmanente del amor divino, por el que del Padre mediante el Hijo desborda el amor en el Espíritu” (p. 138). El efecto de esta sobreabundancia brota la capacidad creadora y transformadora que tiene el Espíritu: “no se posa ante todo sobre lo que es ya, sino que llama de la nada a todas las cosas” (Forte, 1988, p. 138).

La persona humana y divina

De esta consideración teológica que accede a Dios desde el relato de la historia de la salvación para remontarse desde allí hasta el misterio mismo de Dios; de este modelo dialéctico-histórico que percibe la necesidad de un pensamiento dinámico que permita dar cuenta de la historia de la salvación y de la historia intratrinitaria de Dios; de esta teología que quiere “hablar del misterio de Dios narrando el amor” (Forte, 1988, p. 147), porque sabe –por su creciente fidelidad al testimonio bíblico asumido como el alma de su quehacer– que “narrar el ser de Dios no puede ni debe significar otra cosa que narrar el amor de Dios” (Jüngel citado por Forte, 1988, p. 144); de esta teología trinitaria que “habla de Dios narrando el amor” (Forte, 1988, p. 133); de este pensamiento histórico de la Trinidad; de este modelo teológico histórico-narrativo: ¿qué se puede decir sobre la persona, tanto divina como humana?

Ténganse en cuenta que si algo debe quedar como idea fundamental de esta perspectiva es que la esencia divina queda aquí comprendida como “historia eterna del amor” (Forte, 1988, p. 155). Y desde este horizonte la persona divina viene definida como “relación subsistente”. ¿Qué quiere decir exactamente eso? Forte (1988) lo explica en estos términos precisos, que dejan claro como la unidad divina no está en contradicción con la pluralidad de personas:

la persona es tanto más persona cuanto más se comunica en su absoluta originalidad, cuanto más se hace otra en el otro y acoge al otro dentro de sí en la reciprocidad fecunda de las relaciones. De esta manera la persona divina se hace eternamente lo que eternamente es: unidad (pp. 154-155).

No es pues una cierta subjetividad autónoma lo que define a cada una de las personas divinas. Puesto que el amor divino es único, y puesto que el amor es la esencia común de las tres personas divinas, es necesario afirmar, entonces, que cada una participa de ese amor desde su particularidad, desde la especificidad de su relación, pero no como entidad autónoma, no como “centro espiritual autónomo” (Forte, 1988, p. 155). Bruno Forte trae aquí a colación dos citas que permiten una mejor comprensión de esta realidad divina relacional, que hace aparecer, paradójicamente, la distinción en la relación de amor entre las personas divinas. Una primera cita es de Hegel (1997): “El amor es verdaderamente <distinción y superación de lo distinto>”. Otra cita es un principio teológico-trinitario formulado por el Concilio de Florencia: “En Dios todo es uno, cuando no se da oposición de relaciones” (Forte, 1988, p. 155).

No es pues el ser lo que caracteriza principalmente al Dios trinitario cristiano. Aunque esta definición filosófica de Dios puede ser asumida por la fe cristiana, lo específico de esta última no es la conceptualización esencialista que hace de Dios lo que es, de la misma forma que en filosofía se definió al ser como lo que es. Una teología más atenta a los relatos bíblicos permite afirmar ante todo que Dios no existe sino como ser en relación. En ese horizonte es que Bruno Forte subraya con fuerza esa dimensión relacional que adviene en el amor eterno:

El acontecimiento pascual no revela la esencia divina más que como acontecimiento eterno del amor entre los Tres y de su amor para con nosotros. <Sólo este amor que acontece constituye la esencia de la divinidad, de tal manera que sólo en las tres relaciones divinas el Padre y el Hijo y el acontecimiento siempre nuevo del amor entre el Padre y el Hijo que es el Espíritu, se está pensando la identidad plena de esencia y existencia divina (Forte, 1988, p. 145).

Y es en ese horizonte de una historia eterna de amor intratrinitario que Forte puede citar estas palabras que el teólogo luterano alemán E. Jüngel escribió hermosamente: “Dios y el amor nunca se hacen viejos. Su ser es y sigue siendo/ estando en venir” (1988, p. 145).

Es la relación lo que permite, al mismo tiempo, hablar teológicamente de Dios y del ser humano en términos históricos: primero desde la historia misma de la salvación narrada por *La Biblia*, donde la revelación manifiesta la peculiaridad de cada uno: al Padre como creador; al Hijo como redentor; y al Espíritu como santificador. Pero al mismo tiempo es en esa revelación histórica donde la fe cristiana descubre la unicidad de Dios porque ve al Padre que envía al Hijo y al Hijo que entrega al Espíritu y al Espíritu guiando al Hijo por los caminos del Padre. Es la historia de la revelación, desde los relatos del *Antiguo Testamento* hasta el final del Apocalipsis en el *Nuevo Testamento*, la que deja ver claramente esta unidad de personas. En la narración bíblica de las peripecias vividas por Dios en su gesta salvadora, encuentra esta teología narrativa un Dios que se deja entrever desde las relaciones que lo constituyen eternamente.

En Dios la única manera de existir es el don o la comunicación. Por eso la persona del Padre, por ejemplo, no es Dios primero, durante un tiempo y luego se hace Padre engendrando al Hijo. La persona del Padre siempre ha sido tal, desde la eternidad, porque lo que lo constituye como Dios-Padre es su relación eterna con el Hijo eterno –y con el Espíritu. Y eso mismo se puede afirmar de las otras dos personas. No que el Hijo haya comenzado a ser Hijo en un momento, y que antes no hubiera existido. En ese caso el Padre no podría ser llamado Padre eterno. Ese es uno de los sentidos que hay en la distinción sutil pero bien importante entre las palabras “engendrado”, diferenciada de la palabra “creado” que aparece en el Credo llamado niceno-constantinopolitano (Denzinger y Hünermann, 2000, p. 109).

En últimas, Dios, tal como lo define *La Biblia* cristiana, es amor (1Jn 4, 8). Y desde el punto de esta teología trinitaria narrativa, habría que decir que Dios es “amor comunicado”, “amor acontecimiento”, “amor hecho historia”. Las relaciones divinas no son algo abstracto o teórico. La verdad del Dios cristiano no se aprehende mejor como una noción sino como un dinamismo que al interior mismo de Dios instauro eternamente una historia, y que en su comunicación con el ser humano se hace historia de salvación. Y así como en Dios el diálogo entre el Padre y el Verbo hace que el Padre sea Padre del Hijo, así también en su comunicación con el Pueblo de Israel Dios se dejará llamar el Dios de Israel o Dios de Jesucristo.

Ese amor es acontecimiento, peripecia, capacidad de suscitar a otro, de hacerle espacio:

Sólo Dios es Dios, pero Dios no está solo. Nada puede tomar el lugar de Dios, pero Dios hace lugar al otro, como si él se borrara para que el otro exista. En Dios mismo hay lugar para la alteridad para que haya lugar para el don, el compartir y la comunión. Dios mismo es don y compartir, de tal manera que todo lo que viene de él, todo lo que él crea gratuitamente, sin necesidad alguna, sin tener incluso necesidad de ello, comenzando por el mismo ser humano, está marcado también con ese sello de la gratuidad, del deseo del otro y del don de sí (Bezançon, 1999, p. 113).

Y es por esa capacidad de suscitar al otro, de provocarlo, de “hacer espacio”, que el amor de Dios se hace vulnerable, porque lo que pide Dios no es “la sumisión o la dependencia, sino el amor; esta respuesta necesariamente aleatoria, a la vez esperada y forzosamente inesperada, dependiente de la absoluta libertad suscitada en el otro. Así la omnipotencia de Dios no puede y no quiere traducirse sino en la vulnerabilidad del amor.

Se ha de notar, desde un punto de vista narrativo, que hay palabras preñadas de narratividad en lo que se acaba de señalar: espacio, peripecia, otro, vulnerabilidad, libertad. En efecto, no hay relato sin un espacio —y sin un tiempo— se ha señalado arriba desde Ricoeur; pero tampoco hay relato sin personajes, los cuales se confrontan, se enfrentan, compiten y buscan salida —en medio de miles de peripecias— a sus problemas; tampoco hay relato sin rupturas, sin libertades que se niegan o se desvían, o que se aventuran, por miles de motivos, en vericuetos inéditos. La vulnerabilidad, susceptible de ser entendida de muchas formas, pero aquí percibida como capacidad de dejar al otro en libertad, es la que engendra al relato bíblico que, a veces, por causa de su crudeza, asusta a muchos puritanos incapaces de percibir la hondura de la vida en nombre de lo que Todorov (2002) llama “la tentación del bien”¹⁹. Una especie de abstraccionismo que impide ver la vida y asumirla como es. Una especie de incapacidad para el amor real, que impide, muchas veces desde

19 El tema ha sido tratado por muchos autores. Ver en la Bibliografía, por ejemplo: Todorov (2002); Scarpetta (1995); Levy (1994) y Bruckner (2000).

el poder, dejar que el otro sea, que el otro se aventure incluso por senderos extraviados (Bezançon, 1999, p. 112).

Excursus sobre un “Dios que será”

Ahora, para finalizar este apartado, se quiere hacer explícito un aspecto latente en todo lo que se ha afirmado aquí de una teología que considera a la *Trinidad como historia*. Simplemente dicho, conviene notar este hecho: esta teología descubre como fuente de su discurso y de la misma fe una historia en la que se despliega Dios. Dicho de otro modo, aquí aparece una idea fundamental propia de un paradigma teológico-narrativo: desde el punto de vista del conocimiento de Dios, la fe judeocristiana no tiene otra forma de identificar a Dios sino desde su actuar en la vida de los seres humanos, porque “el ser humano es el vocabulario de Dios” (Bezançon, 1996, p. 17). La historia es el espacio del encuentro con Dios; la historia, con sus luces y sombras, con su opacidad radical, es el escenario donde el creyente se encuentra con Dios. Para creer en el Dios bíblico que se revela en la historia no hay necesidad de salirse de la vida concreta, no hay necesidad de dejar lo cotidiano, no hay necesidad de dejar de ser humano. Dios se “enreda” en las historias de los seres humanos, se inmiscuye en sus trayectorias como “compañero de camino” cuya presencia inaudita resulta estremecedora por su capacidad de iluminar el sendero con una luz inopinada.

En ese sentido ahondan hoy algunas interpretaciones exegéticas del nombre de Dios que recibió Moisés en el Monte Horeb. Según la traducción corriente, Dios le habría dicho a Moisés, que le preguntaba: “Y si ellos me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les responderé? Dios contestó a Moisés: Yo soy el que soy. Explícaselo así a los israelitas: ‘Yo soy’ me envía a Ustedes” (Ex 3, 13-14). Pero otros autores prefieren traducir así: Yo soy el que seré. En el contexto de este trabajo se puede resaltar que la comprensión de esta revelación del nombre de Dios puede lastrarse con el peso de un esencialismo que no encaja con el contexto narrativo en el que se produce. Porque el relato cuenta que Dios ha visto el sufrimiento de su pueblo (Ex 3, 16). Además, a través de Moisés, Israel debe enterarse de una opción que define a su Dios: “He decidido sacarlos de la opresión de Egipto para llevarlos a la tierra [...] que mana leche y miel” (Ex 3, 17).

Así, pues, al traducir “yo soy el que seré”, ciertas corrientes exegéticas resaltan algo que está en el tenor mismo del texto del Éxodo: que allí no se define la esencia divina que estaría ligada a un eterno presente; allí se define, si es que se puede hablar aún de definición, a un Dios que va a mostrar lo que es en un futuro cercano y liberador; es, pues, un Dios que marcha hacia el futuro. Y por ligarse a un futuro, se puede decir que Moisés no sabe aún, por más que haya oído el nombre de Dios (Ex 3, 14), quién es realmente su Dios. Tendrá que esperar; tendrá que confiar; tendrá que embarcarse en una aventura cuyo futuro sólo garantiza aquel que se le presenta abriéndolo a él –y a sus hermanos los israelitas– a un futuro desconocido pero preñado de promesas de libertad y de prosperidad. Si se puede hablar aun aquí de ser; quizás haya que hacerlo entonces en el horizonte de E. Bloch, quien afirmó: “El futuro es la cualidad del ser” (Forte, 1983, p. 28)²⁰.

Dios aparece entonces ligado a una historia. Y el capítulo 3 del libro del Éxodo más bien anuncia una historia en la que se podrá conocer quién es realmente Dios, sobre todo por lo que va a hacer; por las hazañas que va a realizar: derrotar al increíble y omnipotente faraón que tendrá que dejar salir a su pueblo. Dios se va a revelar a Moisés y a su pueblo en su pasar (recuérdese que eso quiere decir Pascua en hebreo)²¹. Y es que con ese Dios algo pasa, mejor dicho, Dios pasa, Dios nos pasa y, finalmente, Dios nos traspasa. El ser de Dios aquí aparece ligado a su movimiento (Sanz Gimenez-Rico, 2013, p. 94). Dicho de otro modo, aquí Dios no es conocido bajo el signo de la esencia sino bajo el signo de un relato que está por comenzar y cuyo contenido se produjo y se sigue produciendo en la historia de los hombres y mujeres de hoy.

Las personas divinas de la Trinidad entran en una historia de sufrimiento

Hasta ahora se han planteado algunos elementos típicos de una teología histórico-narrativa que contempla al misterio del Dios trinitario. La razón: porque la meditación de este misterio ha sido la matriz para pensar a la persona en la fe

20 Para una reflexión aguda sobre la metafísica de la esperanza propia del cristianismo, que rompe con una metafísica de lo ya dado, cfr. Gesché (1975, p. 149-171).

21 Las palabras Pésah (pascua) y Pasah (cojear; pasar de largo), tienen la misma base consonántica. Alonso Schökel (1999, p. 617).

cristiana. Desde ese horizonte se ha podido ver cómo la asunción de la historicidad por parte de la teología trae un enriquecimiento grande a esta disciplina. Y el más importante quizás sea el que empuja a construir un discurso teológico más fiel al testimonio bíblico, en el cual Dios aparece más como sujeto de una historia que como conclusión de un silogismo. Tal beneficio produce, entonces, una teología que piensa a las personas divinas como una historia; Dios aparece como un “protagonista” que interviene en la vida de los seres humanos hasta hacer de estos su “alfabeto”: Dios habla con las palabras de los seres humanos y en el corazón de sus vidas, Dios se hace historia en la vida de cada ser humano.

Sin embargo, la teología narrativa ha acogido el siguiente interrogante: ¿A qué historia se hace referencia en una teología que se dice histórico-narrativa? La pregunta surge de un debate agudo e importante, al cual vale la pena consagrarle unos pocos párrafos al final de este trabajo. En efecto, algunas de las teologías dichas del sujeto, es decir, algunas teologías que han asumido la historicidad, colocando al sujeto en el centro del discurso teológico, han sido cuestionadas como “Teologías del sujeto carentes de sujeto” (Metz, 1977, pp. 79-83). Esta expresión pertenece a un teólogo de renombre mundial, que en diálogo con la escuela crítica de Frankfurt se interroga con mucha seriedad hasta dónde la teología ha asumido realmente la historicidad, por lo menos en un horizonte que corresponda a “la memoria de la Pasión”, tal como lo hacen los evangelios. Porque, bajo la inspiración de la escuela de Frankfurt, la teología no puede desconocer esta afirmación desafiante de Max Horkheimer: “Desligados de todo sufrimiento y de toda esperanza, incluso los pensamientos verdaderos de los hombres carecen en sí mismos de todo valor” (citado en Sánchez Bernal, 2002, p. 5).

¿No le podría suceder eso a la teología? ¿Qué hable mucho de historia en el papel, pero que, efectivamente, esté desligada de la historia real, la de los sufrimientos humanos y la de las víctimas? ¿Qué haya ausencia de historia en sus discursos pseudohistóricos?²² ¿Qué hable mucho de sujetos pero

22 Para Juan Bautista Metz (1977), ciertas teologías “funcionan sólo como variables de un sujeto o de una antropología que *quasi a priori* busca alejar al sujeto de la lucha histórico-social por su identidad, sirviéndose de una metafísica tardía y atrofiada, y compensa la sospecha de a-historicidad con un vago discurso sobre la historicidad del sujeto. Pero de ese modo [...] la comprensión teológica del hombre no puede por menos de atrofiarse más y más a la vista del papel histórico que le incumbe de ser sujeto de sus procesos histórico-sociales” (p. 78).

que sea en abstracto o genéricamente? (Metz, 2007, p. 54) ¿No podría la teología caer en la trampa de una conceptualización idealista que olvida el anclaje vital y contextual de todo pensamiento y su inevitable parcialidad? ¿No podría caer en un pensamiento ingenuo –más que inocente– por falta de consideración de las condiciones reales de la historia? La dinámica histórica del pensamiento occidental, incluso la no muy lejana filosofía de Hegel, muestra que estas preguntas no son gratuitas. Porque en el pensamiento de este gigante de la filosofía alemana del siglo XIX, todo lo que tuviera que ver con el sufrimiento y con la finitud de los seres finitos era como excrecencia que poco o nada importa en el movimiento de la “historia universal” (Hegel, 1997, p. 97).

Aún hay otra razón más para acoger estos interrogantes formulados por la filosofía crítica: que ese sujeto moderno, que quiso construir su historia de forma emancipada, no era cualquier sujeto, sino el sujeto *burgués*, que pensaba no desde cualquier esquina, sino desde el poder. No eran todos los seres humanos ni ningún hombre abstracto, como se pensó desde el proyecto de la Modernidad, sino un sujeto con capital el que impulsó realmente este proyecto moderno que desembocó en una crisis revelada, entre otros factores, por dos guerras mundiales, incluido el Holocausto causado por los nazis. Esta crisis deja ver que este proyecto de un sujeto emancipado que construiría su propia historia, lo hizo muy bien, en el sentido de que quiso construir su historia sin contar con los otros, o, peor aún, historiándose a costa del aniquilamiento de los otros, conquistados y expoliados. No era una historia común y plural lo que ese pensamiento propició, sino la historia de unos pocos, que se creyeron los únicos protagonistas de la historia (Horkheimer, Adorno y Sánchez 1994, p. 64), como lo deja ver incluso la obra de Hegel o Comte, para quienes la historia habría llegado con ellos –o por lo menos en sus épocas– a la plenitud.

Puede haber, por tanto, un pensamiento teológico que esté tizado con ese pensamiento que pretende absorber la realidad, de ese pensamiento que carece radicalmente del sentido de la alteridad, y que todo lo trata como objeto, instrumentalizando o conjurando la diferencia. Juan Bautista Metz, a la luz del Holocausto de Auschwitz, llega a preguntarse lo siguiente:

La historia de las catástrofes del siglo pasado y de nuestros propios días [...] y que para nosotros alcanzó un singular punto álgido en Auschwitz, ¿en qué medida ha marcado, de hecho a la teología? ¿Ha sufrido esta, en su discurso sobre Dios, el <shock de contingencia> que prohíbe todo idealismo teológico y toda comprensión de la teología en cuanto metafísica salvífica descontextualizada y desmemoriada? (Metz, 2007, p. 54).

Y por eso Juan Bautista Metz (2007) propone que “no se debe seguir elaborando una teología construida de tal manera que permanezca o pueda permanecer indiferente a Auschwitz” (p. 54).

Podríamos parafrasear diciendo que actualmente queda prohibida toda teología incapaz de asumir en su discurso a los mil millones de personas que hoy en día viven en condiciones infrahumanas, y que son, según nuestro modesto punto de vista, el síntoma más grave –junto con la crisis ecológica– del “déficit social del neoliberalismo”, o, para decirlo en términos más contextualizados aún, una teología elaborada en Colombia que no diga nada de la masacre de Mapiripán u otras acaecidas en el país; de las graves consecuencias de la Ley 100; del asesinato sistemático de los líderes campesinos que trabajan para que la Ley 1448 del 2011 sobre las víctimas y la restitución de tierras se haga efectiva en el agro colombiano. Lo que Metz (2007) llama el “choque de la contingencia” o, en sus propias palabras, una “valoración de la singularidad” (p. 55)²³, es una invitación a construir otra racionalidad teológica que no se determine desde lo universal sino desde lo singular y concreto. Y esa singularidad aparece sobre todo en lo que tiende a ser negado o absorbido por el pensamiento único, por el pensamiento hegemónico, que no es capaz de “arrostrar realmente la historia”.

La propuesta de Metz (1977) aparece planteada como un dilema entre dos opciones: “¿Cristianismo idealista-trascendental o cristianismo narrativo-práctico?” (p. 164). Metz opta por la segunda, porque esa teología sí daría realmente espacio a la temporalidad, y por esa vía a la singularidad y, aún más,

23 Nosotros nos hemos tomado la ocasión de formular algunas reflexiones sobre la importancia de la singularidad desde una teología narrativa inspirada en la historia de santidad sanfranciscana (Siciliani Barraza, 2009).

al sufrimiento de los vencidos de la historia (Metz, 1977, p. 83). Y eso sería lo que caracteriza a *La Biblia* y lo que ella enseña de Dios:

Las historias de fe del Antiguo y Nuevo Testamento no vienen a añadirse a una humanidad ya constituida en su condición de sujeto, como una superestructura o accesorio ornamental. Son más bien historias de la dramática constitución de los hombres como sujetos [...], justamente mediante su relación con Dios. Los hombres son llamados a salir de las servidumbres y los miedos de las sociedades arcaicas; deben llegar a ser sujetos de una nueva historia. Este ser-sujetos se caracteriza por su dimensión dinámica: son llamados en situación de peligro, invitados a salir de la angustia, al éxodo, a la conversión, a <levantar cabeza>, al seguimiento... La religión no es un fenómeno accesorio, sino que toma parte en la construcción del hombre como sujeto (Metz, 1977, p. 77).

Así pues, *La Biblia*, que a Metz le parece un "paisaje de clamores" (Metz, 2007, p. 22), se presenta como una fuente para pensar una teología alternativa: "Se trata del pensamiento bíblico del tiempo, con su *a priori* del sufrimiento. El *organon* de tal pensamiento, que intenta tener en cuenta la temporalización de todos los modos de fundamentación, puede ser caracterizado abreviadamente como <memoria>, como <memoria passionis>" (Metz, 2007, p. 57). Lo que caracteriza entonces a esa teología que emana de una mayor fidelidad a la figura bíblica de Dios es su capacidad de hacer memoria, y memoria del dolor de las víctimas. Esa teología no reprime esa historia sino que la narra y así la asume sin dejarla perder en el olvido. En ese sentido, Metz (1977) afirma que:

la historia del sufrimiento de los hombres proporciona los criterios para la crítica de la razón planificadora: ilustración y educación para la responsabilidad en lugar de intervención en la disposición hereditaria, cambio de conciencia en lugar de ampliación del cerebro, naturaleza humanizada en lugar de hombre laboratorio, poder morir en lugar de sobrevivir desesperadamente (p. 116).

Se trata, evidentemente, no de una memoria que sea "falsa conciencia del pasado", sino de un "recuerdo peligroso": "Recuerdos en los que centellean pasadas experiencias y afloran nuevas, peligrosas perspectivas para el presente"

(Metz, 1977, p. 120). A la luz de esta categoría central de la teología narrativa, Metz (1977) propone su concepción de la historia como “historia dolorosa rememorada... como <peligrosa tradición> [...]” (p. 121). Y esta historia cuya mediación es de carácter práctico, “nunca se realiza de forma puramente argumentativa, sino también –y siempre– de forma <narrativa>, en relatos tan peligrosos como liberadores” (Metz, 1977, p. 121).

La vía para superar el abstraccionismo teológico es la narración de los relatos de sufrimiento de hombres y mujeres de hoy y de ayer a la luz de los relatos clamorosos de *La Biblia*. En esta, la fe cristiana se presenta justamente como un relato en el que la *memoria passionis* ocupa un puesto central. Y, como se ha podido ver, ese sufrimiento del Hijo que se entrega y da libremente su vida, constituye el testimonio más grande de un Dios que se abre al otro para darle espacio; de un Dios que se da hasta la cruz, justamente porque no es un Dios que pide cualquier tipo de relación sino una alianza: en ella, “la relación con Dios no es expresión de sometimiento servil o sumisión enfermiza; no humilla a los hombres en su condición de sujetos, sino que los obliga más y más a esta condición existencial frente a sus supremos riesgos” (Metz, 1977, pp. 77-78).

Así como es él, así somos nosotros en este mundo

Se ha querido mostrar cómo la teología contemporánea, desde el paradigma narrativo, ha abierto posibilidades para pensar la persona pensando a Dios de otra manera. Esa nueva *forma mentis*, ciertamente, recibió el impulso de la evolución histórico-cultural occidental, que redescubrió el sentido de la historicidad y reconoció el enraizamiento vital de todo pensamiento. Tal horizonte de comprensión moduló la reflexión teológica hacia una perspectiva más histórica, más atenta a las condiciones reales de producción del discurso.

Así se pudo pasar de una reflexión de la Trinidad de carácter substancialista y abstracto, a una lectura teológica que daba el salto hacia la asunción de la relación como categoría definitoria del misterio del Dios revelado en la Sagrada Escritura judeocristiana y reconocido por la comunidad cristiana. Fue el hermoso salto de la sustancia a la persona, que hizo replantear un predominio esencialista, para mostrar que lo que realmente define al ser de Dios es su

relacionalidad, su comunión. Se llegó entonces a afirmar con radicalidad que “al comienzo fue la relación” (M. Zundel) y que esta, lejos de disolver la unidad de Dios en un devenir etéreo, es lo que realmente hace que Dios sea Dios: porque la divinidad no reposa en un aislamiento monadológico autosuficiente, sino en su capacidad radical de darse y de ser dándose.

Estas reflexiones teológico-trinitarias contribuyeron a repensar el concepto de persona en la antropología teológica contemporánea, que ahora percibe las consecuencias prácticas de una visión privatizada e individualista de la fe, reducida a puro mecanismo personal de salvación. La fe que brotaba de una visión del Dios cristiano que no daba toda la importancia merecida a la relación contribuyó a construir una vida cristiana indiferente a los problemas de la historia, o a una vida cristiana que no supo percibir el “primado de la caridad sobre el culto”. Al fin de cuentas, una vida cristiana forjadora de sujetos más preocupados por la salvación de su alma que por construir un mundo según la voluntad de Dios, en la solidaridad y el amor; tal como lo deja entrever la historia trinitaria de la Pascua de Jesucristo.

Pero no bastó ese giro relacional, no bastó ese giro histórico, porque otras trampas pudieron esquivar la radicalidad de ese llamado relacional: la abstracción volvió a encontrar una nueva rendija por donde filtrarse y condujo a una satisfacción especulativa que dejó, sin percatarse, de mirar a la Cruz y a la forma como la narra *La Biblia*. Las “teologías del sujeto sin sujeto” fueron entonces cuestionadas por una crítica aún más radical a la conciencia de historicidad: hay que pensar en la historia de los vencidos. Teológicamente, se llegó entonces a plantear, la historicidad no puede hacer referencia a cualquier historia. *La Biblia*, y en particular el evangelio es ante todo *memoria passionis*: recuerdo peligroso de un Dios que asume la historia de amor que tenía desde la eternidad con el ser humano, y que no consiste en otra cosa sino en hacerlo partícipe de su propia vida. Para tal efecto, *La Biblia* cuenta entonces las peripecias de un Dios que no escamotea la historia sino que “planta su tienda en ella”, “pasando por uno de tantos”, movido únicamente por su infinita capacidad de acogida radical del otro –el otro de Dios que es la persona– en sus límites y en su singularidad.

Porque se trata de la propuesta de alianza de un Dios cuya inmanencia admite la pluralidad sin dejar de ser uno; porque se trata de la propuesta de

comuni3n de un Dios que en su coraz3n es puro don, gratuidad radical e incondicionada; porque esa gratuidad divina ahora se puede percibir mejor; es capaz sobre todo de acoger la alteridad, la diferencia, y por eso pasa por la cruz y es capaz de hacerse vulnerable; porque vulnerabilidad para Dios no es sin3nimo de p3rdida sino condici3n primigenia de relaci3n; por todas estas razones la Cruz en que el Hijo se entrega no aparece simplemente como un castigo infligido por los hombres a un ingenuo-ut3pico que no supo esquivar diplom3ticamente los juegos del poder pol3tico-religioso. Tampoco aparece como la compensaci3n de un Dios que necesita ser aplacado en su ira e impaciencia con un sacrificio sublime.

De forma positiva, la *Memoria passionis* da testimonio de un recuerdo peligroso: el recuerdo de aquellos que la l3gica del poder y de la identidad aniquiladora no dejan hablar ni vivir. La *Memoria passionis* expresa as3 la solidaridad de un Dios que invita a construir un tipo de persona centrada en la solidaridad y la compasi3n, y no en el poder. La *Memoria passionis* es la figura inagotable de lo que es una persona capaz de postularse como testigo hasta pagar con su sangre el riesgo de decir: “yo”, “heme aqu3”. No es la demostraci3n de poder desde el avasallamiento uniformador; por eso ese “Testigo divino” no baja de la cruz, a pesar de las provocaciones que en ese sentido lo incitan a hacer gala de su poder (Mt 27, 40). Pero es que su poder no reside ah3, su divinidad no radica en su capacidad de subyugar la libertad del otro, sino en provocarlo libremente a la acogida libre y gratuita del amor.

Si tal es el Dios de la fe cristiana, entonces el proyecto de persona por construir que de ah3 se deriva podr3 descubrir el aporte espec3fico de la teolog3a. La tarea esta es mostrar una compresi3n de Dios que permita a los creyentes –e incluso a los no creyentes– descubrir las razones y las v3as operatorias de un compromiso individual y social en la historia que se inspire en la fe. Y ese no es un servicio despreciable ni mucho menos. La historia muestra, ya desde Plat3n (citado por Gesch3, 1994, p. 10), la importancia de saber pensar correctamente sobre Dios. Y la teolog3a puede aparecer en ese contexto como una instancia cr3tica y orientadora de los esfuerzos de construcci3n de una “nueva civilizaci3n” seg3n los planes de Dios. Y puesto que, seg3n el ap3stolo San Juan, “as3 como es Dios, as3 somos nosotros en este mundo” (1Jn 4, 17), la

teología tendrá que mostrar creativamente cómo pueden dar testimonio más coherentemente los creyentes de un Dios que es amor. Y ese testimonio tendrá que promover la creación de pequeñas comunidades cristianas sólidas, solidarias y transformadoras de las personas, de la Iglesia y de la sociedad, porque, en la perspectiva de la Trinidad de Personas, “el ideal no es un individuo racional en su soberbia autonomía, sino una persona en relación” (Reagan, 2002, p. 87).

Referencias

- Alonso Schökel, L. (1999) *Diccionario bíblico hebreo español* (p. 617). Madrid: Trotta.
- Alonso Schökel, L. y Artola, A. M. (1991). *La palabra de Dios en la historia de los hombres: Comentario temático a la Constitución “Dei Verbum” del Vaticano II sobre la Divina Revelación*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Barth, K. (1966). *Dogmatique: La doctrine de la reconciliation*. Vol. 17. Ginebra: Labor et Fides.
- Bezançon, J. N. (1996). *Dieu n'est pas bizarre*. Paris: Bayard Éditions - Centurion.
- _____. (1999). *Dieu n'est pas solitaire: La Trinité dans la vie des chrétiens*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Boff, L. (1991). *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Brooks, P. (1992). *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Bruckner, P. (2000). *L'euphorie perpétuelle: Essai sur le devoir de bonheur*. París: Grasset.
- Bruner, J. (2003). *La fábrica de historias: Derecho, literatura, vida*. México: FCE.
- Bueno, D. R. (2002). *Padres apostólicos y apologistas griegos (S. II)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bueno de la Fuente, E. (1994). De la sustancia a la persona. *Revista Española de Teología*, 54.
- _____. (2012). *¿Cristianofobia?: La polémica anticristiana, tan antigua y tan nueva*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.

- Corbin, M. (1997). *La Trinité à l'Excès de Dieu*. Paris: CERF.
- Cullmann, O. (2008). *Cristo y el tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Denzinger, H. y Hünermann, P. (2000). *Enchiridion symbolorum: El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder Editorial.
- Duch, L. y Chillón, A. (2012). *Un ser de mediaciones: Antropología de la comunicación*. Vol. I. Barcelona: Herder Editorial.
- Estrada, J. A. (2003). *Imágenes de Dios: La filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid: Trotta.
- Ferry, J. M. (1991). *Les puissances de l'expérience: Essai sur l'identité contemporaine*. Vol. I. Paris: CERF.
- Forte, B. (1983). *Jesús de Nazaret: Historia de Dios y Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia*. Madrid: Editorial Paulinas.
- _____. (1988). *Trinidad como historia: Ensayo sobre el Dios cristiano*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. (1995). *Teología de la historia: Ensayo sobre revelación, protología y escatología*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1999). *Teologia in dialogo: Per chi vuol saperne di più e anche per chi non ne vuole sapere*. Milano: Cortina Raffaello.
- _____. (2000). *La eternidad en el tiempo: Ensayo de antropología y ética sacramental*. Salamanca: Sígueme.
- Galeano Atehortúa, A. G. (2012). *Jesucristo: Un viviente misterioso: Señor y meta de la historia*. Medellín - Bogotá: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana - San Pablo.
- Gesché, A. (1975). Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance. En: Thiel J. F. y Doutreloux, A. *Heil und Macht: Approches du sacré* (pp. 149-171). Bonn: Ed. Anthropos Institute S. Augustin.
- _____. (1993). *Dieu pour penser. II. L'Homme*. Paris: CERF.
- _____. (1994). *Dieu pour penser. III. Dieu*. Paris: CERF.
- _____. (1995). *Dieu pour penser. V. La Destinée*. Paris: CERF.
- Gibellini, R. (1998). *La teología del siglo XX*. Santander: Editorial Sal Terrae.

- Gibert, P. (2003). *L'invention de l'exégèse moderne: Les "Livres de Moïse" de 1650 à 1750*. París: CERF.
- González Buelta, B. (2014). *Oración para comenzar las sesiones*. Recuperado de <http://www.parroquiabigastro.com/images/stories/60.pdf>
- González de Cardedal, O. (2008). *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- González Faus, J. I. (1985). *Crear sólo se puede en Dios: En Dios sólo se puede creer. Ensayo sobre las imágenes de Dios en el mundo actual*. Santander: Sal Terrae.
- _____. (2006). *Calidad cristiana: Identidad y crisis del cristianismo*. Santander: Sal Terrae.
- Hegel, G.F. (1997). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Horkheimer, M.; Adorno, T. W. y Sánchez. (1994). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- La Brosse, O. de, Henry, A. M. y Rouillard, P. (Eds.). (1992). *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne* (Nouv. éd.). París: CERF.
- Lafont, G. (1986). Du verbe être au nom de Dieu. En: D. Bourg (Ed.). *L'être de Dieu*. París: CERF.
- Léon-Dufour, X. (1971). *Vocabulaire de théologie biblique*. París: CERF.
- Levy, B. H. (1994). *La pureté dangereuse*. París: Grasset.
- Libanio, J. B. (2003). *El arte de formarse*. Salamanca: Sígueme.
- Löhner, M. (Ed.). (1970). *Mysterium salutis: Manual de teología como historia de la salvación*. Madrid: Cristiandad.
- López Quintas, A. (2002). *Inteligencia creativa: El descubrimiento personal de los valores*. Madrid: BAC.
- McAfee, R. (1976). *Breaking Barriers*. Grand Rapids: Eerdmans.
- McFague, S. (1994). *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear*. Santander: Sal Terrae.
- Metz, J. B. (1977). *La fe, en la historia y la sociedad*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- _____. (2007). *Memoria passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae.

- Nestle, E. y Aland, B. (2012). *Novum Testamentum Graece* (28 Rev Mul edition). German Bible Society. Stuttgart.
- Ninot, S. P. I. (1996). *Tratado de teología fundamental: Dar razón de la esperanza* (I Pe 3,15). Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Novoa Palacios, A. (2013) *El exilio: Vocación a la transparencia y a la verdad* (pp. 395-416). Bogotá: Ed. Universidad de La Salle.
- Pascal, B. (2000). *Pensées*. Paris: Le Livre de Poche.
- Pío XII. (1943). *Divino Afflante Spiritu*. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html
- Rahner, K. (1969). El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*. Vol. I. Madrid: Cristianidad.
- _____. (1972). *El oyente de la Palabra: Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder
- Reagan, J. E. (2002). *Toward an Adult Church: A Vision of Faith Formation*. Chicago: Loyola Press.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit. I. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.
- _____. (1992). La identidad narrativa: *Diálogos filosóficos*, pp. 315-324.
- _____. (2003). *Tiempo y narración: El tiempo narrado*. Vol. III. México: Siglo XXI.
- Ruster, T. (2011). *El Dios falsificado: Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*. Salamanca, Sígueme.
- Sánchez Bernal, J. J. (2002). Pensar desde los últimos. En: C. Chaminade (Ed.). *La voz de las víctimas y los excluidos*. Madrid: PPC Editorial - Fundación Santa María.
- Sanz Gimenez-Rico, E. (2013). El rostro de Dios en el libro del Éxodo. En: C. Bernabé (Ed.). *Los rostros de dios: Imágenes y experiencias de lo divino en La Biblia*. Estella Navarra: Verbo Divino.
- Saulnier, C. y Rolland, B. (1981). *Palestina en tiempos de Jesús*. Estella Navarra: Verbo Divino.

- Scarpetta, G. (1995). *L'impureté*. París: Grasset.
- Schneider, T. (Ed.). (1996). *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Herder.
- Siciliani Barraza, J. M. (2009). *Teología narrativa un enfoque desde las florecillas de San Francisco de Asís*. Bogotá: Universidad de La Salle.
- Tamez, E. y Foulkes, I.W. de. (1978). *Diccionario conciso griego-español del Nuevo Testamento*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Todorov, T. (2002). *Mémoire du mal. Tentation du bien. Enquête sur le siècle*. Paris : Robert Laffont.
- Torres Queiruga, A. T. (2000). *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús: Hacia una nueva imagen de Dios*. Estella: Verbo Divino.
- _____. (2008). *Repensar la revelación: La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Trotta.

Persona y derecho

Presupuestos para una concepción dogmática*

Manuel Fernando Moya Vargas**

El método ortodoxo del derecho se basa en una operación fundamental, conforme con la cual a partir de una situación fáctica se procura identificarla con el supuesto de hecho de la norma; una vez lograda la identidad, se le aplica la hipótesis o efecto jurídico contemplado en ella (Mazeaud, 1978). Como si se tratase de un silogismo, se procede a una deducción –con ocasión de una feliz identidad entre la realidad y el presupuesto praxiológico de la disposición, a partir de la cual se enerva el efecto previsto en la misma disposición. Gráficamente podríamos describirlo de la siguiente forma: dada cierta situación (H), en cuanto se parezca suficientemente a (HI) previsto en la norma, producirá el efecto (E) que la norma atribuye a HI.

Como se sabe, la aplicación de una norma constituye un indicador de su eficacia, por cuanto una norma que no se aplica conforme fue pensada carece o pierde el vigor en esos mismos términos, no obstante su vigencia (Bobbio, 1987).

Así por ejemplo, si tomamos un suceso real consistente en que dos personas logran estar de acuerdo entre un objeto y su precio con el fin de intercambiarlos,

* Este capítulo es producto del proyecto de investigación: "Semiosis de la congestión judicial", desarrollado en la línea de investigación "Teoría del derecho y administración de justicia", del grupo GIERPS de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas.

** Docente y director de Énfasis del Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

el método jurídico establecerá aplicarle la norma de la compraventa y, por consiguiente, sus efectos regulados en términos de obligaciones sinalagmáticas. De la misma forma que a una situación de no pago de la contrapartida por un servicio, se verificará si cabe dentro del contrato laboral u otra hipótesis contractual u obligacional para desprender las consecuencias previstas. En materia penal se procede de manera semejante cuando unos hechos encajan en un tipo penal y de ello se deduce la pena del responsable. A su turno, de una identidad entre el supuesto de hecho de la o las normas pertinentes, se decide la modalidad de la participación de la persona a quien se le deduce su compromiso penal, a quien haya determinado a otro a cometer un delito –dice la norma del Código Penal– le corresponderá la pena del autor. Así, en cuanto se halle una situación en que se manifieste que una persona logró que otra por orden o consejo haya tomado la determinación de incurrir en un comportamiento previsto en la ley penal como punible, dada la identidad factual con la disposición en concreto, deberá sufrir la pena que le corresponde al autor material.

Por ello mismo el método ortodoxo del derecho es de asociación lógica o correspondencia de unos hechos reales dentro del cuerpo estructural de una norma. Es sin duda una operación que revela dificultades cruciales, particularmente cuando se enfrenta a la contingencia extensional de la norma, la cual desde luego no surge previendo la totalidad de las opciones o variedades que eventualmente la sociedad precisa sujetarla a solución jurídica. Como se sabe, las normas jurídicas son creadas por seres humanos concretos, en momentos históricos concretos y para fines concretos; sin embargo, no existe un método de verificación jurídica de la eficacia de las normas más allá de la experiencia de su aplicación, es decir una vez creada la norma se desata su existencia sin consideraciones temporales, salvo muy contadas excepciones. Esta condición da lugar a un riesgo de cierta consideración consistente en que el legislador no puede prever integralmente el sentido de los cambios históricos, y con ello ajustar anticipada la norma, como tampoco le es posible prever todas las situaciones susceptibles de entrar en la cobertura de la creación normativa. Por suerte que de una u otra forma la original labor legislativa termina haciendo concesiones importantes a la función administrativa y sobre todo a la judicial, es decir, quienes terminan completando la norma mediante su aplicación son

funcionarios judiciales y administrativos, lo cual es particularmente visible en relación con los llamados tipos penales en blanco, con todas las críticas que han merecido, y que evidencian el traslado de la función legislativa penal a instancias y personas de quienes nada se sabe si son competentes para legislar en materia penal, condición de la cual por cierto participan todos los tipos penales que protegen el medio ambiente.

Desde luego este método que debiera ser muy satisfactorio en términos de seguridad y certeza jurídica, parte del presupuesto de la optimización estructural de la norma, es decir que está lo bastante bien hecha para servir de silogismo con exactitud matemática, y aun admitiendo que es así de inmediato sugiere esa cierta encantadora neutralidad, propia de las ciencias exactas, y la tentación de verter todo el sistema normativo en un software que se encargue con certeza de los contrastes, liberándose de la incertidumbre propia del ser humano que es el juez. Pero por ello mismo nunca ha sido vista sin recelo y más bien con abundante temor de lo que pueda hacerse con esa herramienta.

Pareciera una contradicción o acaso una paradoja, pues al tiempo que se echa de menos la seguridad que promete un método exacto y preciso que prevenga de errores en la administración de justicia, frente a la posibilidad cierta de instrumentar un mecanismo que asegure ese método surge la sospecha de la ausencia de las condiciones humanas propias de los jueces, y ante el riesgo de su ausencia se teme ante la posibilidad de una administración de justicia inhumana, lo cual no parece sustentable ni deseable frente a la construcción humanista del derecho, de acentuado cuño kantiano, y de la cual hasta se vanaglorian los juristas posmodernos.

Por suerte que elegir entre un juez y un ordenador nunca ha sido una opción verdadera de administración de justicia: el juez con su *humanitas* es garantía de una decisión en que se debaten lo justo y lo injusto, mientras que un ordenador va con exactitud a una asociación a la que es totalmente indiferente la justicia (Bobbio, 1987). De hecho, ya hemos tenido ocasión de argumentar que la justicia es una condición humana, un instinto, un *habitus*, un entorno o un trasfondo netamente humano, porque el hombre –que se sepa– es el único que la necesita para hacer presa del mundo.

Por otra parte, la generalización y bienaventuranza del método jurídico no parece probable sino a salvaguardia de sociedades muy sencillas en términos de población y de relaciones sociales, es decir, organizaciones en las que las operaciones jurídicas son predecibles, ordenadas, maleables e inofensivas. Quizás las primeras manifestaciones organizativas –si es que alguna vez las hubo en términos de *sociedades primitivas*– hayan observado este tipo de cualidad y así mismo hayan resultado propicias a la práctica tranquila del método jurídico. Pero la sociedad que conocemos es muy distinta. Por un lado registra un número de integrantes del cual se evidencia no sólo que es muy elevado para disponer de operaciones tan estáticas como las que ofrece el método jurídico, sino que es muy frecuente ni siquiera poder suputar con certeza su integración dada la movilidad de sus miembros, no en vano desde mucho tiempo atrás se reconoce la cualidad social de la *planetización*. Por el encuentro y el intercambio de prácticas, de culturas, de intereses, de estrategias, etcétera, la sociedad es diversa en todo sentido, impredecible en su complejidad, peligrosa en cuanto desafía la individualidad de las personas poniéndola a prueba constantemente, y sobre todo poseedora de un poder inimaginable que frecuentemente se dispersa, se oculta, se mimetiza o se vuelve contra ella misma (Fortich Navarro, 2009). Este tipo de sociedad precisa unas formas jurídicas capaces de adquirir niveles de diversidad y complejidad crecientes, bastante plásticas como para acomodarse simultáneamente a distintas y hasta opuestas demandas, con una dinámica acelerada hasta el paroxismo, receptora de las *pasiones* y necesidades humanas siempre diversas y siempre remozadas, atentas a la inevitable tensión entre el poder de los grupos organizados, de los desorganizados, de los individuos y de las instituciones sociales.

Frente a dicho panorama, un silogismo que juega con hechos, normas y conclusiones derivadas de la conjunción, resulta ser una opción demasiado pobre, nostálgica y poco funcional.

Este panorama demostrado acerca de las limitaciones del método ortodoxo del derecho, y la urgente demanda de justicia por parte de sociedades complejas y exigentes, forjaron pensar un método jurídico más sofisticado y dúctil, fue el pretexto y la necesidad de concebir ese otro método que pretendió ser más noble, surgió entonces la llamada *dogmática* que, en cuanto método, propicia la concepción del derecho como una estructura compleja en la que se cumplen

funciones de cuerpo, con una identidad y un cierto sentido (Kalinowski, 1971). El método dogmático toma distancia frente a la ortodoxia que pretende asociar un hecho con una norma sobre la base de una identidad proporcionada; por el contrario, la dogmática siempre juega con las desproporciones, que son por cierto su condición eidética, de suerte que proporciona las condiciones que permiten no una confrontación sino una unidad entre hechos y normas, proponiendo una reconstrucción narrativa de los hechos mediante la semántica jurídica: los hechos son siempre susceptibles de una lectura jurídica, no son parte de una fórmula, son el elemento que sirve a una narrativa con sentido jurídico (Calvo, 1996). A tal efecto empezó a urdirse la creación de sistemas de argumentación que superaran la retórica y la necesidad de mecanismos de interpretación consultos de guías axiológicas del cuerpo jurídico y de aspectos que ya no estaban aportados por la ciencia del derecho sino por otros saberes, que científicos o no permitiesen ir en pos de los principios y valores constitucionales (Betanzos Torres, 2012), desde luego entendiendo la Constitución no como un texto normativo por excelencia, sino como un baremo axiológico de identificación política a partir del cual y sólo dentro del cual es posible sustentar un sistema normativo. Por ello los principios adquieren una categoría que los eleva por encima de las normas ordinarias, y por lo mismo las normas se posicionan unas por encima de otras para hacer posible la interpretación sistémica.

Los principios son normas cuya superioridad consiste en guiar la interpretación general, así como otorgar un cierto sentido ordinal a las disposiciones, es así que marcan límites a lo político, dando cuerpo jurídico al sistema social sin desprenderse de sus cualidades extrajurídicas. Por la misma razón sirven para informar el sentido de las posibles construcciones narrativas que pueden hacerse de los hechos en su forma jurídica.

Hemos sostenido y ahora lo reafirmamos: el método dogmático surgió con los trabajos de sistematización que en su orden produjeron Kant y Hegel, quienes al cabo hicieron de sus propuestas filosóficas dos opciones de juridicidad (Moya a, 2012. Páquina 26).

[...] El discurso metódico, comunicativo, dialogante, estructurado, con proyección sistémica, esto es, tanto autopoietica como fundamentada en un

entorno, empieza a producirse a finales del Siglo XVIII y, más sentidamente en el preludio del Siglo XIX, es entonces cuando empieza a constituirse el castigo social como sistema, lo que no implica que el surgimiento de los sistemas penales conformen el pedestal o ensueño cimero de una evolución del castigo con curso darwiniano. Al fin y al cabo, el discurso del castigo como estructurante de un sistema penal, hunde sus orígenes en sus primeros constituyentes, es decir, Kant (1989) y Hegel (1999), antes de ellos la historia no descubre tentativas semejantes a las vertidas en La Metafísica de las Costumbres o en los Principios de la Filosofía del Derecho. Ni mucho menos se descubre una continuidad que hayan ellos pretendido asumir en la linealidad de una historia específica del castigo, antes bien en la deconstrucción historiográfica asoma, por cierto con descaro, una cierta ruptura que el totalitarismo y la hegemonía feudales habrán de lamentar [aún hoy...] [...] Pero los dos filósofos procuraron criaturas penales profundamente paralelas, incompatibles y que en muchos aspectos hasta parecen mostrarse los dientes [ese mal llamado neokantismo como tentativa de aproximación al hegelianismo ha caído en la más inconcusa inopia, bastante visible por ejemplo en lo que ha sido denominado finalismo, que al fundamentar el castigo en un forzado y mal entendido sentido final de la acción humana, fruto directo pero retrasado de la arrogancia del psicologismo decimonónico, descontextualiza la episteme kantiana del libre albedrío, que antes bien parece fundamentarlo, y hostiga una derivación de responsabilidad penal basada en un esquema tan arbitrario como la clásica definición del dolo de la cual, ex professo, no pudo jamás zafarse y antes bien contribuyó a cohonestarla, objetivándola en el tipo y por tanto, con el mal pretextado y contradictorio elemento subjetivo del mismo, logró incrementar la liberalidad epistemológicamente subjetiva de los jueces al atribuir responsabilidad penal. ...].

La visión kantiana del derecho, muy aristotélica por demás, se basa en la obturación de la realidad dividida entre una parte humana y otra parte divina –esta también designada *natural*– y es precisamente la fuente sincrónica de la verdadera ratio y del auténtico *ius*. La justicia es un principio constitutivo del derecho y, más aún, se trata de un imperativo categórico sobrepuesto a los hombres como condición moral; constituye el pivote en torno al cual se

despliegan las disposiciones jurídicas, las cuales por cierto son perfectas en cuanto respondan a ese *ordo naturalis* y son falibles o imperfectas en cuanto siendo de origen humano se aparten de la fuente suprema. Los valores y principios de mundo jurídico manan de esa fuente, y hacia ella se dirigen.

Al igual que en la justicia, Kant descubrió en la ley otro imperativo, entendiéndola en cuanto tal como una construcción inmune de la voluntad particular de las personas, quienes se acercan a ella pero no la crean. La ley es descubierta por los hombres y si bien existe la opción de que estos legislen, respecto de la ley auténtica, la ley perfecta, aquella que proviene de un legislador divino, no puede más que descubrirla, no sin cierto esfuerzo y siempre dentro del riesgo cierto de cometer equivocaciones de alguna trascendencia antes de alcanzarla. En su visión, el verdadero derecho no puede provenir más que de *la razón pura*, lo cual le otorga entidad universal –o científica si se prefiere– y su función es servir a la conciliación de las libertades. De hecho en la base del derecho germina el libre albedrío, pero es el derecho lo que hace posible el encuentro pacífico de esa libertad individual con otra u otras.

Atenerse a la voluntad del legislador supremo implicó para Kant mantenerse dentro de las fronteras de la licitud, fuera de ellas se pierde incluso el derecho a declarar el derecho, por suerte que el libre albedrío es lo que faculta orientarse hacia lo legal o lo contrario, en el primer caso se tiene derecho a exigir un comportamiento justo, pero si en uso del mismo libre arbitrio se decide en favor de la ilicitud ningún derecho le asiste a quien así procedió. Una comunidad justa es la que admite el orden justo que es el proveniente de la razón absoluta.

La opción hegeliana, por el contrario, concibe el derecho como creación eminentemente humana, con fines creados por el hombre que son al cabo nada más que las reglas del juego social. El derecho es lo que una sociedad hace de él, ni Dios ni la naturaleza se interesan en las estructuras jurídicas, como tampoco en las del ajedrez, y por lo mismo valores como la justicia no se descubren sino que se hacen, es decir que son un efecto de las operaciones jurídicas y no su condición preexistente. El juez es tanto hacedor de la justicia como de la realidad judicial: no busca nada por fuera de la estructura jurídica.

Si Kant descubrió en la justicia un imperativo categórico y por lo mismo un principio del derecho, Hegel por el contrario reconoció en ella un cierto horizonte de realización pero en manera alguna una condición de legalidad. En esta doctrina el derecho no es la norma impuesta, pues no parte de los conceptos sino de las representaciones y es a partir de ellas que propicia los conceptos; al convertirse en concepto adquiere plenitud jurídica porque ha podido incorporarse al nivel del pensamiento. A diferencia de Kant, para Hegel el derecho no vale sólo por su origen, sino también por su contenido, parte de la indeterminación del instinto humano que por operación de la voluntad se vuelve concepto y por ello norma universal, es decir de lo representativo particular tiende a lo conceptual universal. El derecho es el resultado de la aprehensión o integración del hombre a su propio mundo, por consiguiente es libertad realizada, obra humana que se origina en una negación individual del instinto a favor de una afirmación social del concepto. El derecho es el resultado del descubrimiento de la ratio natural de los instintos, admitiendo su indeterminación procura determinarlos de conformidad con la voluntad, y para ello es preciso valerse del concepto, por ello el derecho auténtico no es el que impone un legislador suprahumano sino el que ha sido pensado como tal por los hombres (Moya, 2012, b).

Mientras que Kant vio en el derecho negación de la libertad, Hegel descubrió la afirmación de una libertad más elaborada.

Todo señala que el mundo del derecho sigue empeñado en estas dos tendencias, o el derecho es una criatura viva que se descubre, o se trata de una estructura que se crea y recrea *autopoieticamente*. Quienes conocen con seriedad la entidad de las dos tendencias saben perfectamente que no existen opciones eclécticas, puesto que de una u otra forma alguna predomina y anula a la otra. En materia procesal, por ejemplo, se hace manifiesto que los modelos tienen las mismas dos tendencias y que cuando se intenta conciliarlas el esquema termina incardinándose en cualquiera de las dos. ¿Podría, no obstante, pensarse una opción con respecto al derecho sustantivo? Por ejemplo podríamos postular, como en efecto se ha intentado, que hay derechos naturales y otros que no lo son, pero la racionalidad de una u otra tendencia termina imponiéndose, por ejemplo si el derecho a la vida se concibe como *natural*, no es renunciabile

aun cuando sobre la base de un modelo constitucional social y de derecho se conciba como un poder deferido a su titular; y por ello a no ser que la misma persona se quite la vida nadie más ni siquiera por voluntad del titular la puede suprimir. Es decir, termina predominando el concepto kantiano del derecho a la vida.

Si una u otra es mejor no depende más que de la individuación social, si una sociedad tiene una mejor capacidad de *hacer algo propio* de alguna de ellas habrá de preferirla; con todo es perfectamente posible que la institución legislativa imponga alguna en contravía de la identidad social, caso en el cual lo que suele suceder es que en la proxémica haga de la institución jurídica concreta el ejercicio exactamente contrario. No es demasiado difícil advertirlo en sociedades como la colombiana, cuando incorporó el modelo de enjuiciamiento de tendencia acusatorio-adversarial, el cual responde a estándares acentuadamente hegelianos, si se quiere estructural-funcionalistas, a través de los cuales no se busca tanto realizar valores suprasociales, sino restablecer la funcionalidad de la estructura en que se revelan sus operaciones. Que el Estado negocie con los delincuentes sus penas o condiciones de cumplimiento de la sanción, incluso la determinación de su responsabilidad, a cambio de contraprestaciones como delatar a otros, difícilmente es admisible de frente a una concepción típicamente kantiana del derecho, mientras que no sólo es familiar sino necesaria a una concepción hegeliana del derecho penal.

Pese a que el ingreso de la institución procesal se justificó en el *fracaso* de la institución precedente, por cierto durante toda la historia vivida hasta ahora en el país, y la subsiguiente al menos aritméticamente prometía ser la solución, nunca ha podido operar en su verdadera esencia justamente porque los operadores judiciales han hecho de ella un ejercicio kantiano de la justicia, un ejercicio que revela su significado conflictualista y no parece haber opciones de retomarlos (Moya, 2013, b).

Como lo hemos sostenido aquí, lo determinante en cuanto a la opción dogmática termina siendo lo que el habitus, trasfondo jurídico o entorno jurídico disponga pero no nos detendremos en el punto, baste observar por ahora que se trata de una condición humana y social sin la cual no son

posibles las operaciones jurídicas, en sí mismo es el sentido de lo jurídico y en su ausencia no hay horizonte de juridicidad, sería tiranía pura.

El que se prefiera la dogmática kantiana o la hegeliana importa sí al sistema normativo, pues invierte los vectores y el sentido que orientan la constitución básica de la juridicidad social. Así por ejemplo, en la visión kantiana del derecho la justicia es un principio, mientras que en la hegeliana se trata de un valor; en el ámbito de lo procesal la razón de ser del proceso es el encuentro con la verdad que preexiste a la máquina que es el proceso. En cambio la dogmática hegeliana encuentra en el proceso un laboratorio de construcción social de la realidad jurídica, en consecuencia la verdad no es otra que la constituida procesalmente.

Concepción dogmática de la persona en el derecho

Habiendo dispuesto el porqué del método asumimos el objeto desde una concepción propiamente jurídica. Sin embargo, no lo hacemos –tal vez de más esté recordarlo– mediante la ortodoxia que invita a la oposición fenómeno-norma, sino ubicándolo al interior del sistema normativo y acentuamos que es del sistema, es decir no nos basamos exclusivamente en una sola y onnipresente manifestación normativa, más aún consultaremos fuentes jurídicas diversas y procederemos a correlacionarlo históricamente y de frente a condiciones actuales que invitan a su reconcepción.

Se ha señalado que la *persona* es una institución jurídica de estirpe ius-privatista (Álvarez, 1979), con lo que ha querido establecerse su ubicación sistemática en el derecho civil –por oposición al derecho público– lo que no obsta que dentro de este se hallen manifestaciones afines a una versión jurídica de la persona, como por ejemplo el delito de homicidio, pues siendo el derecho penal público por la naturaleza del castigo, no es posible establecerlo sino a partir de una cierta acepción de la persona. La verdad, no participamos de esta concepción, creemos más bien que una visión dogmática de la persona respecto de la *iusfera* se ubica como condición de trasfondo –si se prefiere de estirpe constitucional– aun cuando no perdemos de vista que las constituciones son políticas y no jurídicas. Con todo el denuedo civilista –veintiocho siglos

ex profeso de formación— se impone incluso con sus definiciones de vida y muerte de la persona, así como sus llamados atributos (Arangio, 1952). En consecuencia, identifica a la persona mediante una operación de exclusión: todo lo que no participe de la definición no es persona por defecto, así pues legalmente todo ser que no sea de la especie humana no debería ser persona, al menos natural, pero sin embargo en la dinámica regla general-excepción con muy graves miramientos se han hecho pequeñas concesiones favorables a las llamadas personas ficticias, lo que ha puesto en aprietos sistemáticos a la estructura jurídica, como por ejemplo para sustentar la responsabilidad penal de las llamadas personas jurídicas; así, mientras que el Código español de 1995 termina admitiendo un paralelismo conforme con el cual no puede predicárseles culpabilidad, y por consiguiente debieron crear una definición paralela de delito, el colombiano ha preferido imponer la responsabilidad penal a sus representantes legales lo cual ha conllevado a que una persona de repente se encuentre penalmente responsable por hechos con los cuales no tiene que ver más que por el cargo que cumple en una empresa pública o privada, pese a lo cual también tuvo que crear una definición paralela de delito (Espitia, 2005).

Por suerte que en la *iusfera* es más preciso lo que no es una persona que lo que sí es, sabemos por ejemplo que una cosa, cualquier cosa no puede ser jurídicamente una persona, pero no tenemos suficientemente claro si jurídicamente un ser extraplanetario pudiese serlo.

Para entender esta constitución jurídica de la persona conviene auscultar en sus orígenes que, como casi todo en derecho, procede del derecho romano de los juristas clásicos. En efecto en Roma se mantuvo que si se dan ciertas condiciones surge la persona, ya por cierto tuvimos ocasión de identificarlas en un texto precedente, pero ahora debemos añadir que la doctrina orienta el dogma hacia el llamado *sujeto de derecho*: no toda persona es sujeto de derecho, pero una persona que no alcanza la condición de tal no es más que la insinuación de una persona, pues es una persona a medias. Persona y sujeto de derecho son dos instituciones profundamente vinculadas, podríamos arriesgarnos a decir que en función de causa a efecto, pero no por interdependientes se trata de términos sinónimos, quizás importe señalar que

la persona es un fenómeno que la legislación civil constituye mediante reglas regulativas, como dijimos para determinar lo que es una persona, pero sin embargo el ser titular de un plexo más o menos complejo, actual o potencial de derechos y obligaciones, es una condición *ex post* (D'ors, 1995).

En efecto, la persona es para el derecho una condición *ex ante* para que un humano llegue a ser sujeto de derecho, es decir dada la persona tiende a realizarse en sujeto de derecho, pero nada lo garantiza. En cuanto persona la titularidad de los derechos aparecen larvados, mas su realización depende de otro tipo de transformación; en cuanto persona, por ejemplo, se tiene derecho a la vida, pero sólo en cuanto sujeto de derecho puede vincular su vida con su voluntad, incluso para eliminarla legalmente.

Roma no manifestó dicha diferencia en términos institucionales, pero sí la practicó. Sin embargo, para continuar la exhumación del pasado remoto de la persona en términos historiográficos, ante todo debemos dar cuenta de un extravío. Se trata de una falacia argumentativa de la cual se han valido los juristas para evadir la responsabilidad implicada en esta escisión. Es así que no sin cierto descaro han mantenido que la persona como institución jurídica en la cual converge la condición de sujeto de derecho procede del derecho griego, y que habría sido latinizada mediante la intervención en Solón de esos magistrados *extraordinem* que fueron los *decenvirii*, año 452 a. C. Siendo así reconocen que los griegos la extrajeron del teatro y que por ello mismo se asociaba con la famosa máscara (De Francisci, 1983).

Si se toma el dato como una curiosidad posiblemente no podamos cuestionarle su gracia, pero si pretendemos tomarla como un dato serio de historiografía jurídica, de ciencia dogmática, no se hacen esperar los cuestionamientos. A la manera de Nietzsche, la dinámica implicada entre lo apolíneo-lo dionisiaco-lo apolíneo y para lo cual se valió de la tragedia griega manifiesta en el teatro, es tan reveladora como auténtica para expresar la mutación del ser; y hay que ver con qué sentido artístico Hesse lo descubrió, claro a partir de un verdadero reconocimiento de la constitución semiótica del teatro griego, pero en materia jurídica las cosas no parecen ser fieles a dicho supuesto origen.

Más precisamente, estimando el escenario del supuesto origen es inevitable entender que la figura de la máscara revela una representación (*Vorstellung*), es decir se trata de un cierto sentido que adquiere el actor en la escenificación que se constituye, lo cual no es posible sino dentro de cierto constructo social. Si el derecho toma esta figuración y entiende así a la persona, esta en su individualidad y óptica revela un noema al cual noéticamente el derecho procuraría ciertas especificidades intencionales. Pero el derecho no reconoce la persona como una realidad a la cual se le aproxima, por el contrario la construye: la persona es jurídicamente hablando una institución regulada por reglas constitutivas, así que no es el reconocimiento de una realidad que se impone a la conciencia jurídica, respecto de la cual lo único que reconoce como noema es el cuerpo como entidad biológica a la cual puede llegar a atribuir la condición excelsa de *sujeto de derecho*. La institución jurídica de la persona no habría tomado del derecho griego más que la palabra, en el derecho latino para nada trascienden las representaciones, y si bien no disputamos que se trata de un signo jurídico, tampoco inadvertimos que carece del significante y de la entidad semántica que se ha querido suponer mediante la atribución del origen espurio. En la *iusfera* latina no se incorpora la personalidad como una representación sino como una atribución, de ahí que no se es persona por nacer persona, sino porque dadas ciertas condiciones resultan coincidentes con la condición atribuida por el orden normativo. Así pues, la persona no es la feliz coincidencia de un fenómeno real con una estructura normativa, es un *hecho institucional* que como cualquier otro toma el cuerpo biológico como *hecho bruto* para performarlo. En otras palabras, el cuerpo biológico nudo poco o nada es para el derecho a no ser que se pretexto en él la condición contingente de lo que puede ser a merced del derecho.

Ahora bien: desde sus orígenes el orden normativo suele señalar unas condiciones *ex ante* bajo las cuales se larva la personalidad, empero la persona no se realiza sino bajo condiciones más exigentes, así por ejemplo si un hijo de mujer nacía vivo, tras al menos seis meses de gestación y con forma humana, se larvaba jurídicamente la probabilidad de una persona. Con todo era preciso adicionalmente que el padre fuese *pater familias*, y que fuese así mismo fruto de justas nupcias para que el ser *nasciturus* algún día pudiese oficiar su personalidad, de lo contrario quedaba sujeto a las *potestas* de alguien más. Una mujer por

ejemplo era apenas eso y no bastaba su entidad biológica para ser persona, puesto que siempre su voluntad se transparentaba hasta hacerla desaparecer, al menos en positivo pues en cambio en negativo podría ser reo de juicio. El desconocimiento se debía a que su pretendida *voluntas* existiría nada más que mediante convalidación ya fuese del *pater* titular de la *patria potestas* sobre ella –aun cuando la mujer estuviese casada *sine manu*– del *pater* del marido con quien contrajo nupcias *cum manu*, o del marido *pater familias* con quien se hubiese casado *cum manu* (Bonfante, 1965).

La suerte de los menores era semejante aun cuando el varón tendría prácticamente asegurada su personalidad, siempre que mantuviese la vigencia de ciertas condiciones, por ejemplo que su *pater* no cayese en *capitis deminutio*, tacha de infamia o no resultase expulsado del censo, de ahí por cierto el inmenso poder del censor.

Entonces persona humana era todo hijo de mujer que habiendo sido gestado al menos seis meses, nació vivo, esto es respiró al menos una vez, se desprendió completamente del vientre de la madre y nació con forma humana, pero esta es una personalidad demasiado exigua. En cambio alcanzando la mayoría de edad y siendo ciudadano romano con los tres *status*, es sujeto de derecho y ello implica el reconocimiento jurídico de su voluntad. En efecto *sujeto de derecho* no podía ser sino el ciudadano romano que siendo *pater familias* –de más está observar que *pater familias* no es el hombre que ha engendrado hijos– le ha sido reconocido el *status libertatis*, *status civitatis* y *status familia*.

Este es el origen de la institución jurídica de la persona en la legislación vigente en cuyos pasos desandados se revela el Código de Bello, el Code francés y el BGB, desde luego el llamado *usus modernus pandectarum*, y por último el Corpus Iuris Civilis de donde superadas las interpolaciones se descubre la obra eximia de los juristas clásicos Ulpiano, Papiniano, Modestino, Paulo, Salvio Juliano y Gaius, para citar apenas el Tribunal de los Difuntos (Guarino, 1963).

Esta ruta describe en criterio de muchos la adscripción a una escuela cuando no a una corriente del derecho, es decir lo que algunos conocen como derecho romano germánico, bien que tampoco desconocemos que hay quien niega

su existencia. Lo que no dudamos es que la institución de la persona con su distancia y proximidad del sujeto de derecho, es de estirpe romana. Y como toda institución ha sido socialmente individuada (Biondi, 1954).

Colombia, y en general Iberoamérica, no tuvo mayores reparos al ingreso del movimiento codificador de Napoleón. Debemos señalar que cuando se da inicio a la vida republicana de nuestro país muy pocas concesiones se hicieron al llamado *derecho indiano*, de donde tenemos que nuestros constructos jurídicos son romano-germánicos, razón por la cual la persona apareció como institución jurídica transportada del derecho romano clásico. Es por ello que se encuentra la dicotomía persona-sujeto de derecho, aun cuando a diferencia de lo que sucedió con los grandes jurisconsultos aquí sí se formula distinción dogmática. Al respecto debemos reiterar que el derecho romano sí practicó la diferencia, empero no hubo institución jurídica alguna que nominara a la *persona completada* mediante la designación que reconocemos y empleamos, pero pese a ser quizás un dato menos, los romanos no fueron asiduos a las definiciones, tanto que sólo se conoce una en todo el Corpus Iuris Civilis, precisamente la de *obligatio* (I: 3, I 3, pr.).

Y de hecho de las condiciones romanas originales sólo se excluyeron dos en el código civil colombiano, que fueron precisamente la de tener forma humana y la de haber respirado al menos una vez. No obstante debemos observar que los magistrados de la Sala Civil de Casación por la ruta de la jurisprudencia siguieron condicionando el surgimiento de la persona, a que hubiese respirado al menos una vez, es decir trastocaron así la condición de haber nacido vivo, tanto que ingresaron la práctica de la docimasia pulmonar hidrostática como demostración casi que obligada, una especie de tarifa probatoria, para reconocerle derechos al *nasciturus*. Esto tiene efectos trascendentales particularmente en materia de sucesión, si no nació pero no respiró al menos una vez y dadas las condiciones de la sucesión nunca se convertiría en propietario de la herencia deferida, pero si respiró una vez habría sucedido a sus padres, se habría hecho propietario y si le sobrevino la muerte a su turno únicamente sus sucesores les correspondería la herencia. Si nace y no respira ni siquiera hay lugar a un registro civil, pues sólo se registran personas, y esa criatura no alcanzó a serlo jurídicamente hablando.

Por otra parte en materia penal si no se reconoce que el niño que nace respiró una vez y se halla que su muerte se debió a causa atribuible a voluntad humana, en principio se tiene un aborto y no un homicidio, aunque la dogmática ha planteado que si existían todas las condiciones para que el niño progresara se trataría de un homicidio. Y esta doctrina la ha reconocido el Tribunal Supremo de España, no así el colombiano.

Ahora bien: si tomamos el movimiento constitucional que cuajó en el texto de 1991, para evaluar las transformaciones dogmáticas del derecho de personas, nos encontramos con que se mantiene el régimen civil, con algunas expresiones afines, o mejor, dogmáticamente justificadas en el derecho a la igualdad, así por ejemplo se ha eliminado la distinción entre hijos matrimoniales e hijos extramatrimoniales para todos los efectos, lo cual en rigor es la continuación de una tendencia, pues en alguna época el mismo código los designaba de forma acentuadamente discriminatoria: hijos de dañado y punible ayuntamiento, lo cual parece un eufemismo para decirle a alguien hijo de meretriz, con consecuencias jurídicas que en su momento fueron realmente sorprendentes (Moya, 2009).

Se han asimilado los derechos de los hijos adoptivos y los hijos naturales, de donde podemos sostener que hoy día y en razón de la Constitución de 1991, existe una sola variedad: hijos.

Acaso pueda también mencionarse la tendencia sostenida en el programa constitucional, el acceso a instituciones jurídicas no estimado en la primera versión del Código Civil como por ejemplo, las uniones maritales de hecho integradas por personas del mismo género, los matrimonios igualitarios, etcétera, pero debe ante todo llamarse la atención sobre la homologación de sus derechos a los de uniones y matrimonios heterosexuales. Todo indica que la dinámica es irrefrenable y que cada vez habrá más igualdad jurídica.

Pero no perdemos de vista esa curiosidad del derecho y que por cierto ha servido a poner en cuestión su entidad científica, y es precisamente la naturaleza de la ley fundamental. Como dijimos arriba, la Constitución es política y no jurídica, pero sin embargo dispone de unos programas que marcan las fronteras del poder configurador del Estado, así por ejemplo no puede irse

más allá de lo previsto por la Carta al sufragar los derechos laborales, civiles, penales, etcétera.

Acerca de la persona, la Constitución parece guiarse por el sentido institucional que informa el derecho romano, es decir aborda algunos aspectos de forma sistemática para que a partir de ellos la legislación especializada se encargue del desarrollo jurídico conveniente (Catalano, 1990). Podemos derivar que a nivel constitucional la persona no surge como definición o aporte de cualidades, por lo que es o no es, sino por el plexo dogmático, esto es tanto el sistema de derechos y garantías como también por el complejo de obligacional.

A nivel de derechos y garantías si bien es comparativamente amplio (diríamos muy amplio frente a la Constitución de 1886 y relativamente amplio en comparación con la Constitución brasilera), siempre es preciso entenderla desde la naturaleza misma del programa constitucional, la que ostentamos aparece por correspondencia identificada con el Estado social y democrático de derecho que por oposición a las constituciones de tendencia comunitaria –tipo Filadelfia– privilegia al individuo como titular de derechos prevalentes. Precisamente el modelo constitucional confiere al individuo, sin entrar a definirlo, un complejo de derechos que lo hace jurídicamente importante, esa atribución implica la integración de una titularidad lo que de suyo comporta el reconocimiento del *poder ser titular*, así por ejemplo cuando la Constitución reconoce el derecho a la vida, no lo hace en términos absolutos sino como una condición conforme con la cual el único que puede disponer legalmente de su vida es su propio titular. Desde luego esa titularidad es una administración que en cuanto tal no admite incursiones ajenas y mucho menos opuestas a la voluntad del titular.

Esencialmente esa es la forma como se ministran los derechos y su afectación negativa a la voluntad del titular; en términos de legalidad, se sujeta a unas condiciones muy precisas entre las cuales descuella la orden jurisdiccional. Es decir, las afectaciones legales a los derechos de las personas sólo operan mediante orden emitida por un juez con competencia jurisdiccional para hacerlo, de otro modo la incursión es ilícita y naturalmente la persona que es el titular del derecho puede repelerla legalmente.

Ahora bien: como se advierte la Constitución no incursiona en el terreno semántico de la persona ni de la personalidad jurídica, aun cuando despliega aportes significativos, por ejemplo podemos claramente deducir que constitucionalmente la persona implica la titularidad de unos derechos que, ex profeso si son fundamentales ni siquiera precisan haber sido previamente prescritos en norma nacional alguna, sino que ingresan a través del llamado *bloque de constitucionalidad*. Kelsenianamente diríamos que para ese efecto somos *monistas*, con lo que el jurista austriaco quiso entender un sistema normativo con predominio estructural del derecho internacional, lo que implica no tener que incorporarlo mediante ley nacional, opera inmediatamente como si estuviese automáticamente incorporado a la legislación interna.

En el rastreo constitucional debemos observar que en nuestro modelo los derechos de las personas, al igual que en cualquier otro modelo, pueden entrar en conflicto, situación que se resuelve de conformidad con las siguientes reglas:

1. Por regla general los derechos individuales prevalecen.
2. Excepcionalmente los derechos sociales se imponen a los derechos individuales pero cuando no hay concesión por parte del titular individual libre y consentida, es preciso que exista orden judicial, lo que a su turno implica que el individuo puede hacer ejercicio de sus derechos y repeler la pretendida incursión de derechos sociales, pudiendo perfectamente resultar vencedor.
3. Todos los derechos, cualquiera sea su naturaleza, implican obligaciones, que van desde la genérica de no abusar de los mismos y en consecuencia utilizar su ejercicio lícito como pretexto para afectar injustamente derechos ajenos.
4. Si los derechos de personas distintas entran en conflicto deben ser resueltos con base en dos criterios ordinales:
 - 4.1. El primero es el de prevalencia, conforme con el cual cuando los titulares enfrentados son de un lado un menor o persona en condi-

ción de vulnerabilidad social, frente a otro que no tiene ninguna de las dos condiciones, constitucionalmente prevalecen los derechos de los primeros y por consiguiente el conflicto se desvanece ante la apariencia.

- 4.2. Si los titulares son personas iguales en el entendido de que ninguna se encuentra en situación de prevalencia, o ambas son prevalentes, el conflicto debe ser resuelto a través del principio de proporcionalidad.

Si bien no interesa disputar que la Constitución de 1991 supera en mucho a la de 1886, respecto de la persona no va más allá del reconocimiento de derechos, pero permite la sostenibilidad de la frontera entre persona y sujeto de derecho. De suerte que al respecto el Código Civil no ha tenido que ser reformulado y por consiguiente se conserva dentro de los límites del derecho romano en que nació.

Podemos aventurar una precisión semántica, por sujeto de derecho entiende la ciencia jurídica a una persona cuya voluntad tiene recepción legal, es decir, cuya voluntad resulta vinculante a través de los actos jurídicos que opera. Pero para que ello suceda debe acontecer el fenómeno jurídico de la capacidad, es decir sólo las personas capaces pueden adquirir derechos y obligaciones, y respecto de aquellos derechos de origen internacional o constitucional directo, esto es lo que en la jerga constitucional se designan como fundamentales si bien existe la titularidad inmediata, su protección reclama actuar por medio de representante legal, con algunas excepciones específicas como cuando el representante legal es el mismo agresor o cuando el mismo sistema normativo libera de las limitaciones de legitimidad en causa activa, como sucede justamente con la acción de habeas corpus.

Como dijimos, una persona a la cual no se le reconoce su voluntad es una persona apenas larvada, pues como lo compartieron Kant y Hegel —este es uno de los pocos aspectos en los cuales a nivel jurídico convergieron— no hay persona sin libertad y la forma como el derecho conviene a la libertad es mediante el reconocimiento jurídico de la voluntad individual. Quizás alguien se pregunte si la Ley 1098 de 2006, más conocida como Código de Infancia y Adolescencia, e

incluso la convención sobre los derechos del niño incorporaron alguna variación, y al respuesta es contundentemente no. Es más: creemos que profundizó la distancia entre la persona y el sujeto de derecho, puesto que no confiere reconocimiento a los incapaces –al menos por motivo de la edad– debiendo siempre recurrir a la voluntad de su representante legal, pero admite la posibilidad de la responsabilidad penal a los mayores de catorce años; es decir sólo para *delitos* y por consiguiente para derivarles responsabilidad penal son plenamente personas (Moya, 2012,b).

Nuestro sistema señala claramente que la voluntad es vinculante cuando la persona ha alcanzado la plena capacidad jurídica, de lo contrario precisa la convalidación del representante legal. Incluso se mantienen algunas contradicciones como por ejemplo la del Código Civil frente al Código Penal respecto del matrimonio y los delitos sexuales cuando la víctima es una menor de edad. El Código Civil permite que un incapaz adquiera justas nupcias a condición de que su representante legal convalide el acto, pero el Código Penal al tiempo reprime todo tipo de tráfico con menores de catorce años aun cuando sea consentido.

El medio ambiente, ¿un sujeto, un objeto de protección penal o ni lo uno ni lo otro?

Todo lo anterior tiene por razón de ser procurar una serie de elementos dogmáticos para formularse la pregunta que intitula este aparte. No nos proponemos resolverla pero sí inquietar acerca de su importancia, es lo mínimo que debe aportar un académico. Es posible que esta inquietud resulte aparentemente inofensiva o simplemente sugiera una de las tantas veleidades intelectuales que suelen atribuirse a los académicos. Y más aún voces de juristas y teólogos se han manifestado como partiendo del absurdo, persona es únicamente lo que dice el derecho, y es únicamente lo que se puede comunicar con Dios, respectivamente habrán podido responderse. El gran Agustín indicó que si el hombre era una cosa se trataba de una cosa racional, precisamente por su capacidad para entrar en contacto con Dios.

Pero acaso les diríamos, no se está preguntando actualmente la filosofía, la teología, el derecho y la antropología –entre otras– si ¿cabe reconocerles a los

animales la calidad de persona? El sugerente trabajo de Adela Cortina –entre otros muchos– indica que el tema tiene una actualidad no sólo innegable sino inevitable, desde luego el estado actual del saber jurídico podría suponer que los animales son objeto de derecho y no un sujeto por reconvención del Código Civil. Sí, seguramente esta ha sido la respuesta ortodoxa, pero sin embargo no puede asumirse simplemente que es la única, prueba de lo cual se ha presentado la opción de entenderlos como personas. Desde luego una cosa es la persona y otra el sujeto de derecho, pero si jurídicamente los animales adquieren la condición de persona, al menos tendremos que preguntarnos si son auténticamente titulares de unos específicos derechos, caso en el cual tendremos que responder de cuáles. O si se trata simplemente de una limitación a los derechos de los hombres; si son titulares de derechos, ¿podemos predicarles responsabilidad? Tal vez una respuesta afirmativa sugiera que debe repensarse el derecho, y no pretender imponerles a los animales las estructuras jurídico-romanas dispuestas para los humanos. Claro, debemos hacer ahora mismo abstracción por abducción de la famosa consigna de Ulpiano. Según refiere el Corpus Iuris Civilis habría sostenido el gran jurista que el derecho natural es el que compartimos los hombres con los animales (Justiniano, 1889), seguramente y a resguardo de una posible interpolación, debemos ser prudentes pues no es vano que el más grande de los juristas lo haya anticipado veinte siglos atrás, como hizo con casi todas las instituciones jurídicas de las cuales hoy nos vanagloriamos.

Pero bien, sin abandonar que existe discusión nos permitimos ingresar ahora mismo otro elemento de análisis dogmático. Como se sabe, en la teoría de sistemas Niklas Luhmann hizo referencia a un singular elemento del sistema al cual designó como *entorno*. Desde luego la primera intuición sugiere referir el *alrededor* del sistema, es más raramente alguien quiere darse a la tarea de analizar esta curiosidad y ponerla en cuestión, es decir, llevarla a su propia crisis. Pero tomando distancia de la posición facilista, nos preguntamos si el entorno es en la teoría de sistemas un simple *alrededor*, ¿qué llevó al sociólogo a incorporar otro elemento que llamó *periferia*? En concreto, ¿qué diferencia habría entre entorno y periferia? Una respuesta no muy confiable en su fundamentación pero acertada en su conclusión diría algo así como que la el entorno queda dentro del sistema y la periferia fuera.

Al rastrear el concepto utilizado no sólo por Luhmann sino por otros, hallamos que lo extrajeron de *umwelt*, término alemán con el que tradicionalmente e historiográficamente se significa el *medio ambiente*, entendiendo no un *alrededor* distante, discernible, neutro en cuanto a alma y conciencia, sino todo lo contrario, un algo vivo sin lo cual no sólo la vida del hombre sería poco probable, sino que el hombre no sería hombre. Se entiende por entorno las condiciones antepredicativas que hacen posibles los estados intencionales de conciencia. Searle lo llamó al igual que Wittgenstein *trasfondo*, y a su sentir es sinónimo de *habitus* en la teoría de los campos de Pierre Bourdieu.

En otras palabras más explícitas diríamos que cuando referimos a *medio ambiente* hallamos dos posibles sentidos, el restrictivo y el humanizado o atravesado por las *humanitas*. El primero se contrae a la significación de unas condiciones de naturaleza, caracterizadas por ser externas al hombre, pero sin las cuales su vida sería improbable. En cambio el sentido de *humanitas* indica que se trata de unas condiciones que nacen en la interioridad de los hombres y sin las cuales no sólo la vida del hombre sería improbable, sino ante todo sin las cuales la criatura humana no sería hombre sino cualquier otra entidad biológica, es tan humano el hombre en su entidad biológica como el medio ambiente que le hace posible ser hombre.

Creemos que el derecho ambiental y con él el derecho penal del medio ambiente, al menos hasta el momento ha tomado el medio ambiente ni siquiera en el sentido restrictivo, y en el mejor de los casos de benevolencia interpretativa lo ha tomado en el sentido restrictivo, lo cual merece el aplauso del ingenio pero también el temor que inspira la hegemonía, y este es el primer extravío o al menos su más burda limitación. En efecto, el sentido restrictivo conlleva tomar el medio ambiente como un objeto, en cuanto tal, ontológicamente objetivo, pero epistemológicamente debilitado. De tomárselo en el sentido de las *humanitas* se daría cuenta de un sujeto y no de un objeto.

En fin, hay una diferencia crucial entre ser sujeto que objeto de protección. Si se plantea respecto de los animales debido a su importancia para los humanos y, como lo ha dicho algún sector de la doctrina a causa de su capacidad de sentir, al menos aparentemente semejante a la de los humanos. Entonces, ¿cuál sería

la razón para no incubar la misma discusión respecto del medio ambiente? Dentro de lo que sabemos es más importante para el hombre individual y social que los mismos animales, pues eventualmente sin animales podríamos sobrevivir, pero no sin medio ambiente no, como dijimos ni siquiera se darían las condiciones de trasfondo para que hubiese criatura humana, desde ese punto de vista es más importante, o al menos tan importante, como la vida misma, y es por su vida humana y humanizante que el sujeto de derecho no es simplemente un objeto.

Por otro lado, nadie discute que el medio ambiente ópticamente es una entidad tan viva como el hombre y la sociedad humana, sabemos que tiene sus formas de comunicarse con el hombre y de expresarle, reclamarle y hasta pedirle cuentas de su trato. De hecho recordamos que se ha inquietado respecto de los animales por la falta de lenguaje humano, pero se sabe que los animales se comunican entre sí y con seres de otras especies, así que ese no parece el mejor argumento para cuestionarles que puedan llegar a ser jurídicamente personas. Y con el medio ambiente no sucede menos, con la diferencia de que frecuentemente puede volverse contra los humanos y comportarse de una forma que no resulta posible comprender al menos de frente a los desarrollos científicos del momento. Suele pensarse que aquello que no entendemos está equivocado, pero tal vez la única equivocación sea precisamente esa.

Pues bien, al revisar el Código Penal colombiano, inspirado en el Código Penal español, lo primero que encontramos es que el medio ambiente está tratado como un objeto de protección penal, un bien jurídico visto desde la antijuridicidad, o un objeto jurídico si se prefiere la vista desde la tipicidad. Estos tipos penales referirían como sujeto pasivo al parecer a la sociedad, es decir la sociedad sería el titular y con ella la acreedora de los perjuicios cometidos contra el medio ambiente, susceptibles de revertirse jurídicamente, esto es de convertirse en indemnizaciones o cualquier otro efecto resarcitorio. Como se sabe, los tipos penales que tienen esta característica implican la probable inoperancia de la responsabilidad civil derivada del delito, y con ello la impunidad en tales casos. Por ejemplo, en los casos de narcotráfico en sus múltiples variedades, ¿cuándo se ha visto que la sociedad demande al autor de tales crímenes que le responda civilmente por los daños causados?

Y seguramente si se hiciese habría razones más importantes para disuadir de su práctica.

Esta condición de los tipos penales con objeto jurídico “fenomenológico” hace que el derecho penal se agote en su entidad más antipática, esto es la aflictiva. En efecto, ninguna forma de control resulta tan terriblemente dañina como el derecho penal, por una parte está erigido como el método de daño legal más agresivo que existe, pues nada más que la guerra “justa” se le compara, al fin y al cabo tiene la entidad de suspender cuando no concluir derechos fundamentales, ¿qué diferencia existe entre un secuestro y la prisión distinta a que lo uno es legal y lo otro ilegal? Y con ello la función opresiva se sobrepone sin mayores posibilidades a las funciones humanizadas. Por otra parte, la pena penal no es necesariamente la más efectiva, o al menos por la experiencia de casi dos siglos y medio de la humanidad se sabe que la prisión no da buenos resultados en materia de resocialización o reivindicación de los agresores.

Los delitos ambientales se caracterizan por tener, salvo una excepción, un sujeto activo indeterminado lo cual indica que cualquiera, incluso menores de edad, pueden ser sus agresores. Son predominantemente tipos penales en blanco puesto que incorporan elementos normativos recurrentes y agregaríamos, especializados.

Con frecuencia se halla una condición de punibilidad que consiste en que lo que *ilegaliza* la acción o las acciones rectoras consistente en que se demanda, o mejor, se condiciona a que el autor haya procedido por fuera de la normatividad vigente o sin autorización. Condición típica que evoca sin mayor dificultad tipos penales más antiguos como por ejemplo el narcotráfico. Esta condición sugiere que existen formas legales de dirigirse contra el medio ambiente y los recursos naturales, y formas ilícitas.

Entonces preguntémosnos de una vez por todas: ¿lo que se protege verdaderamente es el medio ambiente y los recursos naturales o, por el contrario, la legislación existente en la materia? Sin duda evoca la situación el tratamiento penal dado a través de nuestro Código al Derecho Internacional Humanitario, puesto que no son las personas, los bienes, los recursos, la libertad

de locomoción, la libertad sexual, etcétera lo que se protege, sino el régimen. De hecho, es muy visible, y triste por cierto, que el DIH con todo lo que ha avanzado no se propone disuadir del recurso a la agresión bélica, tanto menos a evitar las guerras, sino regularlas, es decir, enseña cómo es legal abatir al “enemigo”. La legislación penal en materia de medio ambiente y recursos naturales no es igual pero sí la evoca. De hecho habrá que preguntarse si la legislación especializada en materia de medio ambiente y recursos naturales realmente lo protege o sólo regula la manera de agredirlo, de suerte que hay dos, una lícita y otra que no lo es, y esa precisamente es la que puede sancionarse penalmente. Pero, entonces, ¿es el medio ambiente y los recursos naturales lo que se protege?

Ahora bien, no discutimos que los tipos penales no tienen por qué ocuparse de todas las consecuencias del delito, de hecho la mayor parte de tipos penales no lo hace, pero cabe preguntarse si el resarcimiento del daño originado en el delito realmente existe, o mejor si la estructura de la responsabilidad penal en los términos en que se encuentra en la actualidad permite otro tipo de responsabilidad a propósito del suceso del delito o, como lo indica reciente la jurisprudencia del Tribunal Supremo español, a consecuencia de la conducta típica. Insistimos: si no hay un sujeto pasivo determinado, ¿qué tan probable es?

Pretendemos de esta forma dar cuenta de las limitaciones registradas por el derecho penal en la protección del medio ambiente y los recursos naturales, no porque así lo hayan querido los redactores del Código sino por deficiencias o fisuras sistémicas del cuerpo jurídico. Y creemos que esto se debe a que el medio ambiente no debe ser un objeto sino un sujeto de protección. Y si concedemos, reticentes claro está, que es un objeto, definitivamente nos oponemos a que sea tan solo una norma.

Para una semiótica de la persona

La semiótica jurídica permite deducir en la persona un signo jurídico cuyo sentido compete a la subtensión de la condición humana –biológicamente hablando– y la fórmula dogmática del sistema normativo, manifiesto en el plexo de derechos y garantías (Kalinowski, 1968). Desde luego puede implementarse la concepción política para deducir la condición constitucional concreta, según

predomine el individuo o la colectividad, la dignidad individual o la seguridad pública. De hecho, en los modelos constitucionales tipo Estado social y democrático de derecho, el predominio del individuo, y con él de su dignidad, se sobrepone como orientador no sólo interpretativo sino sistemático en el entendido de que el poder público se condiciona a la indemnidad de la dignidad individual. Mientras que en los esquemas comunitarios el predominio del colectivo implica la prevalencia de la seguridad pública, y si ello implica que la dignidad y el individuo mismo haga concesiones favorables a esos valores prevalentes, sencillamente el individuo y su dignidad quedan sometidas.

Por supuesto esta semiosis jurídica no se agota en esas consideraciones, realmente en lo social impacta la cosmogonía que permite al ser identificarse con su mundo (Calvo, 1996).

Pero hemos querido apostar a una semiótica que busca las condiciones eidéticas de la constitución del sentido jurídico, y en ese proceso nos encontramos, claro está que tenemos un punto de partida que surgió de una aproximación que quiso ser afín a la teoría de los campos. La verdad sea dicha, creímos haber encontrado en ella el camino que habían insinuado los grandes semiotistas para la búsqueda del sentido del derecho. Empero encontramos profundas inconsistencias en la teoría de los campos respecto del campo jurídico, lo cual no nos impidió reconocer sus no menos profundos aciertos –estimarla perfecta es tan intelectualmente estúpido como considerarla completamente inútil pero claro esto sólo puede entenderlo quien realmente haya logrado la aprehensión del eidos del derecho. En efecto la lectura detenida de la obra de Bordieu manifiesta la identificación arbitraria de lo procesal con lo jurídico. Cuando Bordieu verifica las condiciones del campo se dirige a lo procesal como si en ello se agotara lo jurídico, y le atribuye a lo jurídico las limitaciones de lo procesal. Encontramos que si la teoría de los campos admite la existencia de espacios dentro de los campos especializados, al menos en cuanto tiene que ver con lo jurídico, permite comprender aquello que el mismo sociólogo echó de menos y lamentó no poder aprehender (Moya, 2007).

Sin duda el espacio procesal es especializado, excluyente, limitativo, fraguado mediante el uso de unos capitales simbólicos que sólo los abogados pueden

traficar. Realmente verificarlo no es demasiado exigente, pero de ahí no se deduce que las condiciones que hacen posible el derecho y con él la justicia sean monopolio profesional de los abogados, y cuando se ha intentado que así sea el fracaso ha sido poco menos que estruendoso, esto por cuanto el derecho no le es impuesto a una sociedad, al menos a una sociedad que tenga algo de democrática y un cierto sentido de sí misma, por ello las instituciones jurídicas injustas a una sociedad han resultado desuetas antes de haber aparecido, o las sociedades se han encargado de oficiar procesos de individuación que las reconviene en favor de su propio sentido de la justicia. Esto es algo que Bordieu tuvo claro a nivel sociológico, tan claro como lo tuvo el abogado y jurista colombiano Manuel Gaona a nivel constitucional, y de ahí su desconfianza hacia los juristas que se formaron ex fronteras. Los colombianos nos bajamos de los árboles en ascensor. Los ejemplos abundan como ahora mismo se evidencia con la llamada Ley de Infancia y Adolescencia.

Pero lo que importa es que para que el derecho sea probable vengan de donde vengan las instituciones jurídicas, se precisa de una condición de trasfondo, habitus o entorno que hemos designado *instinto de juridicidad*, y es aquí de donde surge la auténtica semiótica jurídica.

Creemos que una semiótica del medio ambiente y los recursos naturales es la primera condición de aproximación a un fenómeno que importa la vida actual y futura de los seres. El medio ambiente es para los seres humanos lo que les significa, si les significa una cosa lo tratarán como una cosa, tal vez como poca cosa o una gran cosa. Si les significa que es su propio ser lo tratarán como tal.

La importancia que tiene el derecho y mucho más su identidad, provienen de su carácter potencialmente coactivo. Muchas reglas no jurídicas son coactivas y ello no las aproxima a las normas jurídicas. El aporte del derecho es el sentido de lo jurídico, y el sentido que el derecho puede transmitir del medio ambiente va desde ser una norma, un objeto o un sujeto de derecho. ¿Qué es mejor? A juzgar por el movimiento humanista la respuesta no se hace esperar: si se humaniza el medio ambiente, lo cual puede hacer el derecho a través de su aporte de sentido, de ese sentido precisamente, se corre el riesgo de erigir los derechos del medio ambiente y no el medio ambiente como un derecho.

Si el medio ambiente tiene derechos y se le permite hacerlos valer, así sea por la vía penal, el sentido lo erige en la cúspide y no en la base, en lo que se aprecia con respeto, y no en lo que se pisa con la misma frivolidad con que se viola, se mata, se agrede, en fin, se niega *legalmente*.

Referencias

- Álvarez, E. (1979). *Curso de Derecho romano*. Pluma Universitaria. Bogotá
- Arangio, V. (1952). *Instituciones de Derecho romano*. Editorial De Palma.
- Archi, G. A. (1976). *Teodosio II e la Sua Codificazione*. Edizioni Scientifiche Italiane. Napoli
- Biondi, B. (1954). *Il Diritto Romano Cristiano. III. La Famiglia-Rapporti Patrimoniali Diritto Pubblico*. Italia: Milano Dott. A. Giuffré-Editore.
- _____. *Il Diritto Romano Cristiano I. Orientamiento Religioso Della Legislazione*. Italia: Milano Dott. A. Giuffré-Editore.
- Betanzos, E. (2012). *Deontología jurídica*. México: Porrúa.
- Bobbio, N. (1987). *Teoría general del derecho*. Bogotá: Temis.
- Bonfante, P. (2002). *Instituciones de Derecho romano*. Instituto Editorial Reus. Madrid
- Burdese, A. (1993). *Manuale de Diritto Privato Romano* (terza ed.). Utet. Unione Tipografico Editrice Torinese. U.T.E.T., Torino
- Calvo, J. (1996). *Derecho y narración: Materiales para una teoría y crítica narrativista del derecho*. Barcelona: Ariel.
- Catalano, P. (1990). *Studi su Origine e Attualità del Sistema Romano I. Diritto e Persone I*. Torino: G. Giappichelli Editore.
- D'ors, Á. (1995). *Derecho y sentido común, siete lecciones de derecho natural como límite del derecho positivo*. Cívitas. Madrid
- Espitia, F. (2005). *Historia del Derecho romano*. Editorial Universidad Externado de Colombia. Bogotá
- De Francisci, P. (1983). *Storia del Diritto Romano*. Vol. secondo. Parte I. (II ed. aggiornata). Italia: Milano Dott. A. Giuffré-Editore.
- Fortich, M. (2009). *Semiótica, lenguaje y derecho: una comunidad sin límites*. Bogotá: Nueva Época.

- Guarino, A. (1963). *Storia del Diritto Romano*. Italia: Milano Dott. A. Giuffrè Editore.
- Kalinowski, G. (1968, mayo). Propiedades semióticas del derecho. *Revista de la Universidad Externado de Colombia*, 9(1).
- _____. (1971). *Introduzione alla Logica Giuridica*. Italia: Dott A. Giuffrè Editore.
- Halliday, M. A. K. (1998). *El lenguaje como semiótica social: La interpretación social del lenguaje y del significado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Iglesias, J. (1993). *Derecho romano: Historia e instituciones*. Ariel. Madrid
- Justiniano. (1889). *Corpus Iuris Civiles*. Luis Ildefonso García del Corral (Trad.). Lex Nova. Valladolid
- Kreller, H. (1983). *Historia del Derecho romano, en helenos y romanos en la historia del derecho*. Colombia: Editorial Universidad Externado de Colombia.
- Mazeaud, H. (1978). *Lecciones de derecho civil*. Volumen I, Tomo I. Primera parte. Buenos Aires: Ediciones Jurídicas Europa-América.
- Moya, V. (2002). *Relaciones judiciales internacionales de carácter penal con autoridades extranjeras*. Editorial Gustavo Ibáñez
- _____. (2007). *Los fallos penales por inasistencia alimentaria: Un desfase entre la ley y la práctica judicial*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- _____.
- _____.
- _____. (2009). *Módulo responsabilidad penal de menores y adolescentes*. Universidad Católica de Colombia. Bogotá
- _____. (2010, Octubre). *La investigación del derecho penal en Colombia*. Bogotá: Red Socio Jurídica.
- _____. (2011). *Relaciones judiciales penales internacionales*. Universidad Santo Tomás. Bogotá
- _____. (2012a). *La verdad judicial en la Ley 906 de 2004*. Universidad Católica de Colombia. Bogotá
- _____. (2012b). *El derecho de defensa en procesos penales contra menores*. USAID-Defensoría del Pueblo. Bogotá

- Moya, V. (2013a). Óptica y episteme del principio de congruencia. *Sociologia del Diritto*.
- _____. (2013b). *El Principio de Congruencia en la Ley 906 de 2004*. Colombia: Universidad La Gran Colombia.
- Muñoz, L. (1991). *La prueba de la simulación: Semiótica de los negocios jurídicos simulados*. Bogotá: Temis.
- _____. (1997). *Técnica probatoria: Estudios sobre las dificultades de la prueba en el proceso*. Bogotá: Temis.
- Pugliese, G. (1986). *Instituzioni di Diritto Romano*. Italia: Piccini.
- Robles, G. (2009). *Comunicación, lenguaje y derecho: Algunas ideas básicas de la teoría comunicacional del derecho*. España: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Schreckenberger, W. (1987). *Semiótica del discurso jurídico: Análisis retórico de textos constitucionales y judiciales de la República Federal Alemana*. México: Universidad Autónoma de México.
- Volterra, E. (1986). *Instituciones de derecho privado romano*. Civitas S.A. Madrid
- Von Ihering, R. (1891). *El espíritu del Derecho romano*. Lib. Ed. de D. Carlos Bailly-Bailliere. Madrid.

Dios y el Nuevo Ateísmo

El replanteamiento de un antiguo debate*

Jorge Gustavo Munévar Mora**

Breve introducción a los fundamentalismos religiosos como contexto del Nuevo Ateísmo

Una mirada al Nuevo Ateísmo hace necesario contextualizar tanto a la ciencia como a la religión a lo largo de diferentes épocas de la historia, y establecer las competencias de cada una de ellas en la comprensión tanto del mundo y los fenómenos que en él acontecen como de las subjetividades que conducen al hombre en la búsqueda de lo trascendente, sin ignorar el fenómeno personal y social que se encuentra íntimamente ligado al hecho religioso y que se expresa de diferentes maneras en lo local, lo nacional y lo mundial. Resulta interesante observar cómo los avances científicos, tocantes al descubrimiento de los secretos de la vida y del universo que la soporta, socavan en algunas personas la fe en Dios como creador del universo y con ella la religión; paradójicamente,

* Este capítulo es producto del proyecto de investigación "El desmonte del estado confesional y sus implicaciones para la nación colombiana", desarrollado en la línea de investigación "Teoría del derecho y administración de justicia" del grupo GIERPS de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

** Magíster en Educación con énfasis en docencia universitaria, abogado, estudiante del Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona, de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, y profesor de tiempo completo de la misma Universidad, miembro del Grupo Interdisciplinario de Estudio sobre Religión, Política y Sociedad (GIERPS).

para muchos científicos esos mismos descubrimientos develan la esencia de Dios y colman ese anhelo de trascendencia.

Desde hace siglos y con mayor énfasis desde la Ilustración, la ciencia y la religión han confrontado sus verdades, encontrando eventuales puntos de acuerdo y de clara confrontación; es así como en tiempos pasados la Iglesia católica señaló como herejes a los científicos que cuestionaron sus dogmas, y a su vez los trabajos científicos mostraron una religión cerrada a la evidencia de las verdades naturales; en otros momentos, la conciliación se hace posible cuando unos y otros entienden la existencia de verdades fundamentales que se mueven en planos diferentes: la ciencia buscando respuestas a preguntas empíricas sobre el qué, el cómo y el por qué; la teología y la religión indagando y reflexionando sobre verdades objetivas y subjetivas en la dimensión de lo espiritual. Bien lo expresa el teólogo John Haught (2012), cuando escribe: "Mientras las acogedoras profundidades del misterio motiven al científico a seguir recorriendo la senda del descubrimiento, no puede surgir ningún conflicto entre la ciencia y una religión puramente mística". (Haught, 2012, p. 128)

Hoy muchos hombres de ciencia se sienten cómodos al reconocer la existencia de Dios, para ellos no hay una confrontación entre ciencia y fe; también es evidente que para muchos religiosos los continuos avances científicos respaldan sus principios espirituales. Sin embargo, a la ecuación ciencia y religión es necesario añadir una tercera variable: el hecho religioso de primordial importancia social. Lo sagrado, lo religioso, la concepción de lo divino, la comprensión de lo natural, han sido desde las épocas primitivas elementos constitutivos de la humanidad; estos se establecen como fundamento de las relaciones sociales, como parámetros de articulación de las relaciones de poder y base central de la estructuración de la concepción individuo y sociedad, así como de su identidad. En la etapa posterior a la Guerra Fría, se presenta en el mundo un mayor desarrollo y pluralismo religioso, hay una apertura a nuevas y contradictorias tendencias ideológicas a partir de las cuales se crean dinámicas que facilitan rupturas y disidencias en el campo religioso y también en lo económico, cultural y político.

Interpretar la función que la religión cumplió en esta época de la historia no es tarea fácil, sobre todo cuando se suman variables introducidas por el

movimiento globalizador tales como la tendencia hacia la homogenización, el rechazo a las instituciones religiosas tradicionales y la aparente preferencia por una concepción individual y personal de la Deidad y de la religiosidad. En la Modernidad, los desarrollos científicos, tecnológicos y la creciente urbanización fueron transformando rápidamente la cosmovisión que le permitía entender al ser humano la vida, el universo, la ética y la moralidad; estos cambios quebrantan las raíces culturales de las personas y de los pueblos que entran en crisis por la pérdida de identidad y sentido de pertenencia, crisis que es alimentada por las propuestas ateas al igual que por los planteamientos secularizantes. Al decir de Leonardo Boff (2006):

la crisis posee también una dimensión personal, que es la gran crisis individual que representa el momento de la muerte, y, además, una dimensión cósmica, que es el final del universo, que para nosotros no desemboca en la muerte técnica y en el vacío absoluto, sino en una inconmensurable explosión e implosión hacia el interior de Dios (Boff, 2006, p. 13)

La crisis de la Etapa Capitalista Superior; representada por la globalización, no deja espacio para la apertura de un modelo económico más humano, por el contrario, acentúa la pobreza, la concentración de la riqueza, la exclusión y la segregación de grandes masas de la humanidad; el resultado es una profunda decepción que hace más notorio el conflicto mundial multidimensional y el personal ante un futuro no promisorio, en el que “la propia religión de la que podría esperarse actitudes benevolentes, se convierte por causa del fundamentalismo, en matriz de una violencia aún mayor” (Boff, 2006, p. 15). Para este autor el fundamentalismo no es una doctrina, sino que se manifiesta como una forma de excluir cualquier verdad distinta a la propia, de despreciar, de no tolerar y de agredir; fundamentalismo que además se expresa en lo económico con los planteamientos capitalistas de la globalización, en lo político con los llamados terrorismos de Estado y en lo religioso.

Los fundamentalismos religiosos se han evidenciado en diferentes expresiones religiosas, ejemplo de ellos lo constituyen las milicias cristianas de Richard Butler; los grupos ultraortodoxos comprometidos en la muerte de Isaac Rabín; el grupo Hamás respaldado por la jerarquía islámica palestina; el partido islámico

radical del Jeque Omar Abdul, responsable de la explosión del World Trade Center en 1993; los Talibanes liderados por Osama Bin Laden; en el Budismo el movimiento Aun Shinrikyo responsable del atentado al metro de Tokio y entre los Sij de la India el movimiento radical de Jarnail Singh Bhindranwale (Juergensmeyer, 2002). Es importante la apreciación de Juergensmeyer (2002) acerca de la condición y la situación de los grupos terroristas cuando expresa que: “todos los grupos que han aprobado la violencia en forma de terrorismo han sido marginados” (Juergensmeyer, 2002, p. 179); frente a esta afirmación debe agregarse que en la mayoría de los casos este tratamiento tiene su origen en sus propias estructuras tradicionales.

A esta crisis de lo religioso que encuentra su expresión en los fundamentalismos, debe añadirse aquella que se encuentra ligada a la pérdida de los valores religiosos y que, según Bourdeau, ha creado una crisis no sólo para los creyentes sino para la sociedad en su conjunto, pues socava la confianza de la opinión pública, además “la crisis del lenguaje religioso y su eficacia representativa” es parte del colapso de una antigua visión del mundo “la desintegración de todo un universo de relaciones sociales” (Juergensmeyer, 2002, p. 186).

El Nuevo Ateísmo, propuestas de sus fundadores

Las religiones que han acogido los fundamentalismos en cualquiera de sus formas son el objetivo de un movimiento que se desprende del Ateísmo tradicional y que ha dado en llamarse Nuevo Ateísmo. Este es un movimiento reciente, mencionado por primera vez en el 2006; entre sus fundadores están Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel C. Dennett, Christopher Hitchens y Victor J. Stenger; los cuatro primeros han sido llamados los “cuatro jinetes”, posiblemente haciendo alusión al ejército de jinetes desatados en el Apocalipsis, donde paradójicamente también se aclara que el poder de estos caballos estaba en su boca y en sus colas (Apocalipsis 9: 16 y 19). Debe anotarse que todos ellos son autores de libros que alcanzaron alto volumen de ventas en los EE. UU. entre el 2004 y el 2008, títulos que eventualmente constituyen una reacción a los ataques del 11 de septiembre del 2001, tal como lo describe el periodista Simon Hooper, para la Cadena de Noticias por Cable CNN: “El Islam como fundamento religioso de los ataques terroristas de Al Qaeda y

los atentados suicidas en nombre de Alá, han alimentado los argumentos del ateísmo en este sentido” (Hooper, 2006).

“*The rise of the New Atheists*” (“El ascenso del Nuevo Ateísmo”), es el artículo al que nos referimos en el párrafo anterior y que además revela en palabras de Dawkins –apóstol de las teorías de Darwin y la voz más notoria del movimiento en cuestión–, quien anota: “la religión no debe ser simplemente tolerada, sino que debe ser contrarrestada, criticada y expuesta por la argumentación racional, dada la influencia que es capaz de ejercer; y que la existencia de Dios, frente a los nuevos postulados de la ciencia es muy improbable” (Hooper, 2006).

En noviembre del 2006, la revista *Wired* –a través del trabajo periodístico de Gary Wolf– entregó un interesante documento que consulta las fuentes primarias y las contrasta con importantes hombres que militan a la otra orilla del ateísmo. Sin mencionar el nombre, describe los argumentos de un genetista y neurocirujano quien tras estudiar las profundidades de la vida afirma que “la conciencia humana es demasiado notable para haber evolucionado”, que “el sentido moral desafía los imperativos egoístas de la naturaleza”, que “las leyes de la ciencia muestran un orden Divino” y finalmente que “la existencia de Dios no puede refutarse por medios empíricos”. Con respecto al último punto Dawkins afirma que “hay un número infinito de cosas que no podemos refutar” y que si bien es cierto que la probabilidad de la existencia de Dios no es cero, sí es muy pequeña. Pone de manifiesto que la “guerra” es en contra de los fundamentalistas religiosos que creen en lo sobrenatural; cabe decir entonces que la “guerra” es entre el “naturalismo y el sobrenaturalismo”; de esta manera hace extensiva su posición a todas las religiones que tengan un dios con atributos personales y que posean doctrinas que fundamenten una relación personal con la deidad.

Por su parte Harris, en su libro *The end of the faith (El fin de la fe)*, declara que “a menos que renunciemos a la fe, la violencia religiosa, en breve, llevará a la civilización a su fin”. En “Carta a una nación cristiana”, se refiere de manera directa a las “hordas musulmanas que cantan a la muerte y causan sufrimiento por la manera como han decidido abordar la realidad, por su servicio a los mitos religiosos y su apego a la existencia de un dios imaginario”. Al ser interrogado

acerca de su visión de un mundo sin Dios, responde que entonces “habría una religión de la razón”.

Rompiendo el hechizo es el libro escrito por Dennett, en el que defiende un proceso educativo neutral y científicamente informado sobre todas las religiones, como cátedra obligatoria en todas las escuelas; aborda también el problema ético diciendo que este debe encararse “con la razón y no con leyes arbitrarias”, pero aclara que la persona no debe perder lo que llama sus “ajustes por defecto”, es decir la convicción de sus intuiciones éticas, las cuales son dignas de confianza so pena de “caer en un hoyo profundo y que todo salga mal”. Encontramos aquí la consideración de las subjetividades, su grado de importancia y el temor al abandono de estas (Wolf, 2006).

Otras visiones acerca del Nuevo Ateísmo

Desde la perspectiva de Tom Flynn, humanista y ateo, la idea del Nuevo Ateísmo surgió a partir de la publicación de los libros antirreligiosos que se han venido mencionando, y anota que no hay ideas nuevas en el movimiento más allá de re-empaquetar las ya existentes en contra de la religión (Flynn, 2010). Sin embargo para el profesor de filosofía de la Universidad de Missouri, Andrew Johnson, quien se concentra en la enseñanza y la investigación sobre la ética y la filosofía de la religión, las obras de los fundadores del Nuevo Ateísmo han empujado el tema de la racionalidad de la religión en el discurso público. Sobre el trabajo de los nuevos ateístas hace notar que sus críticas de la religión cometen falacias lógicas básicas y que su propio ateísmo es tan “basado en la fe” como las creencias religiosas que critican, y que su falta de respeto por la creencia religiosa es inmoral (Johnson, 2013).

Sobre la intolerancia hacia lo religioso, el profesor Kirsch –abogado y estudioso de la historia hebrea y rusa– ofrece en su obra *Dios contra los dioses* una interesante postura crítica hacia los monoteísmos y su influencia en el hombre y la sociedad, cuando se afirma que la tolerancia religiosa es un valor esencial del paganismo, porque sus dioses simplemente no son celosos entre ellos; apoyado en el historiador Franz Cumont, expresa que “templanza, valor, castidad obediencia a padres y magistrados, reverencia hacia el juramento

y la ley”, eran los valores del paganismo en la antigua Roma (Kirsch, 2006, p.21). Del monoteísmo señala que su consideración de la deidad como única y exclusiva conlleva al señalamiento de las demás deidades como falsas y merecedoras de la exclusión y de la muerte; apunta que judíos, cristianos y musulmanes “abrazan la creencia de que Dios exige la sangre del infiel” (Kirsch, 2006, p. 45), y que el rigorismo con que se asumen estas creencias no sólo puede conducir al autocastigo sino que también pueden arrastrar al creyente a castigar a quienes no acepten militar en su fe, lo anterior en una clara alusión a los hechos ocurridos en la Torres Gemelas en el 2001 y protagonizados por fundamentalistas religiosos, sin que esto excluya de su discurso a judíos y cristianos, quienes a través de la historia han incurrido en actuaciones que dejan ver comportamientos violentos y excluyentes contra sus opositores, en nombre de la deidad.

Perspectiva científica cristiana del Nuevo Ateísmo

Habiendo hecho un recorrido por los representantes y simpatizantes de esta nueva corriente, es importante tomar en consideración la propuesta de Francis Collins (2007) –director del proyecto Genoma Humano y autor del libro *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe*– como representante de los científicos que defienden la fe y quien expone su tesis en el sentido de que si bien es cierto que la ciencia no ofrece evidencia de la creencia, tampoco la prohíbe, y que no pueden tomarse como fundamentos para argumentar la existencia de Dios aquellos problemas que la ciencia no ha podido resolver, ya que esto deja a la ciencia como “árbitro de lo real” y a los ateos con la “sartén por el mango”. Con respecto al trabajo que develó el código genético y la ventana que abrió un nuevo horizonte a la ciencia, consideró que fueron elementos para admirar la asombrosa complejidad contenida en cada célula del cuerpo humano y exclamar: “Me llena de humildad, de sobrecogimiento, el darme cuenta de que hemos echado el primer vistazo a nuestro propio libro de instrucciones, que previamente sólo Dios conocía” (Collins, 2007, p. 10). En esta obra, el autor pretende romper el paradigma que establece una disyunción entre la ciencia y la fe, proponiendo que sus principios son de hecho complementarios. Se manifiesta en acuerdo con Haught, cuando disiente de las posiciones irreconciliables entre el Nuevo ateísmo y el Creacionismo, pues

llevan a “las personas razonables a elegir entre dos desagradables extremos, ninguno de los cuales ofrece mucho consuelo” (Collins, 2007, p. 13). Su posición ante este dilema queda claramente expresada cuando dice:

El dominio de la ciencia es explorar la naturaleza. El dominio de Dios es el mundo espiritual, un reino que no se puede explorar con las herramientas y el lenguaje de la ciencia. Se debe examinar con el corazón, la mente y el alma –y la mente debe encontrar un modo de abrazar ambos reinos (Collins, 2007, p. 14).

Por tanto, las dos perspectivas, la científica y la espiritual, deben aunarse para proveer un mejor entendimiento de estos dos universos que coexisten y se soportan uno al otro, tal como lo expresa el apóstol Pablo en su carta a los Romanos 1: 20 “Porque las cosas invisibles de Él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa”.

El Nuevo Ateísmo, una mirada desde la teología

Sobre el pretendido y antiguo conflicto entre Dios y ciencia, resulta interesante matizar la posición del científico posmoderno con la mirada clásica de Tomás de Aquino. El teólogo reflexiona al respecto: cuando la inteligencia del hombre se acerca al conocimiento de las cosas materiales y las considera desde una perspectiva metafísica, encontrará que estas dependen de un “algo” que está más allá de ellas; es esta misma experiencia la que recogemos del pensamiento de Collins y de la carta de Pablo a los Romanos, del pensamiento de un científico y de un apóstol dirigida a hombres comunes, por tanto, se muestra como una experiencia abierta a todas las personas sin distinción; es en este proceso reflexivo que se prolonga de lo natural a lo sobrenatural, de lo visible a lo invisible, que afirma Tomás de Aquino: “todos los agentes cognoscitivos conocen a Dios implícitamente en todo aquello que conocen” (Copleston, 1960, p. 120). El testimonio de Dios que llega al hombre desde lo natural, desde afuera, se encuentra con un anhelo interno del hombre por la felicidad; siguiendo esta argumentación –tomada de San Buenaventura–, si “la posesión de Dios constituye la felicidad”, entonces ese anhelo es “un deseo natural de

Dios". Se presupone un conocimiento innato de Dios, puesto que "el deseo de algo presupone el conocimiento de ello" (Copleston, 1960, p.120). En este último punto se separa del pensamiento de San Buenaventura y añade que más bien si el hombre identifica la felicidad con la existencia y posesión de Dios, entonces lo anhelará. Para él la existencia de Dios no es una verdad evidente, considera entonces la posibilidad de la existencia del agnosticismo y del ateísmo; al igual que entendió que el método científico no es aplicable al conocimiento de Dios, pero privilegió en esta tarea a la atención y a la reflexión.

Al responder a la pregunta ¿cuáles son los hechos conocidos que implican la existencia de Dios?, Santo Tomás hizo referencia a "cinco vías" en las que demuestra la realidad del movimiento –entendido como cambio– de algunas cosas: el orden en que ellas existen, y sus mutuas relaciones, las elevan a un nivel de eficiencia; el continuo devenir de las cosas entre la vida y la muerte; la existencia y la destrucción; la calidad de los seres que existen en términos de bondad, y finalmente una aguda observación acerca de lo que podría interpretarse como el instinto de los seres que carecen de conocimiento y que siempre los lleva a conseguir lo que más les conviene y por otro lado la cooperación de las cosas sin vida para mantener un orden dentro de la naturaleza (Copleston, 1960, p. 120).

Palabras de reflexión

El apóstol Pablo, el teólogo Tomás de Aquino y el científico Francis Collins, resaltan el testimonio de lo creado como un camino hacia el Creador; es seguro que cada uno de ellos vivió un encuentro con el Dios-Persona desde su persona, como una experiencia, un encuentro dialogante que abarca todo el ser: el cuerpo, el alma y el espíritu; y a este estado sólo se llega a través de la revelación de la persona de Dios en los diferentes momentos históricos y por la fe. Pero la manera como este Dios personal se manifiesta primeramente al hombre, es el hallazgo que se hace a través de los Escritos Sagrados y que deja ver en primera instancia a un Dios creador que comparte de su imagen y de su semejanza con el hombre, haciéndolo en su esencia diferente a lo creado y en su substancia participante de la creación misma. Es esta aportación de la esencia misma de Dios lo que permite entablar una relación personal, que una vez rota por el hombre, Dios

busca afanosamente restaurar a través de un plan de salvación que incluye a una Divinidad que pacta con el hombre, se revela constantemente a él, lo constituye en un pueblo para mostrarle su ley y su gobierno y finalmente a través de su hijo Jesús y su obra en la cruz, que establece para Él su reinado eterno, al cual pueden acudir todos los pueblos de la tierra. Es en Jesús que se restablece totalmente esa relación del hombre y su creador, del hijo y el Padre.

La contemplación del hombre ante la Divinidad, es la respuesta a la relación de intimidad planteada por el Padre, por la profundidad de su amor e infinita misericordia, por la eternidad de su ser y la noción de perfección y sabiduría que en la transitoriedad del hombre resultan incomprensibles. Estableciendo la superioridad del creador, queda al hombre, como criatura libre e inteligente, el trabajo de indagar y preguntarse por el orden natural establecido y en su libertad decidir comprenderlo desde una lente puramente natural y objetiva, una subjetiva y espiritual, o adoptar ambas, sabiendo que a la comprensión de lo sobrenatural no aporta el método científico, pues es una verdad no evidente para los sentidos.

El hecho religioso, un fenómeno ligado a la humanidad

Si bien es cierto que los representantes del Nuevo Ateísmo optan por una comprobación racional de la existencia de Dios y ante la falta de evidencias proponen proceder a la anulación del concepto de la mente y el corazón de los hombres, también lo es que su preocupación se centra en la influencia que sobre la persona, la sociedad, las nación y el mundo, ejercen la fe y la religión, sobre todo cuando esta se refiere a un Dios único, exclusivo y personal. Estamos entonces frente a uno de los fenómenos sociales más importantes y actuales de nuestra época, también el más antiguo, porque comparte sus raíces con el nacimiento del hombre mismo. Por tanto, si la necesidad de proyectar una espiritualidad en la forma de adoración a una deidad y una religión, son necesidades innatas del hombre, los representantes del Nuevo Ateísmo se equivocan al pensar que su discurso tendrá el poder de borrar este arraigo de la humanidad.

A esta relación personal con Dios se añade, por la naturaleza gregaria del hombre, una relación grupal y una relación social que trasciende aún las

barreras nacionales y se proyecta en el plano mundial; este compartir una misma fe en grupos sociales, es lo que básicamente llamamos religión, hoy un fenómeno complejo que con su poder crea cultura, que se presenta bajo diferentes formatos dependientes o no de una deidad o simplemente inclinados a establecer maneras de concebir y concebirse dentro del mundo. Vista desde la antropología, la religión es para Clifford (1996):

un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. (Geertz, 1996, p. 89)

En esta apreciación, que indudablemente debe estar influenciada por las observaciones que el autor hizo sobre el Islam, se hace especial énfasis en la influencia permanente que la doctrina religiosa, por su carácter espiritual, tiene para el hombre y su existencia, dejando de lado la deidad, la cual no es objeto de estudio para dicha disciplina.

Samuel Huntington (1977), asumiendo el tema de la importancia de las religiones dentro de la cultura y las identidades de los pueblos, que son las identidades de la civilización, expresa que estos factores “están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la posguerra fría” (Huntington, 1997, p. 20). Más adelante en el mismo libro aclara acerca de cuáles serían los elementos claves que definen una civilización y se acoge a lo dicho por los atenienses cuando aseguraban a los espartanos que no los venderían a los persas:

Pues hay muchas y poderosas consideraciones que nos prohíben hacer tal cosa, aún cuando nos sintiéramos inclinados a realizarla. Primero y principal, las imágenes y moradas de los dioses, quemadas y en ruinas: esto nos reclama venganza hasta donde alcance nuestro poder, y no que pactemos con quien ha perpetrado tales acciones. En segundo lugar, el ser la raza griega de la misma sangre y la misma lengua, y comunes los templos de los dioses y los sacrificios; y semejantes nuestras costumbres. De ahí que no estaría bien que los atenienses traicionaran todo esto (Huntington, 1997, p. 47).

Dicho sea de paso y en consideración a la autoridad de esta fuente primaria, queda en entredicho el argumento de Kirsh en cuanto a la tolerancia de las religiones politeístas. Por lo demás queda claro el papel primordial que la religión juega en la cohesión de los pueblos; paradójicamente, los conflictos surgidos entre personas que comparten etnicidad y lengua son derivados de la religión, ejemplo de esto lo constituye el Líbano, Yugoslavia y el subcontinente asiático

Estas complejidades del hecho religioso se ponen en evidencia continuamente, por ejemplo, la Divinidad de los tres monoteísmos –Judaísmo, Islamismo y Cristianismo– tiene el carácter de omnisciente, merced a este atributo revela verdades últimas al hombre, las cuales constituyen fundamentos en común entre ellos; eterna en cuanto no está sujeto al tiempo, por principio y por destino; creadora por cuanto el hombre es y subsiste por su infinita voluntad; por tanto, la Divinidad trasciende al hombre, su existencia escapa a su dominio y a su total comprensión. Si bien es cierto que la religión se asienta sobre la Divinidad y sobre la doctrina revelada, concurren en ella elementos interpretativos y prácticas rituales que permiten afirmar que la religión es en parte una construcción humana, que históricamente ha sido utilizada, entre otras cosas, para legitimar el poder. Contrariamente en los politeísmos los dioses son, en su mayoría, creaciones del hombre al igual que las concepciones y los rituales que los sostienen, por tanto, unos y otros comparten aspectos meramente humanos, que como tales deben ser sujetos de cuidadoso estudio y aspectos sagrados sobre los cuales debe avanzarse en una mejor comprensión, entendiendo que estos últimos se construyen sobre aspectos inmutables que sólo una nueva revelación de la Divinidad podría modificar y que siendo este su carácter pueden eventualmente reñir con la racionalidad humana. A partir de lo anterior es válido afirmar la importancia de especificar si los argumentos se dirigen en contra de la Deidad o en contra de la religión, como una interpretación que hace el hombre sobre la doctrina emanada de la Deidad.

Si para Haught el debate Dios-ciencia es relevante para evidenciar el error de los naturalistas, el debate acerca de las religiones muestra otra dimensión que preocupa a los Neo-teístas: la importancia e influencia que a nivel global plantea el hecho religioso en todos los entornos humanos; es en este contexto que surgen propuestas como la de Samuel Huntington, quien plantea que la política

internacional a partir del siglo XXI no gira alrededor de los Estados nacionales sino por el conflicto entre las civilizaciones, entendidas como una entidad cultural en la que la religión juega un papel primordial y diferenciador (Huntington, 1997, pp. 361-386). Por otro lado, Hans Kung, quien se ha dedicado a promover el diálogo entre las religiones, ha creado un proyecto de ética mundial que parte de un acuerdo entre las religiones sobre valores fundamentales. Si bien ambos llaman la atención sobre la importancia del papel de la religión en la vida política, económica, cultural y social de las naciones, Huntington la mira como fuente de confrontación mientras que para Kung las religiones servirán de base para una paz entre las naciones; enfatiza, además, que “la religión es la dimensión perdida de la política internacional” (Kung, s. f., p. 15).

Estas apreciaciones muestran el papel histórico de la religión, no sólo en la vida del hombre en particular, sino también en la vida social, económica y política de los pueblos, sin diferenciar si esta había sido construida sobre uno o varios dioses, como es el caso de los monoteísmos y de los politeísmos que se desarrollaron en las civilizaciones de oriente; o el budismo primario, el Jainismo y el Brahmanismo, que sorprenden como religiones porque se apartan del concepto de dios; o el confucianismo y el taoísmo que no nacen como religiones sino como propuestas filosóficas, culturales y morales. Una ilustración de esta influencia en la política colombiana actual, la muestra la constante participación de grupos religiosos en las justas electorales y sus logros en la integración de las corporaciones; por tanto, el estudio de las religiones, lejos de ser un fenómeno en decadencia se ha convertido en un interesante objeto de la antropología y la sociología, ciencias que ahora pueden entrar en conflicto o complementarse con la teología.

La creciente importancia de las religiones, su historia, sus cambios, sus adaptaciones y el surgimiento de nuevas expresiones, origina múltiples dificultades para definir conceptualmente la religión. Para Émile Poulat:

[...] lo religioso no es una realidad empírica observable. Sólo captamos expresiones y soportes (gestos, palabras, textos, edificios, ...); todo puede designarlo sin que eso signifique fijarlo. Lo religioso es, por naturaleza un compuesto inestable, inseparable de la mirada que lo anima; cuando se lo descompone, sólo queda el elemento objetivable que lo manifiesta (Hervieu-Léger, 2005, p. 57).

Esta definición nos deja nuevamente entre el plano de lo objetivo y lo subjetivo y nos pone de regreso en la consideración que salvo aquellas confesiones que se construyen sin dios, las demás lo hacen alrededor de él o de ellos, de tal manera que el culto y los objetos que lo soportan participan tanto de la manifestación material como de la inmaterial de la creencia. “La dificultad proviene de que este complejo universo religioso participa del carácter fragmentario, movedizo y disperso del imaginario moderno en el que se inscribe [...]” (Hervieu-Léger, 2005, p. 53); y su complejidad, según Weber de los “desplazamientos de la religiosidad” las “metamorfosis de la religión” y la influencia de estos fenómenos en el “terreno institucional de las religiones históricas”; reconoce Weber que en el fondo del “paisaje religioso moderno” se halla un “politeísmo de los valores” y que “la paulatina desaparición de los dioses no significa el fin de la necesidad de sentido ni la desaparición de la preocupación por dotar, a los imperativos morales de un fundamentos trascendente” (Hervieu-Léger, 2005, p. 49).

Ante este reto que impone la permanencia del hecho religioso en el mundo, su complejidad y su influencia, la ciencia no puede menos que encarar su responsabilidad frente a la evidencia de una realidad de múltiples facetas y niveles de comprensión; las manifestaciones religiosas hoy en día ya no son un asunto residual o privado de nuestro sociedad, tampoco están limitadas al lugar del culto, sino que cada vez más están presentes de manera implícita y explícita en lo económico, lo político, lo científico, lo ético, lo simbólico, etcétera (Hervieu-Léger, 2005, p. 54), esto en la medida en que el conjunto de creencias sobre las que se construye la religión forman parte constitutiva del pensamiento del hombre que las adopta.

Con respecto a la importancia de las religiones Miguel de Unamuno decía “es en el aspecto religioso donde hay que ir a buscar lo más típico y lo más radical de un pueblo”.

Referencias

Boff, L. (2006). *Florece en el yermo. De la crisis de civilización a una revolución radicalmente humana*. España: Sal Terrae.

- Clifford, G. (1996). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Collins, F. S. (2007). *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe*. México: Planeta.
- Copleston, F. (1960). *El pensamiento de Santo Tomás*. E. C. Frost (Trad.). México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Flynn, T. (2010). Why I Don't Believe in the New Atheism. *Philpapers*. Recuperado de <http://philpapers.org/rec/FLYWID>
- Goodenough, U. (1998). *The Sacred depths of nature*. New York: Oxford University Press.
- Haught, J. F. (2012). *Dios y el Nuevo Ateísmo*. Madrid: Publicaciones de la U.P. Comillas.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Hooper, S. (2006, noviembre 9). The rise of the "New Atheists". *CNN.com*. Recuperado de <http://edition.cnn.com/2006/WORLD/europe/11/08/atheism.feature/index.html>
- Huntington, S. P. (1997). *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Johnson, A. B. (2013, febrero). An apology for the "New Atheism". *International Journal for Philosophy of Religion*. Recuperado de <http://link.springer.com/journal/11153>
- Juergensmeyer, M. (2002). *Geoestrategia y relaciones internacionales*. Bogotá: Universidad Militar NuevaGranada.
- Kirsch, J. (2006). *Dios contra los dioses: Historia de la guerra entre monoteísmo y politeísmo*. Barcelona: Ediciones B, S.A.
- Kung, H. (s. f.). *Ética Mundial*. *El Tiempo*.
- Wolf, G. (2006, noviembre). The Church of the Non-Believers. *Wired.com*. Recuperado de http://www.wired.com/wired/archive/14.11/atheism.html?pg=7&topic=atheism&topic_set=

Una perspectiva humanista del ateísmo en Norteamérica

Servio Alberto Caicedo C.*

Introducción

Durante las últimas décadas, el debate sobre el ateísmo en Norteamérica ha tenido como un referente importante el debate planteado por Stephen Dawkins cuyo eje central es la afirmación de que la teoría de la evolución demuestra que el origen del ser humano no obedece a la creación divina, con lo cual no tiene sentido seguir sosteniendo la existencia de un Dios creador y omnipotente. Desde la perspectiva humanista adoptada en este texto, se hace un recorrido histórico sobre las instituciones religiosa y científica para reconocer su dominancia en estas sociedades y su influencia en otras, pero que en un mundo que reconoce la diversidad de culturas pretender la universalidad de ese debate puede llevar a un absolutismo del razonamiento científico incapaz de comprender la diversidad de mixturas y perspectivas que caracterizan no sólo a culturas no occidentales, sino al multiculturalismo de Norteamérica. Sin embargo, esa conclusión no nos libra de una lectura cuidadosa a aquellos que tenemos la influencia de esa tradición judeocristiana que cuestiona Dawkins, por ello, en este escrito se hace un recorrido histórico de las relaciones entre ciencia-religión-cultura y se revisan las críticas de Dawkins a la religión, teniendo como punto de partida que aunque sus argumentos fueran suficientemente

* Docente-investigador de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de San Buenaventura Grupo de Investigación GIERSP, Bogotá. Doctorando en Humanidades. Humanismo y Persona.

demostrables y convincentes, para muy pocas personas serían la causa para abandonar una religión. La vivencia espiritual es mucho más que las instituciones religiosas, la vivencia es experiencial y personal, en esa medida no es posible cambiar con argumentos la experiencia trascendente o terrena, positiva o negativa de una persona en un momento de su vida. Desde el humanismo la vivencia espiritual es un ejercicio de la libertad, de la autonomía del sujeto, y por supuesto que en ello también cuentan los argumentos que forman parte de la persona como totalidad, por eso la importancia de leer y dialogar con Richard Dawkins.

Este texto es un ensayo libre en el recorrido argumentativo, que recurre a fuentes científicas y filosóficas como corresponde a la perspectiva humanista asumida. Seguramente ese humanismo acerca lectores que asumen una perspectiva interdisciplinaria y aleja a aquellos que asumen la rigurosidad y especialización características del pensamiento analítico. Supone un lector que tiene unos conocimientos básicos de teoría de la evolución, sobre el humanismo, y la historia de las relaciones entre ciencia y religión especialmente en Europa.

Razón de ser de la religión en la cultura

La religión es una institución que ha prevalecido entre los seres humanos desde hace más de cinco mil años. Para explicar la persistencia de la religión durante tantos años en la vida de los seres humanos es necesario recurrir a las explicaciones basadas en hechos antropológicos, para lo cual se tendrán como referente los textos del geógrafo Jared Diamond¹.

¹ Especialmente importante es su libro *El mundo hasta ayer*, cuyo subtítulo es: *qué podemos aprender de las sociedades tradicionales*. En el texto el autor hace un recorrido histórico y cultural interesante sobre distintas estrategias de crianza, de vida comunitaria, de creencias, de resolución de conflictos, de educación y salud, todo lo cual lo lleva a concluir que “[...] las sociedades industriales modernas no han desarrollado unos planteamientos superiores con respecto a la educación de los hijos, al trato a las personas mayores, a la resolución de conflictos, al hecho de evitar enfermedades no transmisibles y a otros problemas de la sociedad. Miles de sociedades tradicionales han desarrollado una amplia gama de enfoques distintos para esos problemas” (Diamond, 2013). Desde esta argumentación del autor es válida la pregunta humanista sobre qué aprender de la religión, con mayor razón por cuanto esta ha perdurado en la historia y evidencia rasgos compartidos entre distintas sociedades (Fraser, 1982).

Algunas de las definiciones clásicas sobre la religión (Diamond, 2013, pp. 382-383) consideran como su elemento central la creencia en un solo Ser supremo, lo cual caracterizaría las versiones más elaboradas a partir de la tradición judeocristiana, en contraste con la creencia en varios poderes sobrenaturales que establecen la conexión en el ser humano y la naturaleza (Fraser, 1982). Una visión más integral de carácter institucional, donde la religión incorpora un sistema de creencias en el marco de un sistema moral y unas prácticas que convoca a unos integrantes es la de sociólogos como Emilio Durkheim y Talcot Parsons. Una perspectiva crítica es la de Marx, para quien la religión se constituye en un elemento de la dominación social, en el “opio del pueblo”.

No hay una definición unificada de lo que significa la religión, pero hay una serie de elementos que son coincidentes, entre los cuales está la creencia en seres no humanos con poderes; la adopción de esa creencia en grupos humanos específicos con identidad; la configuración de un discurso explicativo y normativo sobre la vida, la muerte, la enfermedad, los conflictos interpersonales; la conformación de una estructura organizativa en la que existen líderes y unos mecanismos para generar control, reproducir y mantener la religión. El fundamento de la religión que permite diferenciarla de otras instituciones es la experiencia personal en la que se narra el contacto con seres sobrenaturales o con energías que le permiten a la persona o al grupo encontrar respuestas a los problemas.

Para Diamond (2013, p. 281), la religión integra varios de estos elementos y se ha transformado a lo largo de la historia. La existencia de la religión a lo largo de los tiempos y en sociedades distintas parece señalar que las funciones de la religión parecen ser diferentes, aunque se podrían identificar algunas raíces comunes. Las religiones en general incorporan marcos explicativos, códigos y símbolos, que para Diamond son resultado del desarrollo de la capacidad del cerebro de los seres humanos para establecer relaciones entre hechos a partir de la percepción y el análisis de informaciones del entorno y de su propio ser². Capacidad evolutiva que el biólogo Jean Piaget denominó como pensamiento, el cual se ha usado para actividades concretas de coordinación como la cacería

2 En esta argumentación el autor concluye que “En resumen, lo que ahora denominamos religión puede haber surgido como un subproducto de la creciente sofisticación del cerebro humano a la hora de identificar explicaciones causales y realizar predicciones” (Diamond, 2013, p. 396).

y la agricultura, hasta la elaboración de teorías de carácter abstracto. En este sentido, las religiones son un acto de inteligencia que definitivamente tiene un alto valor de supervivencia, dada su universalidad.

En el plano de la vida cotidiana, las religiones sirven a los seres humanos para manejar la ansiedad frente a situaciones en las cuales existe incertidumbre, dolor, pérdida, tristeza; los rituales y las oraciones se usan permanentemente como una forma de buscar hacer algo frente a situaciones de este tipo; las creencias religiosas permite asumir que se está haciendo algo importante frente a aquello sobre lo que no se tiene control.

En términos de nuestro autor (Diamond, 2013, p. 427), estas posibilidades que ofrece la religión a las personas y a los grupos para manejar estos problemas están basadas en varias de las funciones que identifican a las religiones: búsqueda de explicaciones sobrenaturales, atenuar la ansiedad, ofrecer consuelo ante el dolor y la muerte.

En general, los debates contra las religiones de autores como Dawkins se dirigen contra la falta de soporte empírico de las explicaciones sobrenaturales, argumento desde el cual se considera que no hay razón para buscar consuelo, o reducción de la ansiedad en unas creencias no demostradas. Al respecto, Diamond considera que las funciones de la religión aunque están relacionadas son independientes, lo cual lo lleva a concluir que aunque las explicaciones sobrenaturales han sido reemplazadas por la ciencia, no ha pasado lo mismo con las incertidumbres de la vida. En este sentido, la religión cumple un importante papel en darle sentido a “[...] la vida individual y la muerte, cuyo significado puede parecer insignificante desde una perspectiva científica” (Diamond, 2013, p. 427).

Existen otras funciones mucho más relacionadas con la vida colectiva que tienen las religiones, algunas de ellas son (Diamond, 2013, p. 427): organización estandarizada, predicar la obediencia política, códigos morales de conducta hacia desconocidos y justificación de las guerras. Estas funciones están muy relacionadas con la subsistencia del grupo ya que permiten mantener la cohesión interna y defenderse frente a ataques externos. Estas funciones explican parte de las contradicciones que suelen tener las instituciones

religiosas, como lo es predicar la no violencia entre los miembros del grupo, mientras se ataca o se usa la violencia para defenderse de extraños. La idea del amor a cualquier persona que se encuentra en algunas religiones o filosofías de vida como el budismo, son una evolución histórica que en algunos casos ha permitido que estas religiones se mantengan. En el caso de la tradición judeocristiana es clara su evolución y desarrollo de varias versiones a partir de la misma raíz, las cuales incluyen el judaísmo, el catolicismo, los diversos grupos cristianos, e incluso la influencia que se evidencia de *La Biblia* en el *Corán*. Por razones diversas relacionadas con las condiciones de la vida cristiana, se han desarrollado versiones enfrentadas que asumen dogmas que no son asumidos por los otros grupos, todo lo cual ha llevado a enfrentamientos entre los distintos grupos.

Desde el punto de vista de la vivencia espiritual, las funciones sociales de las religiones podrían considerarse como secundarias, pero no necesariamente lo son ya que la existencia de Estados religiosos y confesionales ha sido una historia común en diversas naciones occidentales y no occidentales.

En este análisis de las funciones de las religiones Dawkins establece sus críticas; vamos a detallar la evolución de estas por medio de algunos de sus textos.

Las críticas de Dawkins

Las críticas de Dawkins tienen su primer fundamento en la teoría de la evolución de Charles Darwin, por lo cual es pertinente hacer un breve repaso de esta. La teoría de la evolución³ hace referencia a cambio en el tiempo; fue formulada por Charles Darwin (1809-1882), quien en un viaje que realizó a las islas Galápagos observó especies y fósiles: en relación con las especies sus observaciones se dirigieron a establecer cómo ellas se adaptan al ambiente, producto de lo cual se preguntó por qué algunas especies sobreviven mientras otras se extinguen. Esto es, ¿cuál es el mecanismo de la selección natural?, el análisis de Darwin lo lleva a concluir que se evidencian variaciones en las especies que sirven

3 Evolución no significa progreso (Palma, 2012, p. 15) y en esto hay una clara diferenciación de la teoría de la evolución con el pensamiento teológico, en tanto se considere que el ser humano es el producto más evolucionado de los creados por Dios.

para su preservación. A partir de un ancestro común se van desarrollando otras especies, es el modelo del árbol de la vida: evidentemente aunque el tronco puede ser común, cada una de las ramas toma su propio desarrollo. Algunas especies sobreviven y otras se extinguen por no tener la capacidad para adaptarse al entorno.

Contemporáneamente se han encontrado diversas evidencias que muestran las pequeñas variaciones que se constituyen en ventajas adaptativas, entre las cuales están las variaciones en las estructuras, las adaptaciones fisiológicas, y las similitudes en las estructuras anatómicas entre distintas especies. Estas variaciones que pueden ocurrir entre los organismos de una misma especie permiten que la especie sobreviva.

La base de estas variaciones fue explicada suficientemente por medio de la teoría genética de Gregorio Mendel. En el proceso reproductivo se generan distintas combinaciones en el ADN, las cuales permiten el surgimiento de organismos distintos a partir del mismo tronco. Desde mitad del siglo XX se establecieron mecanismos evolutivos claros entre los cuales están la mutación, la deriva y el azar genético (Vladimir, 2012, pp. 55-56).

La supervivencia de uno u otro organismo depende de la adecuación de esas modificaciones a ambientes y momentos específicos. El ambiente modifica al organismo, el organismo modifica al ambiente. Son transformaciones mutuas que dan lugar a que sobrevivan ciertos organismos y que surjan otros nuevos. Por ejemplo, la llegada de un organismo extraño al ecosistema, como pasa por ejemplo en el caso de la trucha, puede dar lugar a que se extingan algunas especies que no tienen la capacidad para competir por recursos con las nuevas especies, lo que ha dado lugar a la extinción de los peces nativos en las lagunas andinas. De la misma manera alguna característica básica que ha sido exitosa para la subsistencia de una especie puede no ser adecuada para un cambio en el entorno, como pasó en la extinción de los dinosaurios –animales de sangre fría– al calentarse el planeta.

El efecto positivo del árbol de la vida es la abundancia de especies con distintas respuestas adaptativas, lo cual ha hecho que distintas formas de vida se adapten

a condiciones ambientales tan distintas como el extremo calor al extremo frío. En este proceso evolutivo es evidente la capacidad del ser humano para crear instrumentos que lo hacen capaz de complementar los mecanismos biológicos con instrumentos sociales, como por ejemplo el uso de cuevas o ropa para cubrirse del frío extremo, o ventiladores para el extremo calor. Muchos de los mecanismos usados por los seres humanos son utilizados por otras especies, por eso se puede concluir que las estrategias adaptativas de los seres humanos son iguales a otras especies, pero hay diferencias y particularidades de la especie. Para Piaget el manejo de la función simbólica va estableciendo diferencias filogenéticas entre el ser humano y otras especies, continuidad con ruptura. Eso no significa que se pueda considerar al ser humano como la especie más desarrollada en la evolución, dado que se trata de un árbol en el que cada rama establece sus propias derivaciones. En el proceso evolutivo incluso es claro que existen especies que han sido muy exitosas durante un tiempo pero que se extinguieron.

A propósito de estas evoluciones, el aporte de James Lovelock y Lynn Margulis con la teoría Gaia es que la evolución es un fenómeno básicamente microbiológico y que las condiciones del planeta son particulares por la presencia de la vida.

Sin entrar a fondo en los fundamentos y desarrollos de la teoría de la evolución es importante establecer el aporte de Richard Dawkins con su obra *El gen egoísta*. En medio de la búsqueda de explicaciones sobre la evolución, en los años sesenta se planteó la pregunta sobre cómo se explicaba el altruismo de algunas especies, en las cuales se evidenciaba la presencia de organismos que estaban dispuestos a sacrificarse por beneficiar al conjunto de la especie. Esta evidencia cuestionaba la afirmación de que había una lucha por la supervivencia, es decir que todos los organismos tienen un marcaje biológico que los llevaba a competir con los otros.

La solución de Dawkins es que la evolución es de los genes y no de los organismos, es decir que el organismo puede adoptar una estrategia de adaptación altruista al servicio de la supervivencia de los genes. Son los genes los que “utilizan” a los organismos para sobrevivir. Con este aporte la teoría de la evolución habría completado su carácter explicativo y tendría todas las pruebas del caso.

Al interior de la teoría de la evolución existen diferencias en los mecanismos y los procesos, pero en este momento es un paradigma dominante en la ciencia. Ningún científico natural formado en la academia occidental pondría en duda el concepto de adaptación para explicar las modificaciones ontogenéticas de un organismo; de la misma manera, no se pondría en duda que existen linajes conformados por familias, divididas en especies, que evidencian similitudes y diferencias derivadas de la evolución de determinadas características en determinados ecosistemas.

Desde la dominancia de este paradigma, Dawkins incluso lo traslada al campo social, para lo cual habla de memes⁴, que son el equivalente a los genes pero en el campo de las respuestas sociales adaptativas que son más válidas en momentos determinados. En esa argumentación, la religión podría concebirse como un meme parásito⁵. El autor lo concibe como un parásito mental, como una enfermedad ya que considera que sus afirmaciones no tienen soporte en la razón; los que se enferman son los niños, dado que asumen las narraciones de la religión, por ejemplo de *La Biblia*, como verdades, aunque vayan en contravía de la ciencia.

Dawkins es radical en su crítica a los teísmos y por supuesto a las religiones que los sustentan; sus debates con clérigos, sacerdotes, científicos católicos, judíos, el Dalai Lama, están disponibles en Internet para todo aquel que esté interesado en su argumentación. Su punto de partida es claramente racional, no da cabida a una discusión en el marco de las creencias y por tanto parte de considerar que todo lo que se dice y se hace en nombre de la religión debe ser discutible, no pueden existir dogmas que no soporten el peso de la razón: "For my purpose, I need consider only those theologians who take seriously the possibility that God does not exist and argue that he does" (Dawkins, 2008, p. 14).

Desde esa perspectiva racional, evidentemente rechaza todo intento de aceptación parcial de la religión por sus efectos positivos sobre el ser humano; igualmente cuestiona a aquellos ateos que no son suficientemente radicales

4 La propuesta sobre los memes está en su texto preliminar *El gen egoísta* (1989).

5 El argumento sobre el carácter parasitario de la religión es planteado por Dawkins en su texto *El Capellán del diablo*, tal como lo recuerda Artigas (2006, p. 22).

como para cuestionar la religión argumentando su peso cultural, histórico y psicológico. Asume la crítica de los textos bíblicos sobre la creación, del Dios castigador del *Antiguo Testamento* para concluir que, por un lado, las pruebas actuales indican no sólo la falsedad de la creación del mundo y del ser humano como dice el Libro del Génesis, por otro lado, una lectura cuidadosa de *La Biblia* muestra sus contradicciones como aquella de que un Dios amoroso no puede ser un Dios castigador y amenazante.

Frente a la crítica que le han hecho de que “El cientifismo y el racionalismo encarcelan la mente humana en no menor medida que la adoración de ídolos impide a los creyentes religiosos desarrollar una relación liberadora con la plena profundidad del ser” (Haight, 2012, p. 106), responde de varias maneras:

En primer lugar se pregunta sobre la validez de negar aquello que la razón demuestra sosteniendo puntos de vista que van en contravía. En este camino cuestiona que la mayoría de las religiones que usan *La Biblia*, la creen al pie de la letra en sus distintos textos, por tanto sostienen que la creación ocurrió tal como dice *La Biblia* y de la misma manera buscan en ese texto respuestas a problemas médicos, de convivencia, educativos... El cuestionamiento que hace es sobre la racionalidad de seguir utilizando un texto que hace afirmaciones que ya se han demostrado como no verdaderas, y más allá, se pregunta cómo es posible que se forme a los niños dentro de la creencia de que esos textos son verdaderos, impidiéndoles conocer lo que la ciencia dice sobre cada punto.

En segundo lugar cuestiona el uso del poder de la religión y de la institución religiosa sobre la vida social y personal. Considera que los abusos de algunos sacerdotes contra niños, el rechazo de la institución religiosa al homosexualismo, a las relaciones sexuales, a la vida fuera del matrimonio⁶, evidencia los problemas que se han generado negando el uso de la razón y permitiendo el uso de una autoridad religiosa que no se cuestiona.

En tercer lugar, en relación con la existencia de otro tipo de experiencias no racionales, el autor recurre a la explicación del funcionamiento mental por

6 Ver capítulos 8 y 9 de su texto *God Delusion* (Dawkins, 2008).

autores como Richard Sennett para concluir que esas experiencias no son algo extraordinario, sino que son percepciones y organización de estas y las ideas que ocurren como resultado de la estimulación neuropsicológica y la forma de organización de la información por parte de la mente. Incluso menciona que se pueden provocar experiencias religiosas estimulando ciertas partes del cerebro en un laboratorio.

Un punto de partida para dialogar con Dawkins

El punto de partida para analizar los textos de Dawkins tiene dos presupuestos fundamentales: el cristianismo y el humanismo. Dialogar con los textos de Dawkins desde el cristianismo es bastante complicado, teniendo en cuenta que es justamente uno de los focos de ataque de Dawkins; sin embargo, en este ensayo se trata de abrirse a leer detenidamente a Dawkins aceptándole de partida el uso de la razón para analizar la religión, pero dejando en claro la posibilidad de la experiencia mística y espiritual aunque esta sea correspondiente al funcionamiento de una parte de la mente. A ese argumento añadamos que en América Latina la fe y la vivencia espiritual es parte de la vida de los colonizadores, de los colonizados, de los mezclados y de aquellos grupos que buscan preservar su cultura; y la fe pervive no sólo por el peso de la colonización, sino también por la capacidad que ha tenido la Iglesia y la política para generar respuestas propositivas a los problemas de la sociedad; es el caso de la teología de la liberación y su propuesta de construir un mundo de amor y justicia en el mundo actual y no sólo después de la muerte. Posiblemente a Dawkins no le convenza el argumento, pero la religión ha sido importante en la vida comunitaria para garantizar el orden social, o para transformarlo.

En cuanto a la perspectiva humanista aquí asumida, es necesario reconocer la complicación de ese punto de partida, con mayor razón cuando desde el ambientalismo se ha criticado al humanismo por su antropocentrismo que constituye al hombre en el eje de la creación; paralelamente autores como Heidegger, Leo Strauss y Arendt han planteado que “la crítica de la modernidad tiene como principal objetivo superar la metafísica de la subjetividad; por consiguiente, superar el humanismo es considerado como un paso necesario

para superar los males de la modernidad, como los colonialismos y los totalitarismos” (Orejuedo, 2006, p. 45).

El humanismo aquí adoptado es un humanismo que tiene varios pilares que permiten dar una respuesta a esas críticas: en primer lugar está inspirado en la filosofía franciscana que nos acerca a una relación cercana a la naturaleza; en segundo lugar está inspirada en un humanismo, que asume una perspectiva histórica fundamentada en Hegel⁷, sobre todo en cuanto se concibe la dialéctica histórica como base para comprender la fenomenología del sujeto⁸.

Desde la perspectiva que se deriva de Francisco de Asís⁹, quien asume que el ser humano está en una relación estrecha con la naturaleza, para Francisco es claro que la naturaleza humana se diferencia de la naturaleza no humana. Por esa razón es posible para Francisco hablar de hermana piedra, hermana luna. ¿Cuál es esa relación del ser humano con la naturaleza?, la naturaleza está al servicio del ser humano pero a cambio está obligado a retribuirle, esto es una relación de interdependencia por cuanto el ser humano depende del servicio que le presta la naturaleza. Una segunda relación es la relación mística, en la que Francisco coloca a la naturaleza en el mismo nivel que el ser humano. Este humanismo franciscano asume una dimensión naturocéntrica en la que el ser humano es parte de la naturaleza. Esta perspectiva humanista no tiene el afán de dominación de la naturaleza y por tanto comparte esas críticas a ese humanismo que instrumentaliza la naturaleza, a ese humanismo que invocando a Dios expresa la necesidad de colonizar todos aquellos espacios en los que existen formas de espiritualidad diferentes a la cristiana.

En ese humanismo aparece el reconocimiento del otro humano y no humano, ese efecto de reconocimiento llevó a San Francisco de Asís a cuestionar el

7 Esta perspectiva histórica fundamentada en Hegel y apoyada en autores como Axel Honneth no será objeto de profundización en este ensayo. Esa tensión en Hegel que evidencia la interdependencia tiene como modelo la dialéctica entre amo y esclavo, el amo domina al esclavo, el esclavo se debate en esa tensión, pero el uno necesita al otro (Hegel, 1978).

8 Evidentemente mucho más cercano a la perspectiva histórico-dialéctica de Hegel (Henrich, 1990), que a la deontología de Kant.

9 Se asume la perspectiva de Francisco de Asís diferenciada de la que asumen las comunidades religiosas que están inspiradas por su obra.

afán de posesión, el establecimiento de estructuras de dominación en el grupo que organizó. Por tanto, el reconocimiento del otro lleva al diálogo con los demás, incluso con la ciencia y la religión. Desde el reconocimiento del otro es posible preguntarse por el otro y buscar explicaciones en la historia y comprender en sus discursos las causas o los factores relacionados con la pervivencia de la religión. Tal vez tenga razón Dawkins en que desde el punto de vista evolutivo el razonamiento llevaría a concluir que las religiones están en vías de extinción, pero si hay grandes grupos humanos que persisten en las religiones, desde el reconocimiento del humano por ser humano, si se quiere así decirlo, por ser *homo sapiens*, es importante ir más allá de las discusiones científicas planteadas por Dawkins.

Desde ese humanismo adoptado se analizarán las argumentaciones de Dawkins en una perspectiva histórica, en la que la génesis de la relación entre ciencia y religión son el punto de partida para una serie de reflexiones que se tejerán en la medida en que la historia se desenvuelve.

Una breve historia de la relación entre ciencia y religión

La relación entre ciencia y religión de Dawkins es una pregunta para una relación antigua que se ha dado siempre en las culturas. Una reconstrucción histórica permite evidenciar, en primer lugar, que esa relación entre ciencia y religión ha sido y es una unidad en la historia de muchos pueblos, pero que del mismo modo se han presentado momentos de ruptura. Lo cierto es que en ese proceso histórico hay múltiples historias en las que la espiritualidad y la religión han sido importantes elementos en la configuración de los pueblos y de sus formas de organización política y de relación con los otros. La separación entre la ciencia y la religión como saberes independientes se da sobre todo en algunos pueblos, al igual que la propuesta de que la ciencia se convierta en la cosmovisión dominante.

Iniciamos considerando que en los grupos indígenas espiritualidad y conocimiento, magia y subsistencia son un continuo. En esa comunión entre el saber y la espiritualidad, por ejemplo, en comunidades como la Muisca y los Mayas de Centroamérica se desarrolló la astronomía para leer las señales de

los dioses; igualmente la medicina tradicional con el chamán como el mediador entre la seres humanos, la naturaleza y los dioses. El chamanismo y la astronomía son saberes que anteceden a la medicina, a la biología, a la física contemporánea. Eso explica que en comunidades indígenas tradicionales el cultivo, la medicina, los ritos de crianza, incluso la educación, vincula el conocimiento como un todo. La existencia contemporánea de grupos en los que eso es una realidad, y la convivencia de esos saberes con el saber científico, evidencia que para muchas comunidades esa separación entre el saber científico y el religioso no aplica, no se dan las contradicciones planteadas por Dawkins.

Un rápido análisis cultural evidencia la importancia de esa unidad para la subsistencia de esos pueblos, esa configuración cultural permite diferenciarse de otros pueblos y cooperar, o tener normas de comportamiento comunes con los propios. En el conocido caso del totemismo, mencionado por muchos antropólogos, la figura totémica permite establecer identidad, normas, rituales, incluso la noción de lo prohibido, de lo sagrado. La espiritualidad y el saber integrados a una estructura organizativa de distribución y manejo del poder da lugar a efectos positivos para los habitantes del territorio como garantizar la unidad de los habitantes frente a ataques externos, e igualmente a excesos que han dado lugar a la crueldad y a la guerra. Lo cierto es que estos saberes avanzan en su complejidad cognitiva y organizativa al constituirse en religiones.

Para todos los pueblos no son las mismas causas, ni los mismos procesos que permiten pasar de acciones mágico-totémicas a cosmovisiones más elaboradas en las que los dioses, los mitos y los rituales ocupan un lugar preponderante, dando lugar a una estructura de dominación y a la configuración de templos. Ese paso importante en la historia se expresa en las mitologías: Griega, Romana, Hindú, Persa, Muisca, Maya, Azteca. Lo evidente es que atraviesa la vida completa de los pueblos ya que se fortalecen las reglas de comportamiento de los pueblos con la aparición de unas prescripciones morales y normativas con unas sanciones que tienen que ver con la propiedad y la familia, como se evidencia por ejemplo en los diez mandamientos. La evolución de esos saberes se prolonga a lo largo de los tiempos, especialmente desde los pueblos que tienen más poder, como ocurre con el mundo romano-cristiano prolongado hoy por medio de la influencia

de las instituciones jurídicas romanas y las religiones cristianas especialmente en las naciones que tienen mayor poder económico¹⁰.

En este punto es importante establecer claramente la importancia del paso en algunos pueblos de la magia al politeísmo, y en otros casos al monoteísmo, sobre todo considerando que las religiones monoteístas son las que se han caracterizado por ser las más dispuestas a la guerra. En las religiones monoteístas que se han fortalecido es clara su capacidad de expansión, su capacidad para mantener la unidad interna, lo cual parecería estar relacionado con el mito primigenio configurador del pueblo perseguido que aparece, por ejemplo, en las tradiciones judeocristianas y musulmanas. Esas historias, por un lado, obligan a los líderes a proteger a sus pueblos, y desde ese argumento se justifican las decisiones tanto para el fortalecimiento interno como para responder a la agresión exterior, o a aquel externo que se lo percibe como un otro.

La predominancia de estas historias en pueblos católicos, protestantes y judíos explican la importancia que ha tenido la articulación entre lo religioso y lo político, lo cual ha generado unidad que se expresa incluso en la invocación a Dios en las Constituciones, la convivencia contemporánea entre la moral religiosa y el derecho.

Las disputas territoriales por la predominancia de una religión a lo largo de la historia ha dado lugar al enfrentamiento entre el cristianismo y los países musulmanes como una clara prueba del peso de esa cosmovisión en la vida política, social y militar. Ese dominio en el campo de lo cultural generalmente se ha acompañado de un dominio en el campo del saber, tal como se expresa en el papel de la Inquisición.

¿En qué momento ese intento de la Iglesia cristiana por mantener el control sobre la moral, el saber de los pueblos y el dominio de bienes, se abre paso a una separación entre el saber científico y el saber religioso? Algunas señales de ese cambio se comienzan a evidenciar con los cambios a partir de la separación del saber de la religión, que se da desde el racionalismo cartesiano

10 Dada la influencia del derecho romano, vale preguntarse si la argumentación de Dawkins sobre la influencia de la religión debería llevar a depurar el derecho de las influencias de la religión, o incluso la citación a Dios que aparece en muchas Constituciones del mundo.

y el empirismo de Bacon, todo lo cual va paralelo a la búsqueda de la verdad racional, de la verdad objetiva y demostrable. Por otro lado, el desarrollo de tecnologías como la imprenta, los grandes buques, la fundación de burgos, la constitución de los “cerramientos” en Inglaterra y la posterior constitución de la propiedad privada son importantes. El momento simbólico más importante en este caso fue la lucha de la Iglesia contra todas las versiones del cosmos alternativas al teocentrismo. Finalmente la Iglesia acepta y va incorporando esos saberes en forma paralela a la Constitución de Estados laicos que asumen el papel de generar orden, control y establecer las normas.

En la sociedad moderna claramente se separan la ética, la ciencia y la religión, contexto en el cual aparece la noción de sujeto, de ser humano individual, se configura el yo, se evidencia la configuración del sujeto autónomo que desea su libertad, se habla entonces de humanismo.

El cambio genera división en la misma Iglesia católica y de este modo se configuran grupos religiosos que se oponen a este cambio y consideran que la religión es la verdad que aborda el saber, la ética y la política. En el otro extremo, algunos filósofos, científicos y ciudadanos, en la medida en que el saber de la naturaleza y sus tecnologías para manipularla al servicio del ser humano aumentan, abandonan como un todo la religión considerándola producto de una lógica antigua que ha sido superada por la Modernidad y sus beneficios.

En la pugna entre lo viejo y lo nuevo se establece esa separación entre ciencia y religión

En ese proceso de cambio propio de la sociedad occidental, es clave la noción de transformación, de cambio, de evolución. Se impone un discurso que descalifica todo lo que aparece vinculado a las viejas épocas, la señal narrativa es la denominación del medioevo como una época de oscuridad. Desde estos nuevos discursos, lo moderno es todo lo que es nuevo, en la política lo es la Constitución del Estado moderno; en la tecnología la máquina supera al trabajo artesanal, el derecho positivo a la autoridad tradicional o eclesial, en la economía el mercado superará al capitalismo, el saber universitario escrito al saber oral, la teoría de la evolución supera al creacionismo.

La autoridad global de la religión es sustituida por las demostraciones científicas. En el último siglo hay ejemplos importantes de esa imposición de la ciencia o la creencia religiosa. El comunismo se planteó como la explicación científica del desarrollo social de la humanidad. Se consideraron como erróneas o ideológicas otras explicaciones como la religiosa. Desde la teoría comunista se interpretaba que el desarrollo de la sociedad conducía necesariamente al empobrecimiento de la mayoría de la población y por tanto al aumento de las contradicciones principales que desembocaban en la revolución y en el sistema comunista previa una obligatoria etapa de dictadura del proletariado. La historia demostró que eso no ocurrió y que la dictadura del proletariado avanzó hasta el fin del experimento del socialismo realmente existente. El comunismo científico evidenció que su visión teológica fundamentada en un modelo de interpretación de la evolución económica no tuvo el fin esperado. Pero tampoco se ha demostrado lo contrario, esto es, el fin del comunismo y la dominación del individualismo en el marco del liberalismo económico.

En ese marco es coincidente que ahora se planteen la cruzada contra la religión desde argumentos científicos desde los cuales la teoría de la evolución da respuestas objetivas sobre el origen del ser humano, con lo cual se superarían respuestas míticas que aparecen en textos bíblicos.

Desde esta crítica a los textos bíblicos Dawkins (2008) concluye que si se han demostrado como falsos los fundamentos sobre los cuales se sustentaba el poder de Dios, sería evidente que sólo estamos sujetos a las leyes de la naturaleza. No sería razonable fundamentar la existencia sobre textos que no han demostrado tener una verdad que esté sujeta al escrutinio público.

Para decirlo en términos evolutivos, las religiones basadas en *La Biblia*, como el cristianismo, el catolicismo, el judaísmo o el islamismo, serían hijos de un pasado en el que los mitos daban explicaciones que se adoptaban a falta de otras demostraciones. En la misma argumentación podría afirmarse que la ética y el derecho han reemplazado a la religión en cuanto a pautas de comportamiento deseable, finalmente la educación reflexiva habría reemplazado al adoctrinamiento religioso en el hogar y en el púlpito.

Una reflexión sobre esas críticas evidencia que la discusión claramente se da especialmente en Norteamérica, vinculada a comunidades monoteístas, se trata de derrotar en el marco de los argumentos y de las políticas a la religión. El peso de la ciencia está basada en una institución con un instrumental, una estructura organizativa, unas normas y unos lenguajes que han servido para explicar, educar, y desarrollar tecnologías que le han permitido a la especie humana aumentar su uso de la energía planetaria incrementando el número de seres humanos, transformando su calidad de vida hacia un nivel más alto de acuerdo con el parámetro de desarrollo humano establecido por los indicadores de desarrollo humano¹¹.

En la comunidad científica no todo es unanimidad, hay versiones rivales, hay debate, pero el lenguaje y la argumentación aceptada es aquella que se soporta en axiomas, métodos y textos dominantes en cada disciplina. Esto exige un proceso extenso de formación que desde la primera infancia fácilmente puede ser mayor a 20 años, situación formativa y de concentración institucional de las personas similar al de las comunidades religiosas. En los dos casos el resultado similar es que los iniciados se vuelven expertos reconocidos en su tema, capaces de mantener la coherencia discursiva, dominar su objeto de experticia hasta producir resultados prácticos evidenciables¹².

Es evidente que en la comunidad donde está el dominio de una religión o una ciencia hay un reconocimiento de poder a un cierto grupo. Y a su vez, los que no pertenecen a esos grupos son mirados como diferentes. En términos del lenguaje evolutivo se pueden catalogar como primitivos, atrasados, tradicionales. Esos grupos no pertenecientes son excluidos de la racionalidad científica, o la razonabilidad religiosa, que han convivido muchos años en los países occidentales, incluso la Iglesia ha sido clave en la conformación de universidades. Ese hecho fácilmente constatable hace sumamente simpático el hecho de que quienes mejor entraron en la rigurosidad del razonamiento y de la adopción fuerte de la verdad sean quienes le clavan el aguijón a la creencia en Dios a partir de criticar el razonamiento religioso.

11 Evidentemente bajo el sesgo de beneficiar a unos pocos individuos de la propia especie humana y no bajo el reconocimiento del otro humano y no humano.

12 Una síntesis de ese proceso se da en las universidades católicas.

Aquellos que no asumen la ciencia, la religión, o una combinación de ambas, son los excluidos del progreso dominante. Por supuesto, esa exclusión ha generado unos marginados del sistema en el que hay personas o grupos que nunca acceden al núcleo central y por tanto quedan fuera del sistema educativo, ocupacional, de creencias. El Estado parecería que asume como uno de sus objetivos la incorporación de toda la población a una noción de desarrollo, de progreso; al uso de la ciencia dominante excluyendo otros saberes; al uso de la razón dominante desconociendo otros saberes, otras epistemologías¹³. La forma de organización del Estado moderno tiene muchas dificultades para reconocer otras perspectivas de vida, en medio de las presiones del sistema económico y su inserción en la globalización..

Frente a esa situación las comunidades han reaccionado de diversas maneras, desde aquellos que se han incorporado a la cultura dominante, hasta otros que han buscado salidas propias conservando su dignidad, su libertad y su autonomía hasta otras comunidades y grupos que se apartan voluntariamente de la ciencia y la religión dominante, estableciendo sus propias reglas de conducta individual o comunitaria.. En esta franja hay una diversidad de opciones que van desde comunidades indígenas, movimientos antisistémicos, budistas, hinduistas, primitivistas, naturistas, o simplemente individualistas que construyen sus propias prácticas y creencias. Este último parece ser el caso de algunos que se denominan como ateos; pero esto no parece ser el caso de Dawkins, tal como se evidencia en su discurso contra las religiones.

Un balance de las críticas de Dawkins a la religión

Colocados en la balanza los argumentos de Dawkins y su intento de considerar que la religión es un meme parasitario, a partir de lo dicho se puede llegar a las siguientes conclusiones:

- I. Dawkins tiene mucha razón en que hay una pérdida de las personas que practican la religión, y que quieren fundamentar su cosmovisión en

13 Como acertadamente lo plantea Boaventura de Sousa Santos cuando menciona las epistemologías del sur (Santos, 2009)

La Biblia, sobre todo en países europeos y en América del Norte. Pero no todos los que abandonan la vida religiosa necesariamente quieren o deben buscar argumentos para ir contra la creencia en Dios. Seguramente tendrían argumentos para abandonar las instituciones religiosas aquellas personas que han resultado afectadas por el acoso infantil o el engaño de figuras importantes, pero no necesariamente eso implicaría el abandono de la vida espiritual, ya que claramente la religión provee otras funciones, tal como se expresa claramente en la lectura de Diamond (2013).

2. Dawkins tiene argumentos claros para exponer su punto de vista considerando que es coherente exponer lo que considera es la verdad, sobre todo en cuanto cree que la religión genera daños a las personas y ha provocado guerras. Desde una perspectiva humanista de reconocimiento de Dawkins y sus argumentos es necesario que las instituciones religiosas en las que se plantee esa discusión se abran a esos argumentos y del mismo modo se hagan las correcciones o reflexiones del caso. En este sentido es muy importante reconocer el papel asumido por el papa Francisco, sobre todo en su exhortación apostólica en la que reconoce varios de los problemas señalados por Dawkins. Pero evidentemente se trata de un proceso interno de la Iglesia donde deben participar todos aquellos que están dentro de ella, no de un proceso público, ya que evidentemente no se trata de confrontar saberes, creencias o culturas. Cada Iglesia debe hacer su propio proceso, cada religión tiene sus propios mecanismos y lo que las afirmaciones de Dawkins le digan a los grupos musulmanes, católicos o cristianos, evidentemente es diferente. Claramente los grupos religiosos son otra forma de identidad, distinta a la pertenencia a un Estado, o a hacer parte de una comunidad científica. Puede y debe haber diálogo, pero no confusión entre lo uno y lo otro.
3. Desde la perspectiva humanista asumida en este escrito es necesario señalar que la pretensión del monopolio de la verdad es un riesgo contra la convivencia y la libertad. La creencia en una verdad absoluta desconoce otras formas de razonamiento con las cuales pueden darse coincidencias de acción. El

monopolio de expertos científicos o religiosos lleva a la reacción de otros grupos y personas que se sienten amenazadas. Lo evidente es que para el conjunto de las personas lo que importa es la calidad de vida y que hoy por hoy los evidentes desarrollos tecnológicos aportados por la ciencia van paralelos a un deterioro planetario. Las consecuencias evolutivas planetarias vinculadas al desarrollo de la inteligencia humana han generado riesgos para la misma vida humana. Desde ese punto de vista hay personas y grupos que buscan alternativas distintas y eso es una parte inevitable del desarrollo de la inteligencia humana. En este punto, sobre la tendencia humana a construir respuestas, Dawkins tiene razón, y eso explica el peso de la religión y la ciencia, pero no explica toda la vivencia humana incapaz de expresarse en palabras. Dentro de la libertad que igualmente caracteriza a los seres humanos hay experiencias y vivencias que no van a entrar en marcos explicativos, eso explica que haya personas que acepten parcialmente las religiones, o que asuman una filosofía de vida budista, o que busquen experiencias místicas a través de la meditación o de plantas como el Yagé.

4. La teoría de la evolución no es una sola, ni está acabada, por eso es necesario rescatar las discusiones de James Lovelock y Lynn Margulis, desde la teoría gaia, contra la pretensión radical de Dawkins de sostener que el egoísmo de los genes es clave en la evolución. Desde la microbiología, ellos van a sostener la teoría endosimbiótica de la evolución, según la cual la cooperación genera una ventaja evolutiva importante. En una época de emergencia de la diversidad de pensamientos y puntos de vista, así como diversidad de intereses y estilos de vida, en la que, junto a la vida familiar aparecen otras formas de vida y vinculación, donde desaparece la solidaridad del barrio o del pueblo, por el anonimato del edificio, o el vínculo virtual, ni la religión, ni la ciencia, ni otros saberes pueden pretender tener la solución verdadera, menos el derecho.
5. Una inevitable referencia a la religión, si la religión hace referencia al encuentro del ser humano con Dios, ese encuentro no puede restringirse a las posibilidades lingüísticas y culturales, aunque parte de ellas, Dios es un otro con el cual nos relacionamos de forma única en la conciencia "The

fact that the human being knows itself to have an other as its ground, that is to say, the very creatureliness of the human being, means that none of its characteristics can be defined outside the context of its relationship to its creator/god" (Inman, 2008, p. 155). Lo evidente es la persistencia de la religión a lo largo de los tiempos y de las culturas. Dentro de la llamada psicología evolucionista se han buscado razones personales, sociales, emocionales que expliquen esa presencia permanente de la religión. La conclusión es que el mundo de la religión está vinculado con todos esos condicionamientos y que por tanto no se puede pretender encontrar uno de ellos como más válido (Pinker, 2006, p. 10), incluso las narraciones sobre los factores varían según las distintas experiencias (Hood, 1995). Con mayor razón cuando se analiza la religión en el ámbito de sus expresiones culturales en lo que en América Latina se expresó como religiosidad popular, de lo cual sólo es posible concluir que la experiencia de Dios en América Latina es tan diversa como lo es la diversidad del continente mismo (Duran, Scannone y Silva, 2003).

Referencias

- Artigas, M. (Enero de 2006). *El capellán del diablo, ciencia y religión en Richard Dawkins*. SCRIPTA THEOLOGICA (38).
- Boff, L. (2006). *Florecer en el yermo. De la crisis de civilización a una revolución radicalmente humana*. España: Sal Terrae.
- Collins, F. S. (2007). *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe*. México: Planeta.
- Copleston, F. (1960). *El pensamiento de Santo Tomás*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Dawkins, R. (1989). *El gen egoísta. Bases biológicas de nuestra conducta*. Buenos Aires: Salvat Editores.
- Dawkins, R. (2008). *The god delusion*. New York: Mariner Books.
- Diamond, J. (2013). *El mundo hasta ayer*. Barcelona: Random House.
- Duran, V., Scannone, J. C., & Silva, E. (2003). *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

- Flynn, T. (2010). *Why I Don't Believe in the Atheism*. En <http://philpapers.org/rec/FLYWID>, Consultado abril 15 de 2014.
- Fraser, J. (1982). *La Rama Dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Goodenough, U. (1998). *The Sacred Depths of Nature*. New York, Oxford University Press.
- Haight, J. (2012). *Dios y el nuevo ateísmo*. Madrid: U P Comillas, Editorial Sal Terrae.
- Hegel, H. (1978). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Hood, R. (1995). *Handbook of Religious Experience*. Alabama: Religious Education Press.
- Hooper, S. (9 de Noviembre de 2006). CNN.com. Obtenido de *The rise of the 'New Atheists'*: <http://edition.cnn.com/2006/WORLD/europe/11/08/atheism.feature/index.html>
- Huntington, S. P. (1997). *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Inman, A. (2008). *Evidence and transcendence*. Indiana: Nortre Dame University.
- Johnson, A. B. (febrero de 2013). *International journal for philosophy of religion*. Obtenido de *An apology for the "New Atheism"*: <http://link.springer.com/journal/11153>
- Jurgensmeyer, M. (2002). *Geoestrategia y relaciones internacionales*. Bogotá: Universidad Militar Nueva Granada.
- Kirsch, J. (2006). *Dios contra los dioses. Historia de la guerra entre monoteísmo y politeísmo*. Barcelona: Ediciones B, S.A.
- Orejuedo, J. C. (Noviembre de 2006). *Defensa del humanismo y de los derechos humanos: la figura del sujeto y su historia*. (www.revistadefilosofia.org, Ed.) Eikasía. *Revista de Filosofía*, 11(7).

- Palma, H. (2012). *El problema Darwin*. En H. (. Palma, Darwin y el darwinismo 150 años después (págs. 9-24). Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.
- Pinker, S. (2006). *The evolutionary Psychology of religion*. En P. Mc Namara, *Where god and sience meet* (págs. 1-10). New Yor: Praeger Publishers.
- Ruse, M. (2010). *Evolution an the idea of social progress*. En D. Alexander, & R. Numbers, *Biology and ideology* (págs. 247-275). Chicago: The University of Chicago.
- Santos, B. d. (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Vladimir, C. (2012). *Neodarwinismo y nueva síntesis*. En A. Rosas, *Filosofía, darwinismo y evolución* (págs. 38-56). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Wolf, G. (Noviembre de 2006). *Wired.com*. Obtenido de The Church of the Non-Believers : http://www.wired.com/wired/archive/14.11/atheism.html?pg=7&topic=atheism&topic_set=

Este libro se terminó de imprimir
en la Unidad de Publicaciones de la
Universidad de San Buenaventura, Bogotá,
el día 13 de marzo de 2015.

Esta obra, fruto de una investigación llevada a cabo en el Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona – DHUPE –, se ha dispuesto al abordaje noemático de la crisis de la persona desde las perspectivas científicas de cuatro áreas del conocimiento: la educación, la filosofía, la teología y el derecho, áreas que coinciden, desde luego, con las líneas de énfasis del Programa. No se trata, sin embargo, de insistir aquí sobre lo que es connatural al ser de la persona, sino más bien de retomar la ratio original del concepto, desde las perspectivas epistemológicas antes señaladas, con el fin de motivar nuevos caminos de reflexión en torno al estatuto ontológico, moral, jurídico y social de la persona. El lector se acercará así a la historia de este concepto fundamental para descubrir en ella los motivos por los cuales el ser de la persona sigue siendo un enigma que nos da qué pensar.



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
BOGOTÁ



EB
EDITORIAL
BONAVENTURIANA