

ISSN 0187-7054

VOCES

Publicación semestral / Enero - Junio 1997 / No. 10

Ética Cristiana para el Tercer Milenio



*Revista de Teología Misionera de la
Universidad Intercontinental*

Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las misiones
Extranjeras,
México, D.F.

VOCES

Ética Cristiana
para el Tercer Milenio

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

U I C

Juan José Corona López
Rector

José Luis Vega Arce
Secretaría General

Sergio-César Espinosa González
Escuela de Teología

VOCES

Director

Sergio-César Espinosa González

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Juan José Corona López,

José Luis Vega Arce, Sergio-César Espinosa González,

Higinio Corpus Escobedo, Humberto Encarnación Anízar,

Roberto Jaramillo Escutia, Juan Antonio Muñoz,

Marcos J. Villamán, Eduardo E. Sota García,

José Chávez Calderón, Ignacio Martínez Báez,

Jorge R. Gutiérrez, José Luis Franco Barba.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 35.00 m.n.

Suscripción anual (2 números): \$ 70.00 m.n.

(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Universidad Intercontinental

Escuela de Teología

Insurgentes Sur 4303

14000 México, D.F.

Tel. 5 73 85 44

Fax. 5 13 09 50

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Formación e impresión:

Multidiseño Gráfico S.A.

Oaxaca N° 1 San Jerónimo Aculco

Tel. 652 52 11

Se terminó de imprimir en mayo de 1997

La edición consta de 1000 ejemplares

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

ÉTICA CRISTIANA PARA EL TERCER MILENIO

¿Especificidad de una ética cristiana? <i>Dr. Jesús Vergara</i>	9
La fundamentación bíblica de la ética teológica <i>Lic. Armando Noguez A</i>	19
Culpabilidad y pecado <i>Dr. Javier Romero</i>	45
Ética teológica y sexualidad <i>Dr. Eduardo Bonnín B</i>	59
Moral y vida humana <i>Dr. Jorge Domínguez R</i>	77
Ética cristiana y cultura <i>Mtro. Eduardo E. Sota G</i>	89
Desafíos socio-culturales de hoy a la ética social-cristiana <i>Mtro. J. Jesús Legorreta</i>	95

Cristianismo e integración cultural en México
frente a la cultura de la desigualdad
Dr. Humberto Encarnación Anízar 103

Derechos humanos, derechos de los pobres
Miguel Ángel Alba D 113

OTRAS VOCES

Los primeros pasos de la Inculturación.
De Lovaina a Roma
Mtro. Luis Eugenio Espinosa G 133

RESEÑA

NECKEBROUCK, V., Fe y cultura.
Voces del Tercer mundo
Lic. Juan Manuel Torres D 153

SOBRE LOS AUTORES 159

PRESENTACIÓN

Los temas éticos últimamente han estado muy socorridos, al grado que se ha llegado a afirmar que el próximo siglo será el siglo de la ética.

En este contexto de abundantes referencias a la ética encontramos propuestas de diversa índole y valor. En ese mar de propuestas y contrapropuestas es necesario discernir y tomar postura clara ante tales sucesos, no cual no debe indicar en ningún momento, postura cerrada o tan segura que no valiera la pena el diálogo abierto y humilde.

Frente al desencanto ante las propuestas tradicionales, no parece bastar ofrecer una remodelada a lo antiguo y presentarlo como si fuera algo novedoso, pero tampoco parece razonable hacer propuestas o presentar alternativas que parecen que nada tienen que ver con nuestra historia y tradiciones. En otras palabras no caben los extremos: ni una ética sólo de continuidad, ni una ética de pura discontinuidad.

Inmersos en este *alud* ético, algo tenemos que decir y proponer los cristianos, sin afanes protagónicos ni complejos de superioridad. Ciertamente si como cristianos no damos nuestro aporte, nadie dará eso específicamente cristiano para construir la ética del siglo XXI.

Sin embargo, cabe el paréntesis para preguntarnos de nuevo si la ética cristiana tiene algo de peculiar, algo específicamente cristiano, que sin separarla de otras éticas, sí la distinga y así esa diferencia pueda y deba ser un aporte que acompañe esa búsqueda que traspasa las fronteras no sólo territoriales, sino religiosas, culturales, etc.

Es en ese horizonte que presentamos los artículos de este número de VOCES y que deseamos que sean de provecho para nuestro caminar humano y creyente.

México, D.F. Mayo de 1997
Revista VOCES

**ÉTICA CRISTIANA
PARA
EL TERCER MILENIO**

¿ESPECIFICIDAD DE LA ÉTICA CRISTIANA?

Jesús Vergara Aceves

En torno a la pregunta por la especificidad de la ética cristiana, se dan dos perspectivas culturales y dos modos de hacer teología. En la cultura clásica, la teología se entiende como algo logrado permanentemente, y se puede discutir sobre su naturaleza. En la empírica, la teología se concibe como un proceso continuo y lo que se trabaja principalmente es su método.

El primer modo, se pregunta por la definición esencial, por la naturaleza específica de la ética cristiana. Este modo presenta dos dificultades fundamentales. La primera es que se fija tanto en las esencias inmutables que presenta dificultad a la interpretación de los cambios históricos. La segunda es que no resuelve adecuadamente los problemas del natural / sobrenatural ni el de la revelación universal del Dios de la salvación.

Puesto que he escogido las nociones dinámicas de cultura y de teología, no puedo hablar de ética específicamente cristiana en contraposición al género de unas éticas puramente humanas y conocidas por la razón. Dejo la noción de "específica".

Desde esta consideración de orden gnoseológico, cabe perfectamente hablar de explícita ética cristiana. Por ella se ha de entender tanto la ética explícita salida de la revelación crística y pneumatológica presente en todos los hombres, aunque de ella no sean conscientes los no cristianos.

1. ESTADO Y PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

1.1. Estado de la cuestión

Dice Bernard Lonergan que la teología media entre una matriz cultural y el significado y el papel de una religión en esa matriz. Según los ciclos de la historia hay dos claras y muy distintas nociones de cultura. La noción clásica de cultura es normativa: no hay sino una que es universal y permanente, a la que todos los pueblos deben aspirar. La otra es la noción empírica de cultura. Es el conjunto de significados y valores que dan forma a un modo o estilo de vida. Puede permanecer sin cambios, puede estar en proceso de lento desarrollo o de rápida disolución.

En mi opinión nos encontramos en este último caso: asistimos al colapso de un ciclo histórico, el de la modernidad, caracterizado por la exaltación desmedida de la racionalidad y de la técnica. Estamos ante lo nuevo. Apenas podemos llamarlo post-modernidad. Y nos llama la atención por su radical escepticismo ante los sistemas racionales y por su creatividad insólita en el arte.

En torno a la pregunta por la especificidad de la ética cristiana, se dan, en consecuencia, dos perspectivas culturales y dos modos de hacer teología. En la cultura clásica, la teología se entiende como algo logrado permanentemente, y se puede discutir sobre su naturaleza. En la empírica, la teología se concibe como un proceso continuo y lo que se trabaja principalmente es su método.

2. El primer modo, se pregunta por la definición esencial, por la naturaleza específica de la ética cristiana: ¿tiene la moral cristiana una parte común con toda ética humana, como género, y otra parte propia, típicamente cristiana, es decir una diferencia específica, de tal manera que comprendiendo lo genérico humano y lo específico cristiano, arroje un conjunto, una especie nueva de moral? Así como se define al hombre como *animal rationale*, así se definiría la moral: ética humana, y además la diferencia cristiana.

Esta perspectiva de la moralidad, aun en esta simplicidad, tuvo varias posturas en la historia.

Por una parte, el liberalismo influyó fuertemente y más allá de lo conveniente, en algunas confesiones protestantes. Buena parte de la ética pública junto con otra de la privada, se consideró totalmente autónoma de la confesión religiosa. Y se vivió un paralelismo

laico sacro que dividió hondamente a la conciencia de la persona y de la sociedad. Por no entrar en la cosa pública, la confesión se hizo confesión al servicio de la política.

Por otra parte, la tendencia católica preconiliar, calificada ahora como cristiandad, se comportó de manera que la iglesia católica fuera la única intérprete legítima de toda la ética. En posesión de la revelación, se creyó la única intérprete legítima de los valores auténticamente humanos. No sólo de la intencionalidad específicamente cristiana sino de todos los valores. Esta actitud, de hecho, termina excluyendo la diferencia específicamente cristiana. La única intérprete legítima de todos los valores humanos es la iglesia. Esta actitud es puesta en crisis definitiva por las enseñanzas conciliares de lo que significa la justa autonomía de las realidades temporales, el sentido del mundo y la presencia de inserción de la iglesia en él.

Independientemente de las deformaciones concretas en la historia, este esquema presenta dos dificultades fundamentales. La primera es que se fija tanto en las esencias inmutables que presenta dificultad a la interpretación de los cambios históricos. La segunda es que no resuelve adecuadamente los problemas del natural/sobrenatural ni el de la revelación universal del Dios de la salvación.

3. En consecuencia, me voy a mover en la segunda perspectiva, de la cultura empírica y de una teología que media con esa matriz cultural y se entiende como un continuo proceso de trabajo interdisciplinar con las disciplinas de este mundo.

Este proceso ético continuo tiene tres momentos principales: el de la experiencia de fe, el de la mediación reflexiva interdisciplinar y el de ayuda que este proceso mediador da en orden al crecimiento de la fe. El compromiso de fe es lo primero, la reflexión teológica viene después.

En la experiencia de fe (siempre con dimensión comunitaria y eclesial) se percibe claramente un llamado concreto del Señor a hacer este bien o a evitar este mal. Ese llamado se presenta unas veces como una invitación y otras como un imperativo categórico y definitivo, como a Mateo el banquero, "Sígueme". Esos llamados, comprobados como genuinos, pueden resultar como verdaderos dislates dentro de una teología categorial determinada. Pensemos en el llamado divino a Abraham a sacrificar a su único hijo, Isaac. Más explícita resulta la enseñanza del libro de Job: la certeza de su conciencia prevalece contra todos los argumentos de los cuatro

teólogos que inútilmente se esfuerzan por demostrarle el teológúmeno de que si le ha ido mal en la vida es porque ha pecado. Job se rebela. El Señor le da la razón, condena a los teólogos, y se abre un nuevo momento histórico en la explicación del misterio del mal.

Esa experiencia de fe, prioritariamente prevalente sobre la teología, logra esa certeza en el discernimiento cristiano. "No os ajustéis a este mundo, antes transformaos con una mentalidad nueva para discernir la voluntad de Dios, lo que es bueno y aceptable y perfecto." (Rom. 12,2). Importante es en el discernimiento cristiano no limitarlo nunca a la ponderación de los códigos y sistemas morales. Ellos tienen un lugar posterior. Ni siquiera a las razones del sentido común que las contempla en paz. Dios también habla, y más frecuentemente de lo que creemos, inmediata y directamente, como en los casos de Mateo y Pablo. Se manifiesta igual aunque menos directamente, en estados anímicos de agitación y lucha. Insisto en ello por la poderosa influencia del racionalismo de la modernidad en la teología y aun en la vida misma de la iglesia.

El segundo momento es el de la reflexión interdisciplinar. La teología moral trata de dar una explicación a los discernimientos comprobados. Entra en relación interdisciplinar con las filosofías morales que también se vuelven a explicar la experiencia valoral de las personas. Estas experiencias de ninguna manera excluyen la posibilidad de discernimientos serios y sólidos.

En la ética siempre se ha dado una famosa distinción expresada de diversas formas: "*Ethica utens*" y "*ethica docens*", moral práctica y filosofía moral, o simplemente moral y ética, en el lenguaje moderno. Se distinguen como una práctica determinada que responde a una concreta imagen de hombre y que dirige la acción de modo inmediato, y como una teoría filosófica de la acción, como reflexión filosófica que sólo de forma mediata puede y debe orientar el obrar.

Quiero enfatizar que las disciplinas reflexivas han de respetar siempre al máximo los resultados de los discernimientos éticos y religiosos y de ninguna manera forzarlos a entrar en sus categorías ya elaboradas. Ética y teología moral han de mantenerse siempre abiertas a las novedades de la experiencia, de forma análoga como las hipótesis científicas se mantienen abiertas y condicionadas por los nuevos datos sobre los que formulan sus posibles leyes.

El tercer momento es el de la ayuda que una reflexión sistemática teológica o filosófica, puede dar a la conducta de los hombres. Se comprobarán en la vida. Señal clara de comprobación

es la aceptación y recepción que se haga o el eventual rechazo. Esta reflexión es utilísima en la práctica: dispone, prepara, orienta y confirma. Con tal que sea siempre eso, un instrumento que la conciencia puede utilizar y no al que forzosa e incondicionalmente tendría que someterse. La mediación de sistemas éticos y teológicos puede eventualmente cuestionar el proceso de discernimiento, pero no puede simplemente imponerse al modo del discernimiento de la conciencia.

En este estado de la cuestión, planteemos el problema.

1.2. Planteamiento

¿Qué pasa con la especificidad de la ética cristiana cuando se contextualiza dentro de estos tres parámetros que ahora enuncio?

1. La salvación ha sido dada misteriosamente en Cristo el Señor a todos los hombres, cristianos y no cristianos.

2. El bien siempre es concreto

3. Dios se revela de muchos modos y maneras a todos los hombres en todos los tiempos. Cristo el Señor es la plenitud de esa revelación.

Repito: ¿qué pasa con la especificidad de la ética cristiana cuando se contextualiza dentro de estos tres parámetros enunciados?

2. DESARROLLO DE CADA UNO DE ESTOS PARÁMETROS TEOLÓGICOS Y SUS CONSECUENCIAS EN LA ESPECIFICIDAD DE UNA ÉTICA CRISTIANA.

1. La salvación ha sido dada misteriosamente en Cristo el Señor a todos los hombres, cristianos y no cristianos.

Partimos de ese dato del dogma de nuestra Redención. Dios llama a todos los hombres a la salvación en Cristo el Señor. Este único género humano ha sido llamado a la vida sobrenatural. Dicho en otra forma: es una consideración teológica la afirmación de una esencia humana en estado puramente natural. Es una abstracción metafísico-teológica para explicar la sobrenaturalidad a que este hombre histórico, el único real, ha sido llamado. Se han dado dos explicaciones para aclarar este estado histórico: la potencia obediencial y el existencial sobrenatural. La potencia obediencial viene a tratar de explicar la realidad histórica del hombre. De la abstracción metafísica del concepto de naturaleza humana, puramente posible, pasa, mediante la gratuita actuación de la potencia obediencial, a

la implantación de los hombres en el único horizonte real, el sobrenatural, en que existe. En ese estado, con ese don fue creado el único hombre que existe. Pero a la actuación de esa potencia obediencial, K. Rahner añade la explicitación de que esa gracia divina deja un efecto indeleble en los hombres: su disposición existencial a estar en ese orden gratuito de Dios. Esta afirmación no es superflua. Trata de responder a una tendencia existencialista, sobre todo en Albert Camus, que reclamaba para su realización plena su ser humano y rechazaba la postiza llamada a lo sobrenatural.

Otra forma, quizá más avanzada y completa, la tenemos ya en la antropología de los Padres griegos, en una interpretación muy bíblica: el hombre es cuerpo, alma y espíritu. No es un simple ente con una forma corporal inteligente e inmortal que realiza su vocación de convivencia humana en justicia y se satisface con el conocimiento siempre indirecto y análogo del origen de todas las cosas, o se satisface con la contemplación abstracta de los principios eternos. El hombre no sólo es una tendencia finita al límite infinito. Es también sed infinita del amor infinito. Es espíritu, hecho para ser interlocutor de Dios, cara a cara, ya en esta historia con una experiencia inmediata de Dios, aunque todavía en la oscuridad de la fe.

2.1. Consecuencias sobre la salvación que misteriosamente se nos ha dado en Cristo.

De este único hombre histórico, de sus tendencias más profundas han brotado todas las éticas del mundo, las conocidas por la razón puramente y las conocidas por la revelación, las que se refieren a la racionalidad de la libertad y las que abarcan también la inquietud del corazón que no descansa hasta descansar en Dios.

Es decir, desde el hombre concreto, el único que existe, no hay ninguna especificidad de realidad. No es verdad que lo único percibido por el hombre, sobre todo cuando no tiene la Revelación, sean solamente las exigencias de su sustancia y naturaleza metafísicas. Tampoco es verdad que sólo por la explícita revelación se percibe la sobrenatural actuación del espíritu. Todo ser humano experimenta y puede experimentar la gracia, aunque no sepa nombrarla ni especificarla.

En consecuencia, no es verdad lo que esquematizamos de una tendencia protestante: una parte humana del hombre que sea

conocida por la razón, conforme a la tendencia moderna del liberalismo, sobre todo, y otra totalmente independiente que capta en la fe la sola sobrenaturalidad específicamente cristiana.

Puede sostenerse claramente: todas las éticas se refieren al mismo misterio del hombre. No hay aislamiento ni separación de lo natural y sobrenatural, ni se puede hacer una exclusiva y absoluta referencia sólo a lo humano de la dignidad del hombre, o sólo a lo sobrenatural y crístico. Ello equivaldría a truncar y deformar la realidad humana. Máxime si consideramos que toda ética se refiere siempre y principalmente al bien que es siempre concreto.

2. El bien siempre es concreto. Esta afirmación de S. Tomás se traduce al contexto cultural empírico donde la teología se entiende como método de reflexión en la fe en constante proceso de apertura y profundización. La traducción es como sigue: todos los valores que responden a la pregunta si vale la pena vivir por ellos, son igualmente concretos.

Los valores concretos se conocen en dos etapas que resumo: la primera es la del discernimiento ético y religioso, propio del sentido común, donde se logran las máximas certezas ética y de fe. La segunda es la de la reflexión de la fe y de las otras disciplinas humanas. Por distintas vías se comprueban estos valores genuinos, como por ejemplo con la reducción del método trascendental. Muestra patentemente la compatibilidad o contradicción entre lo que se afirma concretamente en el discernimiento y los implícitos mecanismos de la subjetividad que son condición de posibilidad de la elección de ese valor.

Sin embargo, no basta el conocimiento puramente racional para discernir (cristianos y no cristianos) el bien concreto.

2.2. Consecuencias sobre el hecho de que el bien siempre es concreto.

Esta afirmación de que todo bien, todo valor es concreto, desplaza definitivamente las reflexiones sistemáticas, tanto teológicas como filosóficas o de otra índole, a un segundo plano, condicionado al genuino discernimiento ético y/o religioso.

La reflexión puede eventualmente corregir el discernimiento mal hecho. Puede igualmente iluminar, relacionar, abrir la conciencia a ulteriores y más sólidos discernimientos. Otra consecuencia es con relación al Magisterio de toda la iglesia, del episcopal y del papal. El

Magisterio puede llegar en cuestión de fe y costumbres a afirmaciones dogmáticas con carácter de infalible. Pero siempre tiene que mantener un cuidado, nunca excesivo, de no aplicar a sus formulaciones dogmáticas de sus decretos o leyes, ni reflexiones filosóficas abstractas y ni siquiera escuelas de opinión teológica. El Magisterio es en orden a conservar el depósito de la revelación en orden a la salvación y no debe imbricarse con reflexiones de índole menos profunda que el misterio de la fe.

3. Dios se revela de muchos modos y maneras a todos los hombres en todos los tiempos. Cristo el Señor es la plenitud de esa revelación.

Pasamos de la consideración de la realidad a la del conocimiento objetivo de la fe y de la razón.

Parto de estas afirmaciones dogmáticas: 1) la Revelación cristiana tiene su culmen en Jesucristo. Es universal, para todos los hombres de todos los tiempos. Esa revelación pública quedó substancialmente constituida en la iglesia apostólica. 2) Ha habido siempre, en el antiguo pueblo de Israel, en el nuevo pueblo de la iglesia apostólica y en las etapas posteriores de la iglesia, un crecimiento en el conocimiento de la Revelación, que se conoce como evolución del dogma. 3) El Espíritu Santo está presente y habla, aunque de modo diferente, en los bautizados y en los no bautizados. Sigue, pues, revelándose a todos los hombres. 4) Podemos decir, pues, que se da una Revelación actual de Dios, múltiple y diversamente expresada en el orden de la salvación y de algunos aspectos éticos indispensables para ella.

El discernimiento ético se realiza en la experiencia ética y/o religiosa y llega a término con un asentimiento incondicional proferido en el lenguaje de sentido común. Este discernimiento no es nunca ni puramente individual, sino en contexto comunitario, ni individualista, sino en la doble dimensión, personal y comunitaria. Lo realizan, pues, las personas en el seno de una experiencia comunitaria ética (sociedad) o religiosa (iglesia).

En la revelación cristiana hemos de distinguir tres cosas: la revelación crística o pneumatológica, la revelación dogmática cristiana y la forma cristiana de inculturación de esa revelación cristiana. En esta triple distinción hemos de decir que la Revelación mantiene su orden salvífico. Es decir, la Revelación es para la salvación, no es ni una manifestación científica del hombre ni una antropología adecuada a todo el hombre. Tiene un núcleo antro-

pológico por cuanto es necesario para la salvación. Lo demás lo deja la Revelación en el misterio. Ya resultó muy doloroso y dañino el querer afirmar desde el dogma una cosmología, fundamentalísticamente sacada de la Biblia, que pretendía oponerse a las nuevas hipótesis científicas sobre los movimientos de la tierra y del sol.

2.3. Consecuencias sobre la revelación de Dios a todos los hombres, de muchos modos y maneras

Puesto que he escogido las nociones dinámicas de cultura y de teología, no puedo hablar de ética específicamente cristiana en contraposición al género de unas éticas puramente humanas y conocidas por la razón. Dejo la noción de "específica".

Desde esta segunda consideración de orden gnoseológico, cabe perfectamente hablar de explícita ética cristiana. Por ella se ha de entender tanto la ética explícita salida de la revelación crística y pneumatológica presente en todos los hombres, aunque de ella no sean conscientes los no cristianos. Me permito un ejemplo brevísimo. En el siglo pasado se dio en México un movimiento liberal que reivindicaba las libertades de los hombres frente a los abusos de poder. Había allí, en el núcleo de sus afirmaciones, una verdadero discernimiento ético y una real manifestación de la voluntad divina. El Estado y la Iglesia no captaron esa manifestación porque estaban indispuestos por el poder acumulado que poseían y que era cuestionado por las exigencias de libertad. Podemos decir estrictamente que se trata de una explícita manifestación ética, crística y pneumatológica, en favor de la libertad aunque no fuera una explícita ética de la cultura cristiana de aquella época.

Hay, pues, la posibilidad de que la explícita ética crística y pneumatológica impulse a un crecimiento del dogma cristiano y a un reajuste de la explícita ética cristiana, en cuanto inculturada, es decir en cuanto imbricada en afirmaciones de filosofías y culturas de la época.

De ahí creo sacar otra consecuencia. Lo que llamo explícita ética cristiana no se relaciona con la implícita siempre presente como lo perfecto con lo imperfecto.

Es fundamental e importantísima la explícita revelación del misterio del hombre. Pero por importante que sea, no es completa. Debe completarse con las éticas de este mundo, tanto de sus

discernimientos concretos como de sus reflexiones sistemáticas. La explícita ética cristiana puede y debe completarse con las éticas de este mundo, implícitamente crísticas. Y eventualmente puede y debe ser corregida por ellas. Y ello de ninguna manera contradice las afirmaciones dogmáticas más profundas e infaliblemente propuestas.

Un ejemplo para terminar. La discusión en la inculturada explícita ética cristiana, ha de tomar todo el sentido de la dignidad y del respeto a la vida que enseña la Revelación. Ha de mirar asimismo al sentido global del hombre y, por tanto, ha de consultar y escuchar las reflexiones no sólo científicas acerca de la sexualidad humana sino también las afirmaciones éticas. En apertura ha de estar dispuesta a recibir aun de fuera de ella todas las manifestaciones de Dios, en los discernimientos éticos, en las disciplinas éticas y en los avances científicos. Por su parte ha de anunciar el misterio fundamental de su convicción de fe. Sabemos que buena parte de las dificultades de la ética explícita inculturada cristiana está en que no acepta las reflexiones de otras éticas y filosofías, no tan evidentemente contradictorias.

CONCLUSIÓN GENERAL

Hay una ética explícitamente crística, dogmática y culturalmente cristiana que se relaciona con las otras éticas, no como la perfecta con las imperfectas, sino con la imperfecta y siempre modificable y perfeccionable, con las otras también imperfectas y necesitadas de recibir el mensaje explícito cristiano sobre el misterio de la salvación y realización del hombre.

LA FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA DE LA ÉTICA TEOLÓGICA

Lic. Armando Noguez A.

SUMARIO

Introducción

1. Fe, Biblia y teología
 - 1.1 La fe cristiana y la Biblia*
 - 1.2 La teología cristiana y la Biblia*
 - 1.3 La ética teológica*
2. La interacción necesaria entre la Biblia y la Ética teológica
 - 2.1 La existencia de un «ethos bíblico»*
 - 2.2 Insuficiencia de una ética teológica puramente bíblica*
 - 2.3 Articulación entre la exégesis bíblica y ética teológica*
3. El conocimiento crítico del «Ethos bíblico»
 - 3.1 Necesidad de mediaciones para conocer el «ethos bíblico»*
 - 3.2 El estudio crítico del «ethos bíblico»*
 - 3.3 Los campos temáticos de la ética del Antiguo Testamento*
 - 3.4 Los campos temáticos de la ética del Nuevo Testamento*
 - 3.5 Las categorías bíblicas que condicionan la ética teológica*
4. El uso de la Biblia en la Ética teológica
 - 4.1 La superación del nominalismo bíblico*
 - 4.2 Los «modelos» para el uso de la Escritura en la reflexión ética*
 - 4.3 El valor normativo de la Biblia*
 - 4.4 El aporte bíblico a la ética teológica*
 - 4.5 Lo que la hermenéutica bíblica recibe de la ética teológica*

El presente trabajo trata de recoger algunas conclusiones que se han derivado del esfuerzo por incorporar las Escrituras en la elaboración de una ética teológica.

Interesa dejar en claro que la ética teológica debe construirse a través de la reflexión crítica sobre la palabra de Dios testimoniada por escrito

en la Biblia. En la referencia a este testigo cualificado de la revelación divina, aparece la naturaleza distintiva de la ética cristiana. La referencia continua a la Biblia es la garantía más eficaz y segura de la autenticidad de la vida ética de los creyentes y de la reflexión teológico-moral. Sin embargo, la Biblia es un mensaje históricamente situado y culturalmente condicionado, por lo que su propuesta ética no puede aplicarse de manera atemporal a problemas existentes en circunstancias históricas diferentes.

Con el objetivo de conseguir una exégesis bíblica más conectada con la praxis de los cristianos, «los moralistas tienen, pues, el derecho de presentar a los exegetas muchas cuestiones importantes, que estimulen sus investigaciones. En más de un caso, la respuesta podrá ser que ningún texto bíblico trata explícitamente el problema presentado. Pero aun entonces, el testimonio de la Biblia, comprendido en su vigoroso dinamismo de conjunto, no puede dejar de ayudar a definir una orientación fecunda».

INTRODUCCIÓN

Desde hace algunas décadas, el mayor recurso a la Escritura ha servido para que la teología moral pudiera recuperar su identidad teológica, como auténtico y riguroso saber ético. Ahora puede definir con mayor precisión la identidad cristiana de su objeto, ajustar su instrumental metodológico y desarrollar su discurso con la genuina racionalidad propia del quehacer teológico.

El presente trabajo trata de recoger algunas conclusiones que se han derivado de ese esfuerzo por incorporar las Escrituras en la elaboración de una ética teológica. Se comienza recordando las relaciones entre fe, biblia y teología (1); luego se aborda la necesaria interacción entre la biblia y la ética teológica (2), así como la exigencia de un conocimiento crítico del «ethos bíblico» (3), para terminar con unas observaciones sobre el correcto uso de la biblia en la elaboración de la ética teológica (4). Con ello se espera entender mejor un momento importante de la construcción del saber teológico-moral.

1. FE, BIBLIA Y TEOLOGÍA

1.1 La fe cristiana y la Biblia

El pueblo de Israel tuvo una conciencia muy clara de la revelación de Dios en su historia. Los libros del Antiguo Testamento son el testimonio escrito de esa singular experiencia histórica y creyente. Refieren tradiciones sobre la ley, los profetas, sabios y reyes que Dios le dio de a su pueblo.

Para los cristianos, sin embargo, la revelación definitiva de Dios aconteció en Jesucristo. En la vida, las obras y las palabras de Jesús se ofrece y se va realizando la historia de salvación querida por Dios. La norma última de la fe de toda la Iglesia es el evangelio de Jesucristo, vivido y proclamado por los apóstoles y por la generación apostólica.

Esta Tradición apostólica se fija por escrito en el Nuevo Testamento y sigue viva en el sentir, creer y obrar de la Iglesia. Por eso, en el n. 21 de la *Dei Verbum* se afirma que «la iglesia siempre ha considerado y considera como regla suprema de su fe a la Escritura unida a la Tradición». En su vida concreta, el cristiano obtiene de la base revelada de la Sagrada Escritura una orientación fundamental, una perspectiva para su existencia y unos impulsos renovadores.

1.2 La teología cristiana y la Biblia

El creyente también necesita pensar lo que cree y practica. Reflexionar y tratar de entender su fe es otra forma de responder al Dios que se revela. La práctica y la teoría acompañan al acto de fe. La reflexión sobre la fe puede hacerse en forma de discurso religioso o de reflexión crítica. La teología es una forma más ordenada y sistemática de pensar la fe. Se regula con la ayuda de un método y pretende ser científica. La teología presupone la fe, pero no se identifica con ella. La teología es una reflexión crítica sobre la práctica de fe.

Para producir teología hay que investigar las fuentes de la revelación o los lugares teológicos donde podemos encontrarla. Hay que examinar la historia del pueblo de Israel y de la Iglesia, interpretar la Biblia y los documentos de los Concilios, analizar las enseñanzas y escritos de los papas, obispos, teólogos y maestros de distintas épocas, estudiar las expresiones religiosas populares.

confrontar estos discursos con la situación y la mentalidad de la época, etc.

La Escritura no es una fuente secundaria o complementaria para la teología. La Escritura, en cuanto testimonio de la Palabra de Dios, es el principio formal y vital que debe dirigir y en el cual debe apoyarse siempre el quehacer teológico. En teología se reflexiona a la luz de la Escritura.

El Concilio Vaticano II afirma que la teología «se apoya en la palabra escrita de Dios como en un *cimiento* permanente», y que «el estudio de las sagradas páginas ha de ser como el *alma de la teología*» (DV n. 24). Esto no quiere decir que la tarea de la teología sea simplemente interpretar la Biblia, porque la Escritura no es pues el único *locus theologicus*. Tampoco ha pretendido decir que ahora la teología bíblica sea la única.

El Concilio sólo desea que se elabore y se enseñe una teología más escriturística. Una teología que tenga en cuenta la historia, los contenidos kerigmáticos, el estudio exegético y la vivencia práctica de la Escritura. La labor teológica debe incluir siempre una nueva lectura de la Biblia. Es tarea de los teólogos actualizar el mensaje bíblico, esto es, traducir las expresiones y el mensaje de la Escritura al lenguaje de nuestro tiempo.

1.3 La ética teológica

a) *Definiciones*

El término «ética» designa tanto la realidad como el saber relacionados con el comportamiento responsable en el que entra en juego la bondad o la maldad de la vida humana. Aquí le daremos el mismo significado que *moral*¹.

La «ética teológica» o teología moral es la reflexión crítica sobre el compromiso moral de los cristianos. En cuanto saber abierto y crítico sobre el «ethos cristiano», es una ética con significación teológica, por lo que se distingue de la ética civil y de la ética filosófica².

b) *Perspectiva hermenéutica*

Quizá la cuestión más importante en ética es la del *horizonte* o postura. El horizonte, o modo como el cristiano mira la realidad, es precisamente la luz que aportan los hechos fundamentales de la

historia de la salvación: creación, pecado, encarnación, redención y resurrección.

Otra cuestión fundamental de la ética se refiere al modelo general de entender la vida moral cristiana³. Existen tres tipos generales de *modelos éticos*: 1) el teleológico, que concibe la vida ética en términos de fines y objetivos; 2) el deontológico, que ve la vida ética en términos de deberes, obligaciones o imperativos; y 3) el de responsabilidad o relacional que entiende al ser humano como quien responde libremente en el centro de múltiples relaciones entre las cuales se encuentra.

También la ética debe tener presente otras cuatro *consideraciones* importantes: 1) los valores, objetivos, ideales; 2) las disposiciones y actitudes del sujeto, o virtudes; 3) las normas; 4) el proceso de juicio y de decisión moral. Obviamente la cuestión de los juicios y las decisiones morales parece ser la más importante, pero las otras tres no pueden ser descuidadas.

c) Fuentes

La ética cristiana como saber teológico extrae sus materiales de las fuentes comunes a cualquier disciplina teológica, tiene que explorar los mismos lugares teológicos. Su primera fuente inmediata la constituye la fe viva de la comunidad eclesial. Sus fuentes indirectas son la *Sagrada Escritura* y la tradición viva de la Iglesia. Aunque sea en un segundo momento, el «según las Escrituras» es un referente esencial del actuar de los cristianos.

Como la ética teológica tiene la tarea de responder de forma precisa y diferenciada a los nuevos problemas que cada época plantea a la práctica cristiana, también debe recurrir a diferentes fuentes del saber humano. Debe ocuparse de la historia como lugar teológico y de las ciencias humanas como su mediación necesaria.

d) Contenidos

En el pasado, la teología moral afirmaba una grande diferencia entre la moralidad revelada de la Biblia y la moralidad no revelada de otras éticas. Actualmente están apareciendo otras tendencias que no aceptan tal postura. Se postula que la sabiduría y el conocimiento ético recogido en la experiencia bíblica es bastante semejante a la experiencia ética de toda la humanidad. La diferencia principal es la explicitación del carácter cristiano del evangelio. Esto no afecta las disposiciones, actitudes y finalidades éticas en

cuanto conclusiones concretas, pero sí colorea la autocomprensión explícita del cristiano y del proceso de decisión que él emplea⁴.

Por ahora interesa dejar en claro que la ética teológica debe construirse a través de la reflexión crítica sobre la palabra de Dios testimoniada por escrito en la Biblia. En la referencia a este testigo cualificado de la revelación divina, aparece la naturaleza distintiva de la ética cristiana.

2. LA INTERACCIÓN NECESARIA ENTRE LA BIBLIA Y LA ÉTICA TEOLÓGICA

La ética cristiana de todos los tiempos tiene su inevitable matriz en la Sagrada Escritura. La referencia continua a la Biblia es la garantía más eficaz y segura de la autenticidad de la vida ética de los creyentes y de la reflexión teológico-moral. Durante los últimos decenios se ha insistido en una reflexión moral más enraizada en la Biblia y en una exégesis bíblica más conectada con la praxis de los cristianos.

2.1 La existencia de un «ethos bíblico»

a) *Dimensión ética del mensaje bíblico*

«A los relatos que se refieren a la historia de salvación, la Biblia une estrechamente múltiples instrucciones sobre la conducta que se debe observar: mandamientos, prohibiciones, prescripciones jurídicas, exhortaciones e invectivas proféticas, consejos sapienciales. Una de las tareas de la exégesis consiste en precisar el alcance de este abundante material y en preparar así el trabajo de los moralistas»⁵. En este sentido hablamos de un «ethos bíblico», en cuanto que la Biblia ofrece un conjunto de normas y valores aceptados y compartidos por el pueblo de Israel y por la iglesia naciente.

El *éxodo* como evento fundador de la liberación es el origen de la identidad creyente y de la moral de Israel. Aparece como el criterio decisivo de moralidad⁶. La reflexión sobre esa experiencia se encuentra a la base del «ethos bíblico».

Por otra parte, el acontecimiento *Jesucristo* es el origen y fundamento de la vida cristiana según el Nuevo Testamento. El mismo Jesús en su modo de vida y destino aparece como el criterio principal que articula y da sentido al «ethos neotestamentario».

b) *Características generales del «ethos bíblico»*

Unitario. «Con frecuencia los textos bíblicos no se preocupan de distinguir los preceptos morales universales de las prescripciones de pureza ritual o de reglas jurídicas particulares. Todo se encuentra junto»⁷.

Procesual. «La Biblia refleja una evolución moral considerable, que encuentra su perfeccionamiento en el Nuevo Testamento. No basta, pues, que una cierta posición en materia de moral esté testimoniada en el Antiguo Testamento (p. ej., la práctica de la esclavitud o del divorcio, o la de exterminación en caso de guerra), para que esta posición continúe siendo válida. Se debe efectuar un discernimiento, que tenga en cuenta el necesario progreso de la conciencia moral. Los escritos del Antiguo Testamento contienen elementos «imperfectos y caducos» (DV n.15), que la pedagogía divina no podía eliminar desde el comienzo»⁸.

Simbólico. «El Nuevo Testamento mismo no es fácil de interpretar en el dominio de la moral, porque se expresa con frecuencia en imágenes o paradojas, o inclusive en modo provocatorio, y en él la relación de los cristianos con la Ley judía es objeto de ásperas controversias»⁹.

c) *Modos de sistematizar el «ethos bíblico»*

Entre los diversos modos de abordar la propuesta ética de la Biblia, se encuentran sistematizaciones de tipo histórico y de tipo temático¹⁰. El acercamiento *histórico* y cronológico al mensaje moral de la Biblia se trabaja prestando atención ya a tradiciones literarias, ya a libros, ya a los autores particulares (p. ej. Schnackenburg, Schrage)¹¹. El acercamiento *temático* organiza la enseñanza moral de la Biblia alrededor de los «grandes temas» teológico-morales, los que, a su vez, incluyen temas subsidiarios (Spicq, Van Oyen)¹².

Cada acercamiento tiene sus ventajas y desventajas. Por ello hay que tener en cuenta lo siguiente: los libros pueden tratar la misma materia pero con diferentes énfasis. Esto dificulta llegar a síntesis satisfactorias sobre las enseñanzas éticas de la Biblia; la búsqueda de la unidad de la Biblia es una aspiración legítima, pero sus logros suelen ser incompletos. Por otra parte, cuando se trabaja algún tema bíblico concreto es necesario servirse de una cierta selectividad: al poner de relieve algunos puntos, otros tienen que subordinarse. Resulta que a veces no se seleccionan los temas básicos, otras veces algún tema central es considerado de modo exclusivo. Y entonces la reflexión ética corre el riesgo de distorsionarse.

2.2 Insuficiencia de una ética teológica puramente bíblica

Al afirmar la necesidad del recurso a la Escritura, se podría pensar que la ética teológica debería contener sólo elementos bíblicos, elaborados únicamente con los métodos propios de las ciencias bíblicas, y emplear siempre expresiones exclusivamente bíblicas.

La ética teológica, sin embargo, no puede contentarse sólo con la llamada ética bíblica. La teología moral, además de la Sagrada Escritura, debe considerar también el magisterio de la Iglesia pasada y presente (tradición), las ciencias teológicas, las ciencias humanas y, sobre todo, el sentimiento moral vivo de la Iglesia que manifiesta rasgos diversos según las diferentes épocas.

En efecto, la Biblia no es una obra de teología moral, ni contiene una exposición sistemática de la misma. La Biblia no trata todos los problemas éticos, ni los aborda desde la perspectiva de la racionalidad y la metodología de la ética, ni siquiera contiene todos los elementos requeridos para ello. Los asertos éticos que se encuentran en la Biblia, tomados en sí mismos, requieren una ulterior elaboración, sobre todo de carácter hermenéutico, para convertirse en material útil en vista de la construcción de una teología moral.

La ética bíblica no se identifica con la ética cristiana, ni es lo mismo que la ética teológica. Aunque la Escritura sea rica de instrucciones éticas precisas, ella es fundamentalmente un mensaje de salvación; y ni siquiera responde a las cuestiones salvíficas de una manera científica¹³. La Biblia sólo testimonia una visión religiosa, salvífica e histórica del comportamiento ético.

En suma, la Escritura es necesaria, pero no es la única fuente de la ética teológica para definir su identidad cristiana. La construcción de una reflexión ético-teológica, como cualquier otra rama de la teología, exige recurrir a otras fuentes, que proceden de la sabiduría humana y que son diferentes de la Escritura. El llamamiento justificado a «más Biblia» en teología moral, no puede convertirse en la fórmula de «sólo Biblia» en la ética teológica.

2.3 Articulación entre la exégesis bíblica y ética teológica

Una vez establecidas tanto la necesidad, como la insuficiencia de la Escritura para la elaboración de una ética teológica, se plantea la cuestión de la manera de cómo articular ambas instancias, el modo como el teólogo ha de preguntar a la Biblia y el modo como la

Escritura ha de responderle al teólogo moralista. Se piensa en una articulación global y dinámica en la que conviene tener en cuenta los siguientes puntos:

- La Escritura puede articularse con la ética porque existe una *relación vital* entre los contenidos de la ética con las realidades de las cuales trata el texto bíblico, en particular con el «ethos» testimoniado en la Biblia.

- La Escritura y la ética teológica pueden articularse en una dinámica de *círculo hermenéutico*. En el diálogo permanente con la Escritura, la ética teológica puede lograr una «fusión de horizontes» y una afinidad fundamental entre ambas. En efecto, la Biblia constituye un horizonte que recoge una tradición con variedad de datos históricos, culturales, religiosos y también éticos. La ética teológica, al entrar en diálogo con ella, ha de asumirla integralmente, evitando reduccionismos o selectividades artificiales. Ha de dejarse impregnar por ella, pero también ha de discernir su dinámica.

- La Biblia es referente constante, pero también es móvil. Ni siquiera en el campo de la ética puede ser una instancia fija y petrificada para dar seguridad. Es obvio que las respuestas de la Biblia a la ética teológica serán diferentes dependiendo de la riqueza y la profundidad, de la relevancia y de la pertinencia de las preguntas que ésta le formule. Y también van a cambiar dependiendo de la calidad del instrumental metodológico y hermenéutico con que se trabaje.

3. CONOCIMIENTO CRÍTICO DEL «ETHOS BÍBLICO»

3.1 Necesidad de mediaciones para conocer el «ethos bíblico»

La Biblia es un mensaje históricamente situado y culturalmente condicionado. Su propuesta ética no se puede aplicar de manera atemporal a problemas existentes en circunstancias históricas diferentes. Primero, porque el «ethos bíblico» no se confrontó con muchos de los problemas éticos que actualmente enfrentamos; segundo, porque actitudes atestiguadas en la Escritura respecto a problemas como la esclavitud o la condición de la mujer han quedado descontextuadas y éticamente superadas; tercero, porque muchos textos bíblicos están coloreados por consideraciones escatológicas que dificultan su aplicación directa a la situación actual.

Para poder comprender y aprovechar los contenidos éticos del mensaje bíblico, el teólogo tiene la necesidad de recurrir a las mediaciones exegéticas y hermenéuticas¹⁴. Las razones de este recurso son varias:

Por la diferencia de lenguaje. La palabra de Dios se ha encarnado en la palabra humana de una lengua concreta. Siempre necesaria una traducción, pero no basta. Es necesario también explicar los conceptos, los símbolos, las fórmulas, la estructuras y tipos de texto.

Por la distancia histórica y cultural. La necesidad de un estudio se impone por la distancia que existe entre el texto y el lector, entre el acontecimiento allí narrado y la situación actual. El estudio tiene como objetivo evitar el riesgo de proyectar en el texto, de modo unilateral, subjetivo o voluntarista, los sentimientos, conveniencias o intereses de una época o un grupo particular. Es preciso resituar el texto en su contexto histórico, económico, social y religioso donde se constituyó.

Por la insatisfacción de las lecturas acríticas. En una época que vive el influjo de una cultura crítica, resultan muy insatisfactorias las lecturas ingenuas, los concordismos, las transposiciones superficiales y las manipulaciones flagrantes que tantas veces se han cometido en la historia antigua y reciente.

Para aprovechar al máximo el aporte bíblico. Como todo texto, el texto bíblico ofrece muchos ángulos y perspectivas. Muchas de sus riquezas a veces se ocultan incluso a una lectura atenta. A través de un esfuerzo metódico y sistemático es más fácil advertir facetas inéditas y contextualizar mejor las ya conocidas.

3.2 Estudio crítico del «ethos bíblico»

Surge entonces la pregunta por el tipo de interpretación de la Biblia más adecuado para apoyar la exposición científica de la ética. Se trata de encontrar la exégesis y la hermenéutica que posibiliten una mejor lectura de la Biblia en vista del actuar moral de los creyentes.

Actualmente existen múltiples corrientes hermenéuticas y métodos exegéticos¹⁵, y es claro que ningún método científico está en condiciones de dar cuenta de toda la riqueza de los textos bíblicos. Aunque se discute mucho la validez de las adquisiciones exegéticas, sobre varios puntos existen adquisiciones sólidas que son irrenunciables.

a) *¿Qué tipo de exégesis?*

Tratándose de textos antiguos y debido al enraizamiento del mensaje bíblico en la historia, el «método histórico-crítico» es indispensable para su adecuada comprensión. Los «métodos sincrónicos» no pueden reemplazarlos. Por otra parte, aunque son indispensables los «métodos diacrónicos», no son los únicos ni son suficientes. Es siempre válido recurrir a otras metodologías para profundizar tal o cual aspecto digno de atención.

La llamada *Wirkungsgeschichte* como «historia de los efectos del texto» puede tener resonancias sugerentes en el campo ético. Si se trabaja la ética social, los «acercamientos sociológicos» pueden dar una contribución importante para apropiarse del sentido de los textos. Al abordar la ética sexual, es posible recoger luces sirviéndose de los «acercamientos antropológico-culturales».

La hermenéutica bíblica hecha en clave de «liberación» y en clave «feminista» no puede ser ignorada por una ética teológica responsable, dada la relevancia de los movimientos de liberación y feministas en la actualidad. La «lectura fundamentalista» de la Biblia ha supuesto equivocadamente que la Biblia tiene una respuesta inmediata a cada uno de los problemas¹⁶; por ello es el único tipo de lectura que resulta incompatible con una exégesis bíblica seria.

b) *¿Qué tipo de hermenéutica?*

Desde las diversas hermenéuticas, la Biblia puede interpretarse de diversas maneras. Algunos proponen usar las Escrituras en términos de «analogía» o semejanza entre las opciones de la ética bíblica y las opciones éticas actuales; otros no ven la Biblia como arquetipo sino como una «parábola» que es normativa para las circunstancias actuales. No obstante ambos puntos de vista parecen carecer de estructura racional. En efecto, existen muy pocos criterios racionales para discernir el modo como funciona la Biblia como término analógico o como parábola para dirigir la ética cristiana en la actualidad¹⁷.

3.3 Los campos temáticos de la ética del Antiguo Testamento

Dentro del Antiguo Testamento hay que destacar los siguientes aspectos como principales: el tema mayor, tanto en importancia objetiva como en vigencia cristiana, es el de la Ley. En relación estrecha con la Ley se encuentra el código del decálogo. Ley y decálogo no tienen

interpretación correcta si no es a partir del profetismo. La llamada moral sapiencial ha de ser tomada en cuenta porque algunas de sus orientaciones cobran relieve en la ética cristiana actual¹⁸.

La fe en Yahvéh actúa como un factor integrador y selectivo de la pluralidad de propuestas éticas del Antiguo Testamento. La teonomía es la figura teológica fundamental. No obstante, la conciencia ética del Antiguo Testamento se concreta y articula en varios campos temáticos. Sus *grandes temas* son:

a) La experiencia del éxodo y la alianza

El éxodo como evento y el Éxodo como relato son el fundamento del Antiguo Testamento. La liberación acontecida y narrada es el hecho fundador del pueblo de Dios que será el sujeto de todos los libros de la Biblia. Dios expresa su irrevocable opción por los oprimidos y en contra de los opresores. El éxodo como proceso de liberación, es la base material y la clave hermenéutica de toda la moral del Antiguo Testamento. Sólo a partir del éxodo tiene sentido regular los comportamientos objetivos en Israel.

El éxodo entendido como paradigma ético aporta luces para: 1) descubrir y reconocer los condicionamientos políticos, sociológicos y económicos de la experiencia de fe, así como del actuar correspondiente; 2) valorar la importancia de los tiempos para la maduración de la fe y la actuación de la misma, tanto en lo personal como en lo colectivo. Gradualidad que exige una pedagogía de la fe y una pedagogía ética correlativa (DV n.15); 3) desarrollar la creatividad para formular las exigencias concretas con las que cada generación debe manifestar su comunión y su fidelidad a la experiencia fundante en sus propias coordenadas de tiempo y espacio. Allí está el esfuerzo de actualización e inculturación.

Con la Alianza del Sinaí se institucionaliza la liberación de la esclavitud en el modelo de una nueva forma de vida. Un examen redaccional de toda la perícopa del Sinaí (Ex 20 a Nm 10) muestra que cada precepto o prohibición ha de entenderse y ha de estar motivada desde el contexto objetivo del Exodo-Sinaí. Esta determinación contextual es su fuente de sentido. Además, «la contextualización constante de preceptos en el motivo del éxodo ha de interpretarse como una afirmación teológica objetiva y, en consecuencia, hay que verla como una contribución de índole cognoscitiva y argumentativa a la fundamentación del contenido de las afirmaciones éticas»¹⁹.

b) *El «conocimiento de Dios» y la crítica social de los profetas*

Los profetas actualizan la verdad del éxodo y la trasladan a las relaciones de la vida de cada día. Entre los *rasgos fundamentales* de la moral profética se encuentran:

1. Su punto de partida en el «conocimiento de Dios».

Los profetas tienen una experiencia y una imagen propia de Dios. Como garantes del «ethos» liberador del éxodo y de la alianza, dejan sentir la radical estructura teonómica de sus propuestas éticas. El Dios de los profetas es un Dios de la historia; no sólo gobierna la historia, sino que la orienta en el sentido del establecimiento de la justicia y el derecho. Conocer a Dios es hacer justicia (Jr 22,13-16; Os 4,1). La relación con Dios se expresa en la relación con el pobre. Esto se mide en el terreno de la práctica (Am 4,1-3; Jr 7,1-7). Pecar es traicionar el proyecto liberador de Dios; es crear relaciones de injusticia (Miq 3,9-12).

2. Su incidencia en la historia a través de *la denuncia ética*.

El mensaje profético descubre la voluntad de Dios en la historia; no se reduce a lo cúltilo; alude en directo a lo histórico concreto. El profeta «denuncia» a los responsables de la opresión y la represión: la idolatría del dinero, la idolatría del poder, la connivencia y la complicidad con los políticos, el falseamiento de la opinión pública, el falseamiento de la religión; no se vale una religión sin ética. El profeta «anuncia» castigos para quien oprime y reprime; y la esperanza de liberación para los pobres y oprimidos. El profeta advierte y asume la conflictividad de la historia. Los profetas no son conciliadores ni condescendientes con el mal. Asumen las exigencias del proyecto de Dios y luchan contra lo que se le opone.

3. *La dimensión socio-política* de su mensaje y actuación.

El destinatario del mensaje profético es siempre un sujeto colectivo (pueblos, tiranos, etc.). La verdadera relación con Dios se mide por la justa relación con los demás hombres (Am 5,22-24; Os 6,6). El Dios cuyo mensaje proclaman es un Dios parcial para con los pobres y se opone a los ricos y poderosos; son los ricos que explotan a los pobres concretos (Am 4,1; 5,11). Los profetas no proponen un modelo político específico; remiten al proyecto utópico del derecho establecido por el Dios de la Alianza (1Re 21). Defienden y promueven el orden jurídico tradicional actualizándolo y acomodándolo a las circunstancias.

4. En la tríada *misericordia—justicia—derecho* se da la concreción moral de su mensaje.

El profeta defiende el derecho del pobre (viuda, huérfano, extranjero, etc.) y promueve la justicia: jurídico-legal, comunitaria, ante Dios.

c) La fe en Dios creador: reconocimiento del valor supremo de la vida y de la ética ambiental

En los textos referentes a la creación, expresión palmaria de la teonomía bíblica, se encuentran implícitas profundas consecuencias y valoraciones éticas: la bondad de toda las cosas creadas como ideal crítico que contrasta con la creación pervertida, el fundamental derecho a la vida de todos los vivientes, la referencia de toda la existencia humana a la norma del creador, el papel del hombre como responsable del mundo, la función de imagen y semejanza de Dios que se atribuye a todos y no sólo a determinados grupos de seres humanos, la constitución humana en la polaridad de los sexos, la caída como posibilidad de rechazar la teonomía y como tentación originaria, el pecado como realidad históricamente producida y, por lo mismo, históricamente superable, etc.

d) El «ethos sapiencial»: la prudencia / el conocimiento de la vida y la moralidad

La tradición sapiencial presenta las afirmaciones axiológicas de tipo ético como una llamada a la reflexión, la inteligencia y la racionalidad. La vida no es irracional. La sabiduría intenta poner la conducta moral de los hombres al servicio de la configuración y conservación de un orden que abarca la vida y la existencia toda. La reflexión y la racionalidad fomenta la vida; las tendencias autodestructivas del obrar pecaminoso son contrarias a la sabiduría. La teonomía se expresa en la fórmula «el principio de la sabiduría es el temor del Señor». Hay confianza en la capacidad del ser humano para dar origen a reglas de prudencia y de vida en la pluralidad de situaciones de su cotidianidad. Existe la posibilidad antropológica y exigencia ética de transmitir la sabiduría a través de la educación, de la influencia de un modelo, etc.

e) Las afirmaciones escatológicas y su potencial ético

La dimensión de futuro expresada en la estructura de la promesa, en la escatología y la apocalíptica, tiene la función de convertir en una obligación moral la lucha contra todo tipo de resignación y desesperación. Los vaticinios de desgracia enseñan que el compor-

tamiento de los hombres determina su futuro y transmiten que siempre existe una última oportunidad de conversión. El «ethos» mesiánico evidencia un compromiso irrenunciable en favor de los pobres y mantiene vigente la utopía del «derecho y la justicia» como realidad universal. En el mismo *status* de pueblo elegido se expresa una responsabilidad universal en favor de otros pueblos.

3.4 Los campos temáticos de la ética del Nuevo Testamento

a) *El testimonio de Jesús*

El criterio normativo último para el compromiso moral de los cristianos es *la práctica histórica y el destino personal de Jesús*. Se trata de una actuación histórica en pro de la justicia que, trascendida escatológicamente por la resurrección de Jesús, se convierte en estructura normativa para los creyentes de diversas épocas. En los evangelios se encuentra el testimonio principal de la vida y enseñanza de Jesús. Los demás libros del Nuevo Testamento confirman y explican lo acontecido y las consecuencias históricas que se derivaron.

Algunas incidencias concretas normativas de la práctica de Jesús son: el anuncio del *reino de Dios* como objetivo último de su vida y misión. Jesús muestra en qué consiste la realidad del Reino que se acerca y el modo como se corresponde en la práctica a ese acercamiento; el servicio de Jesús a todos los hombres lo hace *desde los pobres* (pecadores, marginados, explotados, oprimidos, etc.); a ellos predica y anuncia el Reino porque a ellos les pertenece. Su práctica está orientada a cambiar la situación de los pobres. Les muestra el amor de Dios parcial, misericordioso y re-creativo. La *libertad* de Jesús frente a las riquezas, el poder, la ley y el culto comporta un «*ethos de liberación*» económica, política, social, ética y religiosa. La *muerte* de Jesús es una consecuencia del compromiso ético de su vida. No se puede ceder ante la injusticia ni para salvar la vida propia; la *resurrección* de Jesús es un veredicto sobre su vida y sobre la actuación de los asesinos con alcance ético-escatológico.

b) *El testimonio de las iglesias del Nuevo Testamento*

Los distintos escritos del Nuevo Testamento ofrecen abundante material ético: la exigencia ética de la caridad; el significado de la «ley interior»; numerosas motivaciones, actitudes, valores, etc.;

testimonios y asertos sobre la conciencia moral; varias listas de vicios y virtudes; actitudes y posturas ante los bienes económicos, ante el poder político, ante la violencia; posturas ante las prácticas e instituciones religiosas (ayuno, templo, sábado); normas concretas de moral sexual y conyugal; propuestas de trato, convivencia y solidaridad interpersonal, etc.

c) *El testimonio de la tradición eclesial*

La tradición evangélica fue recibida, vivida y testimoniada por *la Iglesia*. Esta la ha actualizado en función de sus destinatarios y de su situación de vida. En todo ese proceso de recepción creativa se redefinieron y radicalizaron algunos temas. La generación actual de cristianos descubre nuevos aspectos del imperativo cristiano: la *justicia* como exigencia esencial del mensaje bíblico; la *vida* como imperativo fundamental ante la experiencia histórica de la vida amenazada; el principio *liberación*, o sea, la oportunidad para que el compromiso ético de los cristianos se conduzca por los derroteros de la emancipación humana solidaria; la opción por los *pobres* y contra su pobreza; la dimensión de *gratuidad* en la percepción e historización de la vocación cristiana, la conversión, la resistencia ante el mundo de pecado, la perseverancia.

La reflexión teológica es elemento integrante de la tradición eclesial. Entre los *sistemas éticos* que, con la ayuda de la crítica, se pueden deducir del mensaje del Nuevo Testamento tenemos «éticas basadas en el reino de Dios, en la imitación de Cristo, en el amor, en la escatología, en la comunidad, en el Espíritu y la moderna reducción de ésta a una ética de la «convicción». Cada uno subraya un aspecto del «ethos» del Nuevo Testamento»²⁰.

3.5 Las categorías bíblicas que condicionan la ética cristiana

La ética teológica expresa con categorías bíblicas el momento religioso o «teónomo» que es inherente al compromiso de los creyentes. Utiliza el lenguaje vivo de la actitud religiosa, histórica y dinámica de la Biblia. A través de unos conceptos rectores, la Biblia marca sus huellas en la ética cristiana. Sin una referencia a la Escritura no tendrían significado términos de la reflexión ética como: alianza, amor, conversión, escándalo, justicia, liberación, gloria de Dios, mal, mentira, misericordia, muerte, pecado.

Ya desde el *Antiguo Testamento* se puede comprobar un esfuerzo notable de depuración conceptual que alcanza una consistencia notable: «Tob / ra'»: bien/mal o felicidad/desgracia; «leb»: alude a conciencia; «hesed»: bondad, benevolencia, sentido comunitario; «'ahabah»: amor; «'emet, 'emunah»: lealtad, fidelidad, confianza, seguridad, constancia; «sedeq, sedaqah»: justicia; «mishpat»: derecho; «shalom»: salud, paz, felicidad; «qadosh»: ser santo, ser puro, ser íntegro, «hatha' / 'awon»: pecado / culpa.

Muchas otras categorías éticas fundamentales provienen o cobran nueva fuerza en el *Nuevo Testamento*: reino de Dios, seguimiento, amor fraterno, pobre, vida, redención, justificación, libertad, verdad, hacer la verdad, penitencia, perdón, bienaventurado, hombre nuevo, nueva creación, servicio, etc.

Las categorías bíblicas antes anotadas dan a la ética cristiana un conjunto de matices peculiares que conforman su identidad y especificidad. La categoría de «alianza» ha ido perdiendo importancia para organizar la síntesis de moral cristiana, en su lugar han cobrado relieve otras categorías neotestamentarias. En la actualidad la ética cristiana se entiende y se articula en torno a estos dos grandes intereses: el seguimiento de Jesús y el reinado de Dios²¹.

4. EL USO DE LA BIBLIA EN LA ÉTICA TEOLÓGICA

Existe la posibilidad de construir un *camino crítico y creativo* para usar la Biblia en la reflexión sobre el actuar de los creyentes. El uso de las Escrituras en teología moral ha variado en los diferentes períodos históricos y en cada período ha manifestado características propias. En la hermenéutica bíblica actual ya no se justifica el uso de la Biblia como cantera de argumentos para justificar tesis ya establecidas.

4.1 La superación del nominalismo bíblico

En la Iglesia católica, de Trento hasta Vaticano II prevaleció el uso nominalista de la Biblia en teología moral. El nominalismo bíblico se caracteriza por los siguientes rasgos: hace una representación heterónoma de Dios, que «manda» y «prohíbe» desde fuera de la realidad; acepta como postulado el «positivismo», creyendo que las normas de lo bueno y lo malo están «positivadas» en las páginas de

la Sagrada Escritura; sigue una interpretación «fundamentalista» del mensaje bíblico, sin tener en cuenta el contexto cultural ni el necesario desarrollo ulterior; asigna la misma validez «formal», en cuanto revelación divina, a todo el conjunto de la Biblia, sin distinguir el paso decisivo del Antiguo al Nuevo Testamento y sin discernir dentro del Nuevo Testamento la particular importancia de los sinópticos, las peculiaridades de la ética de Pablo o de los escritos joáneos, y la complejidad formal y de contenido del «ethos» reflejado en el conjunto de los pasajes morales neotestamentarios.

Para superar este nominalismo, el Vaticano II pidió que se hiciera una «exposición científica» de la Moral y se nutriera más de la Escritura (OT 16d).

4.2 Los «modelos» para el uso de la Escritura en la reflexión ética

Actualmente se pueden identificar seis «modelos» para el uso de la Biblia con propósitos ético-teológicos. No se trata de compartimientos herméticamente cerrados, se superponen uno a otro. La diversidad de modelos no es un signo de caos académico, es un hecho condicionado por la variedad de formas literarias de la Biblia, que enfatiza la inagotable riqueza de la Escritura y la pluralidad de posibilidades para usarla²².

a) *La Biblia como mandato de Dios (modelo deontológico)*

A la pregunta ¿qué debo hacer?, este modelo responde: «escucha el mandato personal que Dios te dirige y responde con una fe obediente». Es un modelo que se centra en aquellos pasajes de la Escritura que describen la llamada de Dios a personas específicas y hace de ellas el paradigma para toda interacción moral subsecuente.

b) *La escritura como recordatorio moral*

Es el modelo de los modernos propugnadores de la ética cristiana de la ley natural. ¿Qué debo hacer? Yo debo ser plenamente humano porque Dios ha asumido esa humanidad en la encarnación. La Escritura presupone la moral de la ley natural y la habilidad humana para conocer lo que es correcto y lo que está equivocado. Las intenciones de Dios ya están inscritas en nuestra naturaleza humana, en los caminos dinámicos hacia el florecimiento humano y es nuestra inteligencia la que dirige esos caminos. Aunque el

pecado ha obnubilado nuestras motivaciones, no ha logrado oscurecer totalmente nuestra capacidad para reconocer la ley moral.

c) La respuesta a la revelación (modelo relacional)

Este modelo revierte la pregunta moral. El cristiano debería preguntar: «¿qué está haciendo Dios en mi vida?» antes de plantear la cuestión: «¿qué debo hacer?». El imperativo fundamental, por tanto, es: «responde al Dios que está actuando en todo lo que te está sucediendo». Este acercamiento presupone que Dios está íntimamente involucrado en los actuales proyectos de la historia y la cultura, y también en los eventos de nuestras vidas personales. Dios no dirige directamente todo lo que ocurre, como en la doctrina de la predestinación, pero, de modo más complejo, él juzga, redime y crea en la historia. La Biblia se utiliza para buscar perspectivas que pueden capacitarnos para discernir la acción oculta de Dios en la situación presente.

d) La llamada al discipulado

En este modelo las cuestiones morales se responden por referencia directa al relato neotestamentario de Jesucristo. Para ser discípulos, los cristianos deben encarnar el estilo de vida distintivo de su maestro. Las expresiones literarias más importantes aquí son el relato y la parábola. El relato de Jesús pretende ser la verdad de nuestras vidas. Nosotros debemos dejar que él redefina nuestra identidad o rechazar ese reclamo como falso. Antes que la pregunta sobre la acción está la cuestión sobre el carácter. A menos que el relato evangélico redefina el carácter de la persona, ella no podrá seguir el estilo de vida propio del discípulo.

e) El llamado a la liberación

Los cristianos deben unirse a los oprimidos en sus luchas de liberación porque sólo allí se puede encontrar a Dios. La escritura se usa de modo complejo, combinando algunos elementos de la respuesta a la revelación y la llamada al discipulado con un análisis socioeconómico de la situación. El símbolo clave y el elemento que revela al Dios de Israel es el éxodo de la esclavitud de Egipto. La literatura histórica y profética del Antiguo Testamento pone en claro que Dios actúa en favor de los oprimidos y pide el mismo compromiso a todos los fieles a la alianza. Jesús confirma y profundiza esta acción liberadora de Dios en su propio ministerio, que desafió las estructuras opresoras e injustas de su época.

f) La Escritura como base de la respuesta de amor

La respuesta a la pregunta moral «¿qué debo hacer?» es «ámense los unos a los otros como yo los he amado». Este mandato define la vida moral cristiana como moral de respuesta y de imitación. La motivación y la norma del amor mutuo se encuentra en el testimonio bíblico del amor de Dios que ha sido confirmado en la experiencia del propio agente. El amor es la norma y la motivación central de la ética del Nuevo Testamento; porque Dios siempre es el que lo inicia, siempre tiene carácter de respuesta.

4.3 El valor normativo de la Biblia

Se trata de explicar la legitimación de las normas morales por parte de la Escritura.

a) Valor de las normas éticas del Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento contiene ya los principios y los valores que guían un actuar plenamente conforme a la dignidad de la persona humana, creada «a la imagen de Dios» (Gn 1, 27). El valor normativo general del Antiguo Testamento es «relativo» a la lectura definitiva aportada por el Nuevo Testamento. Sobre los puntos más importantes, la moral del decálogo continúa siendo fundamental. El decálogo es para nosotros un medio incomparable de instrucción, no una fuente acabada y única de conocimiento de las verdades ético-sociales²³.

b) Valor de las normas éticas del Nuevo Testamento

Sin menospreciar las aportaciones del Antiguo Testamento, la teología moral se siente más receptiva ante los datos de la ética neotestamentaria. El problema de la vigencia cristiana de la ética neotestamentaria no tiene dificultad en el sentido de que la ética del Nuevo Testamento es por definición el criterio normativo del creyente. Pero sí ofrece notables conflictos en cuanto al modo de interpretar dicho valor normativo.

Para entender mejor el valor de las normas éticas del Nuevo Testamento y su aplicación en la actualidad conviene recordar los siguientes *principios*: lo principal que ofrece el Nuevo Testamento son las actitudes básicas de comportamiento. Porque el Nuevo Testamento da un espíritu no una nueva ley; «todo sistema ético

que ayuda al hombre a entender su situación humana y lo guía en ella tiene un contexto histórico y sociológico, y ha de entenderse dentro de ese contexto»²⁴; del mensaje del Nuevo Testamento se pueden deducir sistemas éticos de orientación diversa, conviniendo todos ellos en lo fundamental; muchas de las prescripciones particulares del Nuevo Testamento han de ser interpretadas atendiendo a su contexto sociológico y cultural (ej. normas de la moral familiar de Ef 5, 22-23; las prescripciones de 1Cor 11, 2-16).

4.4 El aporte bíblico a la ética teológica

Una exposición de la ética teológica más nutrida de la enseñanza de las Escrituras trae consigo no pocas consecuencias. La influencia de la renovación bíblica en la teología moral ha sido enorme. Los cambios recientes en la ética teológica deben bastante al hecho de que la Escritura ha sido considerada como el alma de la teología y como un punto de arranque para la reflexión sistemática de la vida cristiana.

a) Contribuciones de la Escritura a la renovación de la teología moral

La reciente renovación de la teología moral ha puesto particular énfasis en esta nota específica de la ética cristiana²⁵.

Quizá la mayor contribución de la renovación bíblica a la renovación de la teología moral ha sido la insistencia de que la moral cristiana es una ética *religiosa*. La enseñanza de Jesús es una parte de la relación entre Dios y el ser humano. La moral teológica se relaciona con el misterio cristiano de la acción salvadora de Dios en Cristo. Más que ver en la Biblia un recetario moral, se muestra que ella ofrece un camino de conversión de lo moral a lo teológico. Abre la posibilidad de un recorrido teológico dentro del dominio del actuar humano.

La renovación bíblica también ha contribuido con la teología moral, poniendo en evidencia que la moral cristiana tiene una estructura dialógica y de *alianza*. El cristiano se relaciona y responde a la actividad y a la llamada de Dios. La vida moral del cristiano es la respuesta humana a la palabra y al trabajo salvador de Dios en Jesucristo. Esto significa que también se asigna un rol secundario a la ley en la vida cristiana.

La renovación bíblica ha contribuido con la teología moral porque le ha hecho caer en la cuenta de la común *vocación cristiana*: todos los cristianos están llamados a la perfección. No se hace

distinción entre quienes están llamados a cumplir los preceptos y los llamados a practicar los consejos evangélicos. El evangelio no ofrece mayores o menores grados de exigencia. La vocación cristiana como respuesta al don de Dios tiene para todos la misma exigencia.

Otra contribución de la renovación bíblica a la ética teológica es el hacerla consciente de incluir las ideas de *crecimiento, desarrollo y creatividad*. La enseñanza de la Biblia, en particular del Antiguo Testamento, ejemplifica la realidad del crecimiento y del desarrollo.

La renovación bíblica ayudó a la teología moral a darle importancia a la *historicidad*. Los estudios bíblicos han advertido sobre el valor de la historia de la salvación, que ubica en un lugar más central a la escatología. Además, el estudio de la Biblia en su contexto histórico lleva a estudiar las enseñanzas morales de la iglesia en sus propios contextos históricos.

b) Aportaciones del mensaje bíblico a la ética teológica

El mensaje bíblico y su estudio científico, —la exégesis— tienen todavía que seguir haciendo importantes contribuciones a la reflexión ético-teológica.

La Escritura abastece de *materia prima* a la ética teológica. Le aporta los materiales que deben someterse a la reflexión y a la sistematización ético-teológica. Así la nutre con su propia savia: a la luz del texto bíblico podemos comprender mejor la estructura y la significación del imperativo cristiano.

La Escritura *recuerda* al creyente el contenido del evangelio inscrito en sus corazones, y que quizá ha sido alterado por la debilidad humana. Así el cristiano tiene la oportunidad de ser fiel a la voz del Espíritu que le habla en su corazón. La ley cristiana es una ley interior, pero también es secundariamente, una ley escrita.

La Biblia refuerza y estimula las funciones prevalentes que se le asignan a la ética: *la función crítica y la función utópica*. Respecto a la primera función, el mensaje bíblico ayuda a detectar, desmascarar y ponderar las propuestas éticas incorrectas sobre la realización del ser humano. Respecto a la segunda función, el mensaje bíblico inspira a la ética para que proyecte y configure el ideal normativo de las realizaciones humanas.

La Biblia no aporta normas morales nuevas, pero en referencia al Dios de la alianza, *reubica* en su justo lugar al ser humano y todas las realidades humanas. No sólo en cuanto a las motivaciones, sino atendiendo a toda la estructuración del destino humano

personal y colectivo. La Biblia ayuda a ubicar al mismo teólogo moralista. Le recuerda que debe ser serio y responsable al afrontar las realidades humanas. Que no caiga en los universalismo espontaneísta, ni en el tecnocratismo.

La Biblia recuerda la dimensión de *gratuidad* en el actuar humano. Junto a la exigencia del hacer está la conciencia del recibir.

c) *Aportaciones de la exégesis científica a la ética teológica*

La ética cristiana se ha beneficiado no sólo de la lectura y meditación de la Biblia, sino también de los estudios bíblicos, de las metodologías y de los logros de la exégesis científica, en sus aspectos históricos, literarios y hermenéuticos.

En exégesis se emplean los criterios científicos para conseguir el mayor grado posible de objetividad, tanto en el conocimiento de las fuentes como en el acercamiento a los lectores. Por ello, los métodos exegéticos pueden usarse en la ética teológica como *herramienta analítica* para conseguir una comprensión más crítica de los contenidos éticos expresados en la Biblia.

La exégesis bíblica también puede cumplir la función de una *heurística negativa*. Le puede indicar a la ética teológica lo que un texto no quiere decir, los caminos que debe evitar para aprovechar los contenidos éticos de la Biblia.

La exégesis bíblica puede mostrar algunos *elementos constantes* de la estructura de la fe que, a través de relecturas, actualizaciones, inculturaciones, se han mantenido a lo largo de las múltiples etapas del desarrollo de Israel y de la Iglesia, y que demuestran todavía actualidad.

El recurso a la exégesis científica le facilita a la ética teológica el acercamiento a *la razón crítica* que ha sido el reto propio de la modernidad. El terreno bíblico fue el lugar, primero de confrontación y luego de diálogo, con la racionalidad ilustrada, con sus aspiraciones de criticidad, autonomía y voluntad emancipatoria. Ha sido largo el camino para llegar a una conversación más serena. La experiencia acumulada en ese diálogo es un patrimonio que la exégesis ha venido compartiendo con la teología en general y con la ética teológica en particular.

4.5 Lo que la hermenéutica bíblica recibe de la ética teológica

En reciprocidad, la investigación teológica también contribuye a la comprensión del mensaje bíblico y al desarrollo de la exégesis bíblica.

La teología en general y la ética teológica en particular cumplen una *función heurística positiva* cuando plantean a los textos bíblicos cuestiones nuevas e importantes. También ayudan a descubrir mejor los alcances y la fecundidad de los textos escriturísticos.

Con el objetivo de conseguir una exégesis bíblica más conectada con la praxis de los cristianos, «los moralistas tienen, pues, el derecho de presentar a los exegetas muchas cuestiones importantes, que estimulen sus investigaciones. En más de un caso, la respuesta podrá ser que ningún texto bíblico trata explícitamente el problema presentado. Pero aun entonces, el testimonio de la Biblia, comprendido en su vigoroso dinamismo de conjunto, no puede dejar de ayudar a definir una orientación fecunda»²⁶.

NOTAS:

1. Cf. VIDAL, M., *Diccionario de Ética Teológica*, EDV, Estella 1991, 234.
2. La *ética civil* es aquella forma de moral que se desengancha de cosmovisiones religiosas y metafísicas y que, basándose en la conciencia ética de la humanidad, proyecta un ideal moral común y abierto a las distintas opciones auténticamente democráticas (M. VIDAL, *Dicc.*, 237). La *ética filosófica* es el saber sobre lo bueno que ha de asumir el hombre por ser tal.
3. Se entiende el término «modelo» en línea lonerganiana, como conjunto inteligible y articulado de términos y relaciones que puede ser útil para describir la realidad o construir hipótesis acerca de ella. Actualmente el quehacer teológico busca expresarse menos en modos dogmático-positivistas con sistemas de proposiciones innegables, y tiende a expresarse en «modelos», o sea en redes de proposiciones revisables. Ver: V. GÓMEZ-MIER, *La evolución de la epistemología desde 1960. Reflexiones para la teología, Moralia* (1995) 95-138.
4. Cfr. CURRAN, CH. E., *The Role and Function of the Scriptures in Moral Theology*, en: CURRAN, CH.E.-MC CORMICK, R.A., (eds.), *Readings in Moral Theology 4*, Paulist Press, New York 1984, 205-206.
5. Pontificia comisión bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Editrice Vaticana, 1993, 102. En adelante: PCB.
6. Cfr. RENAUD, B., *La référence a l'Écriture en vue de l'agir des croyants: le point de vue d'un bibliste*, en: AA.VV., *Écriture et pratique chrétienne*, Cerf, Paris 1978, 23.
7. PCB, 102.
8. PCB, 102.
9. PCB, 102.
10. Cfr. CURRAN, CH, E., *Op. Cit.*, 190.
11. SCHNACKENBURG, R., *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1970. Schrage, W., *Ética del Nuevo Testamento*, BEB 57, Sígueme, Salamanca 1987.
12. SPICQ, C., *Teología Moral del Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona 1970-1973. VAN OYEN, H., *Ethique de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1974.
13. ENDRES, J., *¿Es suficiente una teología moral puramente bíblica?*, en: Aa.Vv., *Estudios de moral bíblica*, P.S., Madrid 1969, 20.

14. Cfr. ENDRES, J., Op. Cit., 10-13.
15. Cfr. HAMEL, E., *Scripture, The Soul of Moral Theology?*, en: CURRAN, CH. E.-MC CORMICK, R.A., (eds.), *Readings in Moral Theology 4*, Paulist Press, New York 1984, 114.
16. Cfr. PCB, 65-66.
17. Cfr. CURRAN, CH. E., Op. Cit., 196-198.
18. VIDAL, M., Op. Cit. 102.
19. OBERFORCHER, R., *Ética del Antiguo Testamento*, en: ROTTER, H.,-VIRT, G., *Nuevo diccionario de moral cristiana*, Herder, Barcelona 1993, 215.
20. BLANK, J., *Sobre el problema de las «normas éticas» en el NT*, Conc 25 (1967) 191.
21. Cfr. SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1976, 117.
22. SPOHN, W. C., *What are the saying about scripture and ethics?*, Paulist Press, Mahwah NJ 1984, 11-12.
23. ENDRES, J., Op. Cit., 28.
24. BLANK, J., Op. Cit., 189.
25. Cfr. CURRAN, CH. E., Op. Cit., 180-187.
26. PCB, 102-103.

CULPABILIDAD Y PECADO

Dr. Javier Romero Aguirre

No se pretende discutir los planteamientos morales acerca de la culpabilidad y del pecado, sino permitir la interacción necesaria de la moral con la psicología como una de las ciencias humanas para que la moral pueda servir mejor al hombre y responder mejor a los problemas y desafíos actuales.

La información que la psicología, desde algunas de sus diferentes aproximaciones aporta a la moral en cuanto a la culpabilidad y el pecado, en este caso, responde a una necesidad de la moral con respecto a conocer el ser para declarar el "debe ser".

Algunos aspectos analizados en este artículo y en los que la ética se puede apoyar son un breve desarrollo sobre lo que es el sentimiento de culpa, sus principales manifestaciones clínicas y el origen de los sentimientos de culpabilidad.

Desde esas consideraciones, la psicología puede sugerir a la ética y a la moral algunos cambios necesarios en el deber ser para que respondan mejor a un mejor conocimiento del ser.

INTRODUCCIÓN

El enfoque que pretendo dar a esta conferencia (Aubert, 1987), corresponde al propio de las ciencias positivas; en concreto, al de la ciencia psicológica, que parte de la *observación* y, en ocasiones, de la experimentación en su estudio de lo que es el ser humano en la realidad, absteniéndose de emitir todo juicio sobre lo que constata. Como ciencia positiva, la psicología trata de lo que existe, de los datos de la experiencia, o sea, del ser.

En este sentido, me esforzaré por hacer que esta presentación de la culpabilidad y del pecado se enfoque de acuerdo con esta óptica, hasta donde sea posible; ya que ambos temas son, también, objeto de estudio de la moral que contempla al hombre como ser en crecimiento y en proyecto, capaz de desarrollarse y de dar un sentido a su vida, y que intenta precisar cuál debe ser esta orientación para el mejor futuro del hombre. Considero que el dominio de la moral comienza con el ejercicio de la libertad humana en sus decisiones personales, y constituye el arte del bien vivir como ser humano.

Por consiguiente, no pretendo discutir los planteamientos éticos acerca de la culpabilidad y del pecado, sino permitir la interacción necesaria de la ésta con la psicología, como una de las ciencias humanas para que la ética pueda servir mejor al hombre y responder mejor a los problemas y desafíos actuales. No aspiro a que, por el prestigio de la psicología como ciencia positiva se acceda sin espíritu crítico a sus resultados y se acepten todos sus veredictos. Y no estaría de acuerdo en que la psicología se atribuya una función ética propiamente dicha, pues considero que los puntos de vista de la ciencia y de la ética son de orden diferente.

La información que la psicología, desde algunas de sus diferentes aproximaciones aporta a la moral en cuanto a la culpabilidad y el pecado, en este caso, responde a una necesidad de la moral con respecto a conocer el ser para declarar el "debe ser". La moral conocerá la realidad humana y social, para percibir en ella las reformas que tiene que aportarle y eliminar los obstáculos que se oponen al bien del hombre y de la sociedad.

En este sentido, considero que la psicología puede sugerir a la ética y a la moral algunos cambios necesarios en el deber ser para que respondan de manera más adecuada a un mejor conocimiento del ser.

1. EL SENTIMIENTO DE CULPA ¿QUÉ ES?

Al estudiar los factores racionales e irracionales que intervienen en la determinación de la conducta en los seres humanos, y en sus reacciones, los sentimientos de culpa aparecen, por un lado, como factores que promueven un adecuado funcionamiento social mediante el control de la conducta; y, por otro lado, como factores que ejercen una influencia poderosa en el origen y agravación de las enfermedades mentales y aún de las físicas.

Al principio, e implicando una situación social, el sentimiento de culpa es la reacción emocional de turbación y vergüenza que surge en una persona que ha sido sorprendida en una conducta de dudosa moralidad. Esta persona se siente avergonzada a causa de la impresión que piensa que pueden formarse otros respecto de ella misma (Young, 1975). Posteriormente, y, a consecuencia de las prácticas educativas, esta reacción emocional se introyecta y se vuelve una reacción autodosificada ante las propias infracciones a las reglas morales, aunque uno no se vea sorprendido por testigo alguno.

Supuestamente, los niños nacen sin sentimientos de culpa, así como tampoco tienen sentimientos de vergüenza, y, primero, deben aprender lo que se considera bueno o malo dentro de su propio mundo social. En efecto, las cosas que provocan sentimientos de vergüenza dependen del grupo social al que uno pertenece. Estos sentimientos surgen al violar una norma social. Pero las normas sociales cambian, también las costumbres y las condiciones que producen estos sentimientos de vergüenza, o sea que lo que era malo en un lugar o en una época, puede no serlo en otro lugar o en otra época y lo que produce vergüenza en un lugar puede no producirla en otro. Existe suficiente evidencia que demuestra estas afirmaciones, tanto en culturas primitivas como en culturas más evolucionadas.

2. MANIFESTACIONES CLÍNICAS DEL SENTIMIENTO DE CULPABILIDAD

¿Cómo se manifiesta el sentimiento de culpabilidad en los diferentes ámbitos de la realidad humana, desde la perspectiva de la psicología?

Son muchas sus expresiones en la psique humana. Desde el ámbito restringido, pero privilegiado, de la práctica clínica yo he podido percibir formas *conscientes e inconscientes, normales y patológicas, depresivas y persecutorias*, de los sentimientos de culpabilidad. Estas mismas formas se observan, tanto en los individuos, como en los grupos, en las familias, en las instituciones, en los países y en el planeta entero.

Aunque parezca sorprendente, no es difícil observar diferentes situaciones y modalidades de expresión de los sentimientos de culpa como los que a continuación se enlistan:

2.1. Frente a una determinada situación de infracción de una norma, social o moral, hay gente que reacciona con sentimientos de culpa

Puede determinarse, según Ancilli (1987), un claro sentimiento doloroso en la persona que tiene presente en la conciencia *un hecho* considerado reprobable y del que cree ser libremente responsable. Puede experimentar en sí mismo el estado afectivo de culpabilidad como una depresión psíquica interior y como un vacío en el que el hecho reprobable continúa discurriendo, provocando autoacusación, defensa, intentos de resistencia e incluso de fuga, no sólo de las circunstancias del hecho, sino también rechazando su recuerdo. Se alternan lamentaciones de lo que ha pasado porque es una disminución del propio valor, el remordimiento y descalificación del mal hecho a sí mismo y a los demás, aunque se reconozca que el acto se hizo de buena fe.

En la persona normal y madura en esta situación interior, se abre paso la voluntad de controlar el estado emotivo, de reconocer lealmente las circunstancias antecedentes y concomitantes del hecho reprobable; luego se produce un examen razonado del estado de malestar y de sus consecuencias. Existe la probabilidad de que el empuje al control para un retorno a la normalidad interna provenga de factores externos al sujeto, especialmente cuando el hecho reprobable implica a otras personas.

El impulso a dominar la situación personal, según este mismo autor, es seguido de una acción liberadora: el sentido de culpa lleva al sujeto a aceptar su propia parte de causalidad y las consecuencias del hecho; de ahí deriva un arrepentimiento de lo sucedido y la generosa voluntad de reparar. La autoacusación y la autopunición sirven para equilibrar tanto intelectual como afectivamente la deficiencia moral del acto. Y es precisamente esa compensación ofrecida voluntariamente la que libera la conciencia de la deuda contraída. El sentido de culpa hace prever mejor el peligro y lo previene apelando a la plena responsabilidad.

2.2. Frente a una misma situación, (por ejemplo: homicidio o robo) hay gente que reacciona sin sentimientos de culpa ni remordimientos

Este primer tipo de manifestación anormal se refiere a los casos de psicopatía. En este apartado cabe señalar el perfil del psicópata, por el alto grado de peligrosidad que representa su "insania moral".

El psicópata es asocial: su conducta lo coloca a menudo en conflictos con la sociedad.

- Es llevado por deseos incontrolados; está dirigido por deseos primarios y una vehemente sed de excitación. En esta egocéntrica búsqueda del placer, ignora las restricciones de su cultura.
- Es altamente impulsivo; es un hombre para el cual cada momento es un segmento del tiempo separado de todos los demás. Sus acciones carecen de planteamiento y son guiados por sus caprichos.
- Es agresivo; ha aprendido unas pocas formas socializadas para hacer frente a su frustración.
- El psicópata siente muy poca culpa o ninguna. Puede cometer los actos más espantosos y contemplarlos sin remordimientos.
- Tiene una desviada capacidad de amor: sus relaciones afectivas cuando las tiene, son escasas, efímeras, superficiales y tendientes a la satisfacción de sus propios deseos.

Estos dos últimos rasgos -carencia de amor y carencia de culpa- señalan claramente al psicópata como diferente a los demás hombres (McCord y McCord, 1996). No espere ver casos de psicopatía exclusivamente relacionados con delitos mayores, hay casos de psicopatía en todos los niveles.

El caso de la psicopatía es particularmente importante, porque muestra, cuando no es de origen orgánico, las consecuencias destructivas de una educación carente de límites. La psicopatía parece demostrar la necesidad social de educar en los sentimientos de culpabilidad y en la compasión hacia el dolor y el sufrimiento de los demás.

2.3. Sentimiento de culpabilidad sin haber cometido infracción o pecado (al menos en lo aparente)

En este caso de la culpa existencial que se describe en *La vida es Sueño* de don Pedro Calderón de la Barca: *Qué delito cometí contra vosotros naciendo, mas si nací ya sé qué delito he cometido...* Por su parte, Emile Cioran (1973), escritor y filósofo francés de origen rumano, autor de *Del Inconveniente de haber Nacido*, entre otras varias obras, afirma que *ninguna voluptuosidad supera aquella que se siente ante la idea de que podría uno haberse mantenido en un estado de pura posibilidad*. Los versos tomados de los parlamentos de uno de los personajes principales de la obra de teatro citada, del

gran dramaturgo español, y la acotación del filósofo francés tienen el mismo contenido: mantenerse en estado de pura posibilidad es mejor que nacer, pues nacer es un delito que genera culpa. *Mejor aún que en el malestar o en el abatimiento, es en los momentos de insuperable plenitud cuando comprendemos la catástrofe del nacimiento. Nuestros pensamientos se remiten entonces hacia ese mundo donde nada se dignaba actualizarse, presentar una forma, sucumbir a un nombre, y donde, abolida toda determinación, era fácil acceder a un éxtasis anónimo. Nuestra figura era, allí, esa virtualidad gozosa en la que resistíamos la infame tentación de encarnarnos* (Cioran, *Íbidem*).

Este planteamiento de la relación entre nacimiento y catástrofe implica un misterio, el misterio de la culpabilidad, más si se aborda la culpabilidad del inocente, cuya mejor descripción es el drama de Job. Schökel (1983), afirma que el libro de Job es un drama con muy poca acción y mucha pasión. La pasión que un autor genial, anticonformista y provocador, ha infundido en su protagonista. Insatisfecho y disconforme con la doctrina tradicional de la retribución, ha opuesto a un principio un suceso, a una idea un hombre.

Según este mismo autor, ya el salmo 73 había opuesto los hechos de experiencia a la teoría de la retribución: *envidiaba a los perversos viendo prosperar a los malvados*. Después de indagar en vano, había encontrado la respuesta al “entrar en el misterio de Dios”.

Este caso de la culpabilidad del inocente es particularmente difícil en la práctica clínica, porque con frecuencia encontramos gente que se siente culpable y que, sin embargo, no arrastra pecado alguno. Mannoni (1979) resume el punto de vista de Freud de la siguiente manera: afirma que el hombre que se cree inocente en realidad es culpable. Intencionalmente es un criminal, su crimen reside en la fantasía y en los deseos culpables de la infancia, porque la pulsión de muerte exigió y obtuvo, de una u otra manera, una satisfacción. Las satisfacciones disfrazadas, secretas, latentes se manifiestan por síntomas: la culpabilidad es asimilable a esos síntomas. La institución ya semineurótica de un acusador, de un fiscal del otro, del superyó, llena sin duda una función socialmente útil, pero sobre todo el superyó es el agente de la pulsión de muerte. Cuanto más inocentes somos, es decir, cuanto mejor nos apartamos de nuestras pulsiones agresivas, más pasan éstas al servicio del superyó y mejor armado está para torturarnos. Así los más “inocentes” llevan la carga más pesada de la culpabilidad.

En el intento de ilustrar este apartado, con algunos ejemplos, donde se pueda apreciar lo que sería la culpa sin infracción real, podemos enlistar los siguientes:

Los hijos no deseados, y los hijos cuyos padres deseaban matarlos, viven, frecuentemente con la constante sensación de haber cometido un daño con su nacimiento. La experiencia clínica a este respecto muestra dramas de por vida en donde la melodía vital presenta a una persona que tiende a echarse la culpa de cuanto ocurre, a veces hasta en forma ridícula, como pensar que los invitados a su fiesta se aburririeron por culpa suya, y se convierten en el chivo expiatorio de la patología de los demás. Otras veces se muestran con muchas inhibiciones, e incapaces de actuar, porque generalmente los rebasa la sensación de culpabilidad ante sus iniciativa que de una u otra forma replican su nacimiento.

Este puede ser también el caso del hijo cuya madre muere al nacer él. El aguijón de la culpa podrá acompañarlo toda su vida, aun más si el resto de la familia se encarga de educarlo de ese modo: tú arruinaste nuestra vida de pareja cuando naciste, tú trajiste la desgracia a esta familia, o, tu madre murió por tu culpa...

Incluso, antes de pasar a otra categoría, resulta interesante presentar otros tipos de culpabilidad *sin infracción* como es el caso de la culpa del sobreviviente, y la culpa del sano. Estos casos son, en cierto modo, parecidos. En la culpa del sobreviviente, lo que se ha podido observar es el extraño caso de una persona que ha podido sobrevivir a una situación de muerte en la que de hecho mueren muchas otras personas. Recuerden ustedes el caso del terremoto del 85 en donde se manifestaron algunos casos como éste. Es frecuente sobre todo en situaciones de guerra en donde todos los compañeros de un mismo batallón pueden haber muerto excepto el que padece este síndrome. Vive intensos sentimientos de culpa y se siente indigno de continuar vivo. Mientras que en los casos de familias que han tenido a algún hijo muy enfermo, por ejemplo, con síndrome de down o con parálisis cerebral, ocurren también frecuentemente sentimientos de culpa en los que no están enfermos, como si dijeran por qué a mi hermano o hermana le pasó esto y a mí no. Lo mismo ocurre con los padres, aunque en ese caso ellos sienten la culpa de haber tenido un hijo enfermo y, con frecuencia piensan que se debe a sus pecados que se castigan en un hijo así.

En esta misma categoría caen los ejemplos que se refieren al manejo manipulatorio de la culpa para salirse con el propio plan.

Formas y maniobras manipulatorias que explotan la sensación indefinida de culpa, para hacer que alguien o que la gente se comporte en conformidad con los intereses de quien así lo hace. Todos estos casos permiten reflexionar en la legitimidad de la existencia de sentimientos de culpa que no se ven sustentados por la comisión de un pecado real, o por la omisión de una obligación grave.

2.4. Variación de fuerza en los sentimientos de culpabilidad.

Aún en el caso de quienes sienten la culpa, varía la fuerza con que la sienten: la gente reacciona con los más variados grados en sus sentimientos de culpabilidad

Por una misma razón, algunas personas pueden sentirse muy culpables y otras, ni siquiera perder el sosiego.

Hace muchos años conocí a una jovencita que estudiaba preparatoria en una prepa oficial, y comentaba con cierto desparpajo que llevaba tres abortos. Al profundizar un poco en este caso, me dí cuenta que tenía relaciones sexuales con mucha facilidad y fuera de un contexto afectivo, a veces como agradecimiento de que no se le reprobara en una materia. Intuía que esto no podía seguir así, sobre todo, porque pensaba que cuando ella quisiera tener realmente un hijo, ya no le iba a resultar fácil. En cambio, he tenido experiencia de casos de abortos inducidos, muchas veces por presiones sociales o familiares y con mucha más frecuencia por presiones de la pareja misma, en donde desde el inicio, un embarazo imprudencial se ve acompañado de fantasías aterradoras e ideación suicida, que, junto con la experiencia misma del aborto, terminan provocando una crisis de culpa que inhabilita, a la mujer que ha abortado, por temporadas más o menos prolongadas, y que luego tiene consecuencias de gran dolor y sufrimiento, particularmente en cada aniversario que cumpliría el hijo así abortado.

Este tipo de casos muestra cómo algunas personas reaccionan con sentimientos de culpa variados y que, por lo menos vuelve interesante el tópico que se refiere a saber ¿qué es lo que hace que una gente reaccione con mayor o menor culpa ante una misma situación? Al ver tanto sufrimiento e inhabilitación personal, social y laboral uno se pregunta si es realmente necesario que se siga educando a la gente en los sentimientos de culpa y si no es posible encontrar alguna otra modalidad educativa que no genere dichos

sentimientos pero que no deje en la falta de límites al individuo y a la sociedad, pues reconocemos que esto es algo necesario. Pensamos que o es necesario generar sentimientos de culpa, lo que no sabemos es cómo hacer que la gente sea responsable, respetuosa y amante de buscar el bien y evitar el mal, sin tener que generar en ella sentimientos de culpa frente a sus posibles infracciones. Puede pensarse que mejor que abrir una puerta a la enfermedad mental podría formarse el hábito de responder por los propios actos y de reparar en forma directa o indirecta el daño que se ha infringido. Conviene reflexionar también sobre la inevitabilidad de la transgresión y la relatividad subjetiva de la ética, aunque sea necesario que exista una ética de valor universal, pero que no pretenda contemplar la casuística individual. Lo que me gustaría percibieran en estos comentarios es la preocupación por el dolor humano, no el interés de hacer innovaciones. Por otro lado, lo que planteo es básicamente una modificación en las modalidades educativas que han servido de apoyo a la perpetuación de la moralidad, no a la moralidad misma.

2.5. Culpabilidad y pecado

Pero lo que más llama la atención es que, *la variación mayor se muestra en la manera como actúan diferentes personas ante un mismo tipo de motivo potencialmente generador de culpa*, el cual no necesariamente es alguna infracción o pecado, ya que no siempre están asociadas culpabilidad y pecado.

"H", es un hombre de 35 años de edad, miembro de una familia compuesta por el papá, la mamá y tres hermanas más; él es homosexual y tiene SIDA en fase terminal, su enfermedad actual (SIDA), data de hace poco más de dos años. Ante la insistencia de una hermana la familia busca ayuda psicoterapéutica, sobre todo porque entre las hermanas sienten que no es posible continuar ocultando a sus padres la enfermedad de H., pero prevén serias dificultades en comunicarlo.

El interés de ocultar esta enfermedad a sus padres se debe al hecho de que el papá es una persona muy enferma del corazón que incluso ha sufrido ya un infarto; por lo cual temen que pudiera morir; la mamá, por otro lado, es una persona muy amargada y se imaginan que reaccionará en forma muy depresiva. Con ayuda de la psicoterapia se notifica a los papás la situación y reaccionan con

mucho sentimiento de culpa; primero, por la homosexualidad del hijo; y, segundo, por la enfermedad que contrajo. Ante esta misma situación, cada uno reacciona a sus propia manera: el papá rechaza la realidad de la enfermedad y da por seguro que su hijo se curará indiscutiblemente, porque Dios no permitirá que les pase nada. Luego se hunde en una actitud pasiva en la que no coopera ni participa en los arreglos prácticos de las ayudas terminales. La mamá, en cambio, se inculpa de lo ocurrido todo el tiempo, y la enfermedad de su hijo le ha servido solamente para tener un motivo más para seguir siendo infeliz. Curiosamente tampoco se involucra activamente en las cuidados terminales correspondientes más que de muy mala gana y en contadas ocasiones. Las hermanas se ven con más libertad para ayudar a H. en o que necesite mientras avanza su enfermedad. Aunque con grandes diferencias, pues sólo una de ellas se encarga en forma más completa. Y H. estando todavía lúcido, ya que actualmente se le presentan cuadros de "demencia sidoso" pues el virus le ha atacado también el cerebro, me dejó una carta en donde notifica a sus padres que fue un homosexual feliz y que gozó de la promiscuidad.

El tema de la manera como "debieran" reaccionar los padres ante la homosexualidad de alguno de sus hijos es muy debatido en el momento actual. Pero esto impide que los padres, de hecho, reaccionen con sentimientos de culpa que se producen en algunos de ellos, en forma espontánea, ante la noticia de la homosexualidad del hijo y/o de la enfermedad del SIDA. Y esos sentimientos de culpa pueden ser normales o patológicos, conscientes o inconscientes. Afirmar que el hijo tiene derecho a su opción personal en cuanto al objeto de amor, no implica que los padres no tengan "derecho" a sentirse como quieran o puedan. Ni disminuye su sensación de fracaso, si la tienen, el hecho de que esos hijos quieran proyectar una imagen de felicidad en su vida, a como dé lugar. Lo manifiesto es que estos padres se sienten culpables por la homosexualidad y por el SIDA en su hijo H, y hacen con su sentimiento de culpa muchas cosas peculiares a ellos, que en otras personas podrían ser diferentes. Por ejemplo, no es difícil que una señora acostumbrada a sufrir la vida, encuentre otra vez motivo de sufrimiento ante cualquier suceso ya sea el Sida en su hijo o el matrimonio en otro. El papá se refugia en su casi-delirio religioso de sus propios sentimientos de culpa y continúa evadiendo su propia responsabilidad como es su costumbre. Ninguno de los dos se ocupa directamente

de los cuidados terminales de H. Lo cual muestra algo que ya sabemos, pero que es necesario puntualizar: que sentir culpa no necesariamente conduce a hacer lo correcto. En efecto:

- Hay veces que el sentimiento de culpabilidad impide la manifestación de pensamientos, sentimientos y acciones a las que se tiene no sólo derecho, sino necesidad y hasta obligación. Es frecuente observar casos en los que alguien que desea cometer algún atropello, se lastima en forma tal que impide la realización de su intento. A esto se le ha llamado la culpa preventiva, porque previene la manifestación de una conducta indeseada. Tal vez éste sea también el caso de lo que ocurre en nuestro país, en donde no somos capaces de reaccionar con eficacia ante la constante vejación de nuestros derechos. Se manifiesta una inhibición inexplicable, a menos que se suponga una hipótesis, la de que todos nos sentimos culpables de la corrupción por lo que no podemos lanzarnos en contra de nosotros mismos. También es el caso de la contaminación: poco a poco está habiendo mayor conciencia acerca de nuestra participación en este pecado cósmico, aunque resulta increíble la forma pasiva de comportarnos. Hay que incluir en esta misma categoría de culpa al que fracasa ante el éxito y a aquél que inhibe su propio desarrollo psicológico porque siente que no merece ser grande ni importante.
- Otras veces pasa lo contrario, los sentimientos de culpa llevan a la agresión y a formas de comportamiento violento, algunas veces en contra de sí mismos, muchas veces contra quienes no son directamente responsables de lo que ocurre. La falta de cuidados para no contraer, por ejemplo, el SIDA, refleja una grave desprotección y autoexpresión que puede explicarse como una forma de expiación ante el sentimiento de culpa que consciente o inconscientemente siente por sus preferencias sexuales. En este apartado cabe también el que delinque por sentimiento de culpa; al parecer este sentimiento inexplicable lo arrastra a cometer delitos para dar un contenido concreto a su oscuro y difuso sentimiento de culpabilidad preexistente.
- Es necesario señalar también, que cada día aumenta más y más la evidencia científica acerca del papel causal que desempeñan los sentimientos de culpa en el origen y agravamiento de las enfermedades físicas, principalmente de las conocidas como psicosomáticas o psicofisiológicas.

Estos puntos parecen, más bien, apoyar la hipótesis de que, a veces, sentir culpa conduce a hacer lo incorrecto.

4. ORIGEN DE LOS SENTIMIENTOS DE CULPABILIDAD

4.1. Teorías de la Culpabilidad Innata

Para las personas que creen en la reencarnación (la transmigración de las almas, la metempsicosis o metensomatosis) la ley del Karma, ley de causa y efecto, no deja ni siquiera un pensamiento ocioso sin sus consecuencias. Lo que se siembra se cosecha. Y esto, a lo largo de varias existencias, conforme al ciclo de las encarnaciones, conduce al alma a una evolución que le permite transformar su karma en Dharma. Conforme a esta teoría, el alma preexiste a la actual encarnación y ha vuelto a encarnarse para continuar su proceso evolutivo, por lo cual trae, y ese es el motivo de su reencarnación, cuentas pendientes que debe saldar.

El dogma del pecado original, en la religión cristiana, se refiere tanto al pecado de los orígenes o pecado personal de Adán, como al pecado que procede de los orígenes y que se trasmite a todos los hombres desde su nacimiento. Para el cristianismo esta creencia es fundamental, porque está esencialmente ligada a la redención de Cristo y a la justificación del cristiano. Este planteamiento incluye la hereditariadad de la muerte y de la culpa.

4.2. Teorías de la Culpabilidad Aprendida

En general las ciencias positivas (psicología, antropología,) se inclinan por este planteamiento: el sentimiento de culpa es una conducta aprendida.

Así, para la concepción behaviorista, la culpa es una respuesta condicionada por las instancias de poder, con el fin de controlar la conducta de otros mediante el castigo sistemático y consistente; técnica que termina generando, además de la suspensión y a veces, extinción, de una conducta indeseable, una serie de secuelas emocionales del tipo manifiesto o del encubierto, una de las cuales es la culpabilidad. En este contexto, la culpabilidad es la reacción condicionada que manifestamos cuando hemos violado alguna prohibición moral.

El psicoanálisis también sostiene que el sentimiento de culpa es una conducta aprendida. Cordero (1976) realizó un interesante estudio acerca del psicoanálisis de la culpabilidad que puede consultarse al respecto del origen de este sentimiento, tanto en sus aspectos ontogenéticos como en sus aspectos filogenéticos.

5. REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIONES

Al considerar los efectos emocionales del sentimiento de culpa, es sorprendente imaginar cuánto podría disminuir el sufrimiento de algunas personas, si no tuvieran sentimientos de culpa como los que de hecho las atormentan. Cuánto dolor aparentemente innecesario. Pero, por otro lado, cuánto daño pueden hacer y de hecho hacen aquellos que no conocen los sentimientos de culpa. Cuánto dolor infringen a los demás sin la menor repercusión interna. Del suicidio a la tortura y el asesinato, del escrúpulo a la destructividad.

Por otro lado, el trinomio normas sociales y morales, infracción o pecado y sentimiento de culpabilidad no guarda siempre una relación consciente, sana, ni efectiva. Esto nos ha conducido a los psicólogos a distinguir entre sentimientos de culpa que unas veces son “normales” y otras veces son “patológicos”. Más aún, algunas veces son “conscientes” y otras veces son “inconscientes”.

Al considerar los efectos comportamentales del sentimiento de culpa, no hemos visto una garantía de que, necesariamente quien siente culpa hará lo correcto.

El manejo de la culpa es una oportunidad manipulatoria que deja al cristiano en una posición de desventaja ante el tirano, ante el manipulador que conociendo su actitud ante la culpa, puede manejarla en función de sus intereses. Esta reflexión abre la posibilidad de estudiar en forma transcultural la eficacia de los sistemas educativos.

Desde la perspectiva de las normas, es claro que estamos en una época de crisis, en donde nos estamos dando cuenta muy lentamente, de la importancia planetaria o cósmica del acto humano. Las diferentes formas de individualismo moral, más bien, de solipismo moral, dimensionan los alcances de la conducta moral humana en los espacios domésticos de la vida íntima del propio sujeto en relación con un Dios que no parece haberse hecho carne para todos. Pero el manejo culpígeno sigue sin cambios, individual

o planetaria la consecuencia de sus actos, el efecto interno sigue en la expectativa de crearle culpa para que abandone las prácticas indeseables.

Siendo el sentimiento de culpa una conducta indirectamente observable, un constructo hipotético útil para explicar algunos factores determinantes del comportamiento humano, y quizás también animal, parece tratarse de un elemento del que se puede hacer ciencia, al que se le puede dar un tratamiento científico. Por lo cual se sugiere la elaboración de trabajos que investiguen la influencia de este factor en el comportamiento de los pueblos que han sido educados en él contra los pueblos que lo desconocen.

Si lo que se requiere es que la gente busque el bien y evite el mal, se haga responsable de sí mismo y de su entorno, cabe la posibilidad de una educación sin culpa, por lo que se vuelve importante saber si hacemos algún favor o ninguno al educar en este sentimiento a las nuevas generaciones o a culturas que no lo tienen, si es que realmente existen esas culturas. Si este es el caso, sería interesante aprender de ellas cómo han logrado hacer que la gente busque el bien y evite el mal.

BIBLIOGRAFÍA

- AUBERT, J. M., *Compendio de la Moral Católica*, EDICEP, Valencia 1989.
ANCILLI, E., *Diccionario de Espiritualidad*, Herder, Barcelona 1987.
CIORAN, E. M., *Del Inconveniente de Haber Nacido*, Taurus, Madrid 1981.
CORDERO P. J., *Psicoanálisis de la Culpabilidad*, Verbo Divino, Estella 1976.
MCCORD, W. y McCord J., *El Psicópata*, Buenos Aires Hormé, Buenos Aires 1966.
MANNONI, O., (1968), *Freud: El Descubrimiento del Inconsciente*, Nueva, Buenos Aires 1979.
SCHÖKEL, L. A., y Sicre Díaz, J. L. (1983), *Job: Comentario Teológico y Literario*, Cristiandad, Madrid 1983.
YOUNG, P. T., *Sentimientos y Emociones*, Manual Moderno, México 1978.

ÉTICA TEOLÓGICA Y SEXUALIDAD

Dr. Eduardo Bonnín B

Podemos distinguir entre la dimensión biofísica de la sexualidad, la dimensión antropológica, la dimensión sociológica y cultural, la dimensión político-económica, la dimensión filosófica y también la dimensión teológica.

La idea que se quiere enfatizar es que la sexualidad es algo que se nos expresa a través de toda nuestra manera de actuar y no solamente en lo estrictamente genital, es relacional y siempre se vive en un contexto específico. La sexualidad se ha vivido siempre en el marco de una determinada cultura, con lo cual no pretendemos decir, como opina una moral meramente sociológica, que el bien ético sexual coincida con el comportamiento moral de la mayoría. Pero, sin caer en ninguna ética de situación, no podemos negar el hecho de que el fenómeno de la sexualidad sea vivido y sea valorado a través de la historia bajo múltiples formas distintas. Estas variaciones se han dado también en las distintas comunidades cristianas y en la historia de la teología moral.

En el modo actual de vivirse el fenómeno sexual, creo yo que podemos descubrir aspectos positivos y negativos, entendiendo por positivos aquellos que ayudan a una mayor humanización de la persona y la sociedad, y, por negativos, aquellos que la obstaculizan.

Por otro lado, qué decir de la sexualidad ante el tercer milenio. No soy optimista. En principio me parece que se volverá en los próximos años, a un mayor conservadurismo en lo sexual, en el sentido de una mayor represión. Es decir, así como muchos de nosotros somos bastante más conservadores que nuestros padres en materia social y política, es muy probable que las generaciones que vengan después de nosotros serán bastante más conservadores también en materia de moral sexual, y eso, como cristiano, no me gusta.

INTRODUCCIÓN

Comenzaré hablando de qué es la sexualidad; en segundo lugar, cómo se ha vivido y se vive la sexualidad; tercero, algunos aspectos de antropología sexual, cuarto, la necesidad de una ética sexual; quinto, principios y valores que han de tenerse en cuenta en el comportamiento sexual, para terminar con una conclusión en que diré algo sobre la ética sexual en vistas al tercer milenio.

1. ¿QUÉ ES LA SEXUALIDAD?

En primer lugar, hemos de ponernos un poco de acuerdo sobre qué decimos cuando hablamos de sexualidad. Si por ejemplo, a ustedes en una encuesta les preguntan, ¿cuál es su sexo?, y luego les hacen la pregunta: ¿les gustan las películas de sexo?; definitivamente ahí se habla de sexo en dos sentidos muy distintos, algo distintos al menos. En la primera hipotética pregunta sobre ¿cuál sexo tiene usted?, estamos hablando de la sexualidad como género; por eso, sobre todo algunos especialistas a partir del documento de la reunión de Pekín sobre la mujer, insisten en hablar de género. Yo hablaré de sexualidad. En cambio en la pregunta de si le gustan las películas de sexo, es de la sexualidad que se llama genital, de la genitalidad, de lo que estamos hablando. No se trata indudablemente de dos mundos distintos, ya que la sexualidad genital es un aspecto importante que hay que incluir dentro de la sexualidad en general. El problema ético y humano con que nos encontramos con mucha frecuencia en la actualidad es el del reduccionismo de la sexualidad a la genitalidad. Cuando el sexo sólo se relaciona con las zonas venéreas del cuerpo humano se da entonces una mutilación importante de lo sexual, pues lo limita a la dimensión biológica y anatómica olvidando lo más importante que es la dimensión personal. En este peligro han caído muchos libros de pedagogía sexual que la reducen a una fisiología de la sexualidad y de la reproducción humana. También la teología católica ha caído en el mismo error en los manuales tradicionales, cuando ha definido la virtud de la castidad como aquella que modera el uso de la facultad o apetito sexual, dando la impresión de que el campo de acción de la castidad se encierra dentro de un área anatómica concreta. Algo parecido muestra la distinción entre castidad perfecta e imperfecta

según haya o no relaciones sexuales, aún en el caso de que éstas sean buenas y obligatorias, como en el caso del matrimonio, por lo que me parece impropio, que se continúe diciendo que los religiosos hacemos voto de castidad como algo específico nuestro y como si los seglares casados no pudieran hacer el voto de castidad. En este sentido, me parece muy interesante la definición de castidad que da el documento *Orientaciones Educativas sobre el amor humano*, de la Congregación para la Enseñanza Católica, el cual dice que *la castidad consiste en la capacidad de orientar el instinto sexual al servicio del amor y de integrarlo en el desarrollo de la persona*, y esto puede conseguirse teniendo o no teniendo relaciones sexuales, y por lo pronto, no tener relaciones genitales no es lo mismo que ser casto.

En este sentido, cuando se da la confusión entre sexualidad y genitalidad se producen consecuencias lamentables, porque la renuncia al ejercicio de la genitalidad supone eliminar también la dimensión sexuada de la persona. Tanto en un caso como en otro, la sexualidad si se reduce a la genitalidad por exceso o por defecto se vivirá de una forma deshumanizada y neurotizante. El concepto de sexualidad debe tener un contenido mucho más amplio, ya que designa las características que determinan y condicionan el estilo peculiar de cada ser humano de situarse ante sí y ante los demás como hombre o como mujer. En el sexo radican las notas características que constituyen a las personas como hombres y como mujeres en el plano biológico, psicológico y espiritual, teniendo así mucha parte en su evolución y en su inserción en la sociedad. En consecuencia, podemos definir la sexualidad como la manera de estar en el mundo y de relacionarse con el mundo como persona masculina o femenina. Los hombre y las mujeres en cualquier momento de su existencia y en cualquier aspecto de su vida se experimentan a sí mismos y experimentan a los demás y al mundo externo de un modo característicamente masculino o femenino. Se dice que por el simple cabello de una persona se puede saber si es hombre o mujer, en este sentido el simple hecho de existir nos hace sexuales y convierte también nuestras relaciones interpersonales en un encuentro sexual. Por eso la sexualidad no es meramente un fenómeno biológico o físico, accidental a los seres humanos, sino parte integrante de su autoexpresión y de su tarea de autocomunicación a los demás. En este sentido el documento de la Congregación para la Educación Católica, al que me he referido antes, afirma que la sexualidad es un elemento básico de la personalidad,

un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el ser humano.

Podemos distinguir entre la dimensión biofísica de la sexualidad, la dimensión antropológica, la dimensión sociológica y cultural, la dimensión político-económica, la dimensión filosófica y también la dimensión teológica. No hablaré aquí de todo esto, sino que por la tentación de confundir genitalidad con sexualidad, vamos a ver un poco más qué es eso de la genitalidad.

La genitalidad hace referencia a la base biológica de la sexualidad y al ejercicio de los impulsos genitales, es decir, la libido, que es una forma importante de vivir la relación sexuada, pero no es la única ni tampoco necesaria. Aceptar que somos seres sexuales con diferencias fisiológicas y con distintas repercusiones psíquicas, no supone siempre penetrar en la esfera de lo genital, ni la renuncia a lo genital como sucede, por ejemplo, en el celibato por motivos religiosos lleva consigo una negación del sexo en el sentido amplio en el que lo hemos definido. La falta de claridad en lo anterior está en buena parte en el origen del antifeminismo y en la misoginia de nuestra sociedad tradicional, especialmente la eclesiástica. Se hizo de la mujer un objeto sexual, un objeto de tentación y de deseo, que había que desvalorizar en lo posible para evitar caer en el mal. La mujer era por sí misma una ocasión de pecado; pero, por otra parte, se fomentaba la idealización de la mujer cuyo modelo se encarnaba en María. Parecía que no había posibilidad de elegir entre Eva, la tentadora, y la Virgen, que se presentaba como si fuera una mujer sin sexo, mientras que entre ambos extremos se escapaba la realidad de la mujer con la que el varón tiene relaciones todos los días, especialmente en el mundo actual. Como un ejemplo anecdótico, pero bueno y sugerente de cómo la mujer al reducir la sexualidad a la genitalidad (sobre todo para el clero), era algo de lo que había que apartarse lo más. El santo Odón, Abad de Cluny en la Edad Media, tiene el siguiente texto en uno de sus sermones: *Si los hombres dotados como los linceos de Beocia, de una interior penetración visual, pudieran ver lo que se esconde bajo la piel, la sola vista de las mujeres les sería nauseabunda; esta gracia femenina no es más que manteca, sangre, humores, bilis; considerad lo que se oculta en las narices, en la garganta, en el vientre porquería por todas partes... -y termina así:- ¡cómo podemos desear apretar en nuestros brazos un saco de excrementos!*

Los libros acerca de la psicología del mexicano nos hablan de una confusión parecida, cuando algunos de ellos muestran la distinción

típicamente machista que se hace entre la propia madre, novia, esposa o hija, como si fueran mujeres sin sexo, y el resto de las mujeres, como si éstas últimas fueran una especie aparte que pudiera tratarse impunemente como simples objetos sexuales o mejor, genitales.

La idea que quiero enfatizar es que la sexualidad es algo que se nos expresa a través de toda nuestra manera de actuar y no solamente en lo estrictamente genital. Un autor importante en este aspecto, Rudolf Affemann describe lo anterior en los siguientes términos: *en cada encuentro entre el hombre y la mujer, si los dos son verdaderamente hombre y mujer, se constituye un campo erótico; este campo ejerce su influencia aun cuando no lleguen a enamorarse ni a flirtear y, ni mucho menos, a iniciar un amor; el campo de irradiación erótico provoca sus efectos entre esas dos personas que se encuentran, si, además, son capaces de hablar desde su manera de ser y entre sí y de abrirse mutuamente, por ejemplo, en el puesto de trabajo, en la universidad o en otro lugar cualquiera en que se relacionen.*

2. CÓMO SE HA VIVIDO SE VIVE LA SEXUALIDAD

Ciertamente la sexualidad no la vivimos en un mundo estratosférico. La sexualidad se ha vivido siempre en el marco de una determinada cultura, con lo cual no pretendemos decir, como opina una moral meramente sociológica, que el bien ético sexual coincida con el comportamiento moral de la mayoría. Pero, sin caer en ninguna ética de situación, no podemos negar el hecho de que el fenómeno de la sexualidad sea vivido y sea valorado a través de la historia bajo múltiples formas distintas. Estas variaciones se han dado también en las distintas comunidades cristianas y en la historia de la teología moral. Ciertamente lo relacionado con el sexo ha resultado siempre para los seres humanos un misterio asombroso, fascinante y enigmático, como dice Rudolf Otto refiriéndose a Dios, a lo santo.

De alguna forma, en cuanto que al sexo se le considera algo sagrado, resulta un misterio *tremendum et fascinans*. Es lógico que sobre todo en las culturas más antiguas, pero también en las más recientes, haya sido un campo abonado para el nacimiento de toda clase de tabúes, de prohibiciones. Lo sexual-genital pareciera ser algo cuyo solo contacto mancha, cuya violación produce el castigo automático de la divinidad, de ahí la necesidad, por ejemplo, de las

purificaciones rituales relacionadas con lo sexual que encontramos en todos los pueblos primitivos, incluyendo el pueblo israelita (Cfr. Lv 15).

Ahora bien, frente a la actitud de miedo y recelo ante la sexualidad, siempre se ha encontrado un camino para poder acercarse a ella sin temor; el del mito, cuya función consiste en convertirla en algo sagrado relacionado con el mundo de los dioses. En este sentido el mito somete la sexualidad a la religión para así manipular y someter mejor la religión, de ahí el sentido religioso que se descubre, incluso en las orgías y en la prostitución sagradas. Participar en estos actos sexuales no es, entonces, un acto pecaminoso, sino un pretendido encuentro con la divinidad.

Esta doble postura de rechazo y acercamiento a lo sexual genital se ha manifestado de muchas maneras a través de la historia. La postura de rechazo o postura puritana, la han compartido los gnósticos de los primeros siglos de la era cristiana, los maniqueos, cuyas ideas en este sentido abrazó san Agustín y en gran parte conservó, la filosofía estoica del ambiente romano, los cátaros en la Edad Media, los alumbrados del Renacimiento, los jansenistas en el siglo XVIII, los partidarios de la moral victoriana en el siglo pasado y los representantes de ciertas sectas también puritanas en nuestro tiempo. Todos ellos han mantenido una mentalidad parecida: desconfianza y temor frente a lo relacionado con el cuerpo, el placer, la sexualidad y el matrimonio. El espíritu, según ellos, tiene que avergonzarse de todo lo que tiene relación con el instinto sexual, ya que éste lleva a un ofuscamiento de la razón que le priva de su dignidad.

La postura de acercamiento a la sexualidad, la que podemos llamar postura hedonista, (actualmente reconocida por algunos como permisivismo sexual), tampoco ha faltado a través de los tiempos. El ser humano en su opinión debe optar sin miedo, por el disfrute del placer en sus más variadas formas. Desde la antigüedad clásica con Epicuro y los que según san Pablo en la comunidad de Corinto, opinaban que *todo me es lícito*, hasta los actuales partidarios de la Revolución Sexual, pasando por ciertas formas del pensamiento renacentista han repetido, poco más o menos, la misma idea: el ser humano debe reconciliarse con el placer sexual, ya que éste siempre es bueno moralmente, pues manifiesta exigencias naturales de las que no se puede huir sin perturbar la felicidad y la armonía de la personalidad humana.

Aquí la libertad total en la exposición y la utilización del propio cuerpo se proclaman como un mensaje de salvación.

2.1. Cómo se vive la sexualidad en nuestro tiempo

Ciertamente, aunque cada pueblo tiene su cultura, podemos hablar de una cierta cultura mundial que se va transmitiendo especialmente a través de los medios de comunicación social y que los documentos de Santo Domingo y Puebla llaman la adveniente cultura universal.

En esta cultura, ciertamente la sexualidad, en todos los aspectos, ha cobrado una gran importancia. En el modo actual de vivirse el fenómeno sexual, creo yo que podemos descubrir aspectos positivos y negativos, entendiendo por positivos aquellos que ayudan a una mayor humanización de la persona y la sociedad, y, por negativos, aquellos que la obstaculizan. ¿Cuáles son los aspectos positivos de vivir actualmente la sexualidad? Creo que podemos reducirlos a tres: Una mayor libertad, una mayor verdad y una mayor socialización en lo sexual.

2.1.1 Una mayor libertad

En contraposición a modos de pensar preponderantes en otras épocas, lo sexual ha dejado para muchos de ser un fenómeno misterioso del que es mejor no hablar y cuyo ejercicio está lleno de prohibiciones. A esto ha contribuido, sin duda, un mejor conocimiento científico de las cuestiones relacionadas con la reproducción humana y el aporte que el psicoanálisis y otras escuelas han hecho para un mejor dominio del subconsciente humano. Este afán de libertad en lo sexual, se debe también al carácter liberador tan acentuado hoy día en todas las esferas del pensar y del actuar humano.

2.1.2. Una mayor verdad

La persona ya no soporta la sujeción a tabúes y a prohibiciones exteriores, cuyas razones le son ocultadas por las clases dirigentes, incluidas las eclesiásticas. Las personas desean actuar según su conciencia y saber la racionalidad de los mandamientos o prohibiciones que se les proponen y para ello hay que hablar claro en materia sexual sin avergonzarnos de hablar de aquello que Dios no se avergonzó de crear.

Esto ha supuesto un rechazo beneficioso de las formas oscurantistas de otros tiempos, alimentadas por la ignorancia, los prejuicios y toda una serie de presiones sociales que obligaban a determinados comportamientos por miedo al castigo de un Dios lejano y sombrío que parecía complacerse en impedir todo placer y felicidad al hombre en este mundo.

En cuanto que se busca una mayor madurez y una mayor autonomía ética bien entendida, los cristianos no podemos ni debemos oponernos a que la vida sexual sea vivida en un ambiente de mayor felicidad, libertad y responsabilidad, en un contexto en que se vive la necesidad de sustituir el terror y la represión por la verdad del sexo. Este acercamiento a la verdad, si es sincero, nunca será un obstáculo a la moral, sino una ayuda para un mejor perfeccionamiento. En este sentido la ética del subconsciente ha supuesto un gran avance que contribuye a descubrir mejor y a superar ciertos estados neuróticos provocados a veces por una moral cristiana mal entendida.

2.1.3. *Una mayor socialización*

Finalmente, dentro de los aspectos positivos, hablaré brevemente sobre el descubrimiento de la dimensión social de la sexualidad.

Lo sexual no puede reducirse a la moral individual, pues no sólo es una forma de autorrealización personal en el encuentro con el otro, sino un factor importante de socialización que traspasa, incluso, el ámbito familiar, para tener repercusiones muy importantes en la tarea de hacer más libres y más humanas las estructuras culturales, económicas y políticas de nuestra sociedad. Creo que uno de los méritos de la obra del filósofo Herbert Marcuse, filósofo de la revolución del '68, sobre todo en su libro *Eros y civilización*, fue el hacer resaltar el aspecto de que la auténtica liberación sexual no termina en sí misma, sino que forma parte de la libertad que el hombre ha de conquistar en todas las esferas de su actividad. De hecho hay toda una serie de cuestiones éticas sexuales que no pueden plantearse debidamente si no es en el ámbito de la ética social.

Podemos también decir que la humanización de la vida política y económica es indispensable para que se dé una verdadera liberación de la sexualidad. La liberación de la sexualidad ha de ser

un ingrediente de la liberación integral y todas han de ser, incluyendo la liberación política, económica, cultural... vividas a lo cristiano, como integrantes de esta radical liberación evangélica que es fruto del Espíritu y que se expresa en la llamada Civilización del Amor.

Para el cristiano la moral sexual tiene que ser también evangelio, una buena y alegre noticia de salvación. Quizá para algunos de ustedes eso de que la moral sexual cristiana sea una alegre noticia les suene un poco a músicas celestiales, porque quizás la educación que algunos han tenido no vaya por ahí precisamente; pero si la moral sexual cristiana no es evangelio, no es una buena y alegre noticia de salvación, no será cristiana.

2.2. Aspectos negativos de la vivencia de la sexualidad

Sin embargo la vivencia de la sexualidad no solamente tiene aspectos positivos, sino como son bastantes conocidos tiene también aspectos negativos, es decir, que la ruptura con las posturas puritanas de otros tiempos por la ley del péndulo, a veces ha sido llevada hasta el extremo opuesto.

2.2.1. *La revolución sexual como creación de un nuevo mito*

Wilhelm Reich, sobre todo con su libro *La Revolución Sexual*, es para muchos el símbolo de este autodenominado movimiento progresista de la revolución sexual. Su tesis fundamental es que el ser humano debe buscar el placer en todas sus posibilidades sin ninguna limitación prohibitiva, siempre que no se ejerza violencia contra nadie. Uno de los autores en esta línea, por ejemplo, dice: *Llamaremos libre a aquella sociedad en la cual vengán aceptados sin ninguna limitación la masturbación, los juegos sexuales entre adolescentes, el coito prematrimonial, la homosexualidad, todas las posturas del coito, así como todas las otras formas de relación sexual diversas del coito.* De hecho las revistas pornográficas, el cine erótico y otros espectáculos se encargan de animar a la gente para que lleve a la práctica este tipo de libertad. Todo esto ha llevado, desgraciadamente, a levantar altares al nuevo ídolo del sexo, y no parece que las generaciones que se han metido dentro de la revolución sexual se hayan liberado del sexo, sino al revés, quizás están más esclavizados con respecto al sexo que las generaciones que la

han vivido en otro sentido. Harvey Cox, por ejemplo, lo demostró muy bien en su libro *La ciudad secular* con respecto a la sociedad norteamericana. El sexo se emplea como un modo de manipulación de las clases dirigentes, sobre todo para que la juventud vaya por el camino que ellos desean.

La peor consecuencia de la actual esclavitud sexo-genital reside en la deshumanización en que ha caído la sexualidad, que en lugar de ser un lenguaje, un signo de amor, se ha convertido en algo sin sentido, insignificante. El sexo al experimentar la pérdida del amor y de la ternura se convierte sólo en una forma de diversión y entretenimiento alienante.

2.2.2. La Sexualidad como objeto de consumo

Al convertir al hombre en un simple mono desnudo y al romper su relación con la persona, el sexo se convierte en un objeto de consumo al servicio de los intereses económicos de las multinacionales que dominan la economía mundial. ¿Cómo se le puede pedir a un hombre que le sea fiel toda la vida a su mujer, cuando se le pide insistentemente que cada año tiene que cambiar de carro, o de computadora..., si quiere ser una persona que esté en primer plano, si quiere triunfar?

El sexo se vende abundantemente para que el pueblo se olvide de problemas más fundamentales y prioritarios. Se busca la fabricación de necesidades artificiales y se utiliza ampliamente la sexualidad genital con fines puramente lucrativos. Basta constatar el uso que se hace de la mujer en el campo de la publicidad, donde se la convierte en un mero objeto sexual.

Recuerdo que hace ya unos años la compañía Pepsi Cola acababa de lanzar al mercado sus envases desechables y la publicidad en T.V. presentaba esta novedad con unos jóvenes que decían que las pepsis así eran ¡fantásticas!, ¡estupendas!, ¡maravillosas!, que ¡no hay cómo ellas! En ese anuncio se veía, en el lenguaje televisivo, cómo los muchachos se acercaban a un grupo de muchachas y terminaba el anuncio diciendo: los envases desechables son estupendos porque se usan y se tiran, pero en toda la secuencia de imágenes que aparecían en aquel momento en la T.V. no se sabía muy bien si aquello que se decía se refería a los envases desechables o se refería a las muchachas, porque el mensaje que quería dar el

anuncio era: estos envases desechables son tan estupendos porque son como las mujeres, se usan y se tiran.

El ejemplo anterior es tan solo una muestra de cómo el bombardeo de imágenes y estímulos sexuales a que se ven sometidos, sobre todo los jóvenes, es una verdadera tiranía cuya paradoja es que se instala en un ambiente en el que se afirma como un dogma la total libertad en lo que se refiere a los comportamientos sexuales. En realidad el sexo se convierte en una droga.

2.2.3. Cansancio, hastío y decepción del sexo

La consecuencia última del actual desenfreno sexual es un sentimiento hondo de vacío, decepción y aburrimiento. El sexo no se vive como un encuentro personal, sino como una forma de entretenimiento y diversión, como si se tratara de un juego pasajero. El compañero sexual es un juguete al que podemos echar tranquilamente al bote de la basura cuando nos hemos cansado de él.

Cuando sólo queda el placer instantáneo, cuando el sexo se convierte en un campeonato para ver quién consigue más y mejores orgasmos, el hastío se apodera del ser humano que no puede quedarse satisfecho con tales experiencias. Es el desencanto de algo que ya resulta aburrido y frustrante aunque se repite obsesivamente. De hecho en algunos países hay síntomas de que ya se ha llegado a un punto de saturación, quizá en México todavía no.

Ciertamente en el extremo de la pendiente sexual aparece la posibilidad próxima de la perversión como un escape para encontrar nuevos y originales estímulos, cuando lo normal no rompe ya la monotonía. Parece un hecho comprobado que ahí donde más se han facilitado las experiencias sexuales, el índice de comportamientos anormales ha ido aumentando. Dicen las estadísticas que en los E.U. hay una violación femenina por minuto.

Cuando el sexo ya aburre, se da entonces fácilmente (sobretudo en los países más en línea con la revolución sexual) el paso del sexo a la droga. Llega un momento en que esa forma de vivir la sexualidad, incluso la más perversa, aburre y se encamina a dejar el sexo, primeramente juntando el sexo con la droga, para pasarse luego, definitivamente, a la droga. Y no es que a todo el mundo le suceda así, pero parece que a bastantes sí.

anuncio era: estos envases desechables son tan estupendos porque son como las mujeres, se usan y se tiran.

El ejemplo anterior es tan solo una muestra de cómo el bombardeo de imágenes y estímulos sexuales a que se ven sometidos, sobre todo los jóvenes, es una verdadera tiranía cuya paradoja es que se instala en un ambiente en el que se afirma como un dogma la total libertad en lo que se refiere a los comportamientos sexuales. En realidad el sexo se convierte en una droga.

2.2.3. Cansancio, hastío y decepción del sexo

La consecuencia última del actual desenfreno sexual es un sentimiento hondo de vacío, decepción y aburrimiento. El sexo no se vive como un encuentro personal, sino como una forma de entretenimiento y diversión, como si se tratara de un juego pasajero. El compañero sexual es un juguete al que podemos echar tranquilamente al bote de la basura cuando nos hemos cansado de él.

Cuando sólo queda el placer instantáneo, cuando el sexo se convierte en un campeonato para ver quién consigue más y mejores orgasmos, el hastío se apodera del ser humano que no puede quedarse satisfecho con tales experiencias. Es el desencanto de algo que ya resulta aburrido y frustrante aunque se repite obsesivamente. De hecho en algunos países hay síntomas de que ya se ha llegado a un punto de saturación, quizá en México todavía no.

Ciertamente en el extremo de la pendiente sexual aparece la posibilidad próxima de la perversión como un escape para encontrar nuevos y originales estímulos, cuando lo normal no rompe ya la monotonía. Parece un hecho comprobado que ahí donde más se han facilitado las experiencias sexuales, el índice de comportamientos anormales ha ido aumentando. Dicen las estadísticas que en los E.U. hay una violación femenina por minuto.

Cuando el sexo ya aburre, se da entonces fácilmente (sobretudo en los países más en línea con la revolución sexual) el paso del sexo a la droga. Llega un momento en que esa forma de vivir la sexualidad, incluso la más pervertida, aburre y se encamina a dejar el sexo, primeramente juntando el sexo con la droga, para pasarse luego, definitivamente, a la droga. Y no es que a todo el mundo le suceda así, pero parece que a bastantes sí.

convierte en un ídolo, definitivamente los ídolos esclavizan, los ídolos no liberan.

Dentro de este aspecto de la Antropología sexual, quiero insistir, aunque sea brevemente, en que la sexualidad es algo evolutivo, es todo un proceso de crecimiento, es todo un proceso de madurez. El documento del Vaticano al que ya he hecho referencia dice que *la pedagogía contemporánea tiene plena conciencia de que la vida humana está sometida a una evolución constante y que la formación personal es un proceso permanente.*

Esto también es verdadero respecto a la sexualidad que se manifiesta con características particulares en las diversas fases de la vida, lo cual conlleva, evidentemente riquezas y dificultades en cada etapa de la maduración. Muchas veces la conciencia del pecado sexual consiste en que la persona se queda fijada voluntariamente, en una etapa de la evolución sexual y continúa siendo niño sexualmente, o continúa siendo un adolescente, o continúa siendo un joven inmaduro cuando ya tenía que ser una persona evolucionada adecuadamente.

El crecimiento en el desarrollo armónico de nuestra sexualidad constituye, en este sentido, el resumen armónico de los deberes éticos sexuales y, pasando al plano teológico, podemos decir que el pecado será la renuncia a crecer para fijarse, voluntariamente, en una etapa no definitiva. Por lo tanto, en este sentido, el pecado sexual es alienante porque impide a la persona el crecimiento a la que Dios lo llama.

4. NECESIDAD DE UNA ÉTICA SEXUAL

Sabemos que hay todo este movimiento de la revolución sexual que en principio va contra toda ética, pero sobre todo, contra la ética sexual. Ante esto hay que preguntarse ¿por qué sucede así? En el mundo actual, sobre todo en lo que llamamos el mundo posmoderno, hay una gran diferencia entre lo que se llama el mundo público y el mundo de lo privado. El mundo público es, ante todo, el mundo de la economía y el mundo de la política. En este mundo hay una gran agresividad y represión de la persona, que le impiden desarrollarse libremente y cuando el ser humano pasa del mundo público al mundo de lo privado, dice: *aquí que ya no me pongan leyes; aquí mando yo*, y este mundo de lo privado es el mundo del arte, de la diversión, de la religión, de la familia, de lo sexual.

Para salvaguardar un mínimo de libertad, dentro de un mundo tremendamente represivo, se recurre al mundo privado, que, por otra parte, cobra más y más importancia, y no permite *que en este mundo nadie me diga lo que tengo que hacer*. Así por ejemplo, más o menos a regañadientes se acepta el programa *Hoy no circula*, que está dentro del mundo público y aunque se diga que su aplicación es un atentado contra la libertad de libre circulación que debemos tener los ciudadanos, se acepta que nos repriman y nos impidan circular con el automóvil un día a la semana. Pero a ninguna autoridad se le ocurriría hacer una ley prohibiendo tener relaciones sexuales determinado día de la semana. Y, sin embargo, esto es lo que sucedió durante muchos siglos en que se les decía a los matrimonios cristianos que durante la cuaresma, durante los domingos o durante ciertos días determinados, no podían tener relaciones sexuales.

En este sentido es explicable que se defienda ese mundo de lo privado donde no debe meterse el estado, la Iglesia e incluso otros individuos, pues es el mundo en que cada uno manda.

Creo que esto es un fallo de todo el pensamiento posmodernista. Definitivamente, creer que si yo estoy reprimido, que si yo no tengo libertad en el campo social y político puedo ser libre en el campo de la sexualidad o en el campo religioso, es una ingenuidad tremenda, porque el hombre es uno y todos los aspectos de la libertad tienen que unificarse para que haya una libertad integral. En este sentido el sexo, a todos los niveles, tiene, no digo que reprimirse, pero tiene que regularizarse, es decir, necesita ponerse al servicio del bien de la persona, no del bien inmediato, sino del bien profundo de la persona. Una persona que cae en el alcoholismo, quizá diga que esto lo hace porque a él le da la gana, porque es libre, pero ahí se está esclavizando; eso no es para su bien, y analógicamente sucede lo mismo con ciertos comportamientos sexuales.

Los comportamientos sexuales a los que la Iglesia dice que no, no son simplemente por fastidiar a las personas y en este sentido me permito citar una frase de santo Tomás de Aquino en su libro de la Summa contra los gentiles, cuando afirma en el libro III, refiriéndose concretamente al pecado de fornicación, al tener relaciones sexuales fuera del matrimonio, que para algunos está prohibido porque Dios lo prohíbe. Santo Tomás dice que *no parece respuesta adecuada decir que la fornicación es mala porque injuria a Dios, porque es una desobediencia a Dios, pues nosotros no ofendemos a Dios, sino en cuanto actuamos contra nuestro propio*

bien. Pecar es actuar contra mi libertad humana. Y, porque Dios respeta y quiere que yo sea libre, entonces hay una moral humana, pero también una moral religiosa.

5. PRINCIPIOS Y VALORES QUE HAN DE TENERSE EN CUENTA EN EL COMPORTAMIENTO SEXUAL

¿Cuáles son estos principios? Primero: la sexualidad siempre tiene que ser veraz a todos los niveles. Todo tipo de práctica social que en sí diga más de lo que hay en realidad, será un comportamiento mentiroso y falto de autenticidad, que pervierte la naturaleza del lenguaje humano y que, por lo tanto, no respeta la dignidad propia ni la de la otra persona con la que intentamos comunicarnos. Segundo: la sexualidad debe estar al servicio de la procreación y de la vida. Esto debe tenerse en cuenta sobre todo en la práctica de la sexualidad conyugal, en la que, al menos como actitud fundamental, debe darse siempre una apertura al hijo, aunque a veces la paternidad responsable pida un control de la natalidad. Por lo demás, todo tipo de comportamientos sexuales debe formar parte de un proceso de crecimiento de maduración. Debe eliminarse cualquier comportamiento que conlleve el peligro de la fijación en un estadio de la evolución sexual que no sea el definitivo o el del amor pleno.

5.1. Valores que debe realizar el comportamiento sexual

Calvez, célebre autor jesuita, especialista en moral social escribió hace poco un artículo diciendo e inquiriendo sobre el ¿por qué la Iglesia Católica, sobre todo el magisterio, parece que emplea un lenguaje distinto cuando habla de moral sexual y cuando habla de moral social? En moral social se habla de principios, pero luego también se habla de orientaciones, se habla de consejos, mientras que en moral sexual parece que solamente se hable a nivel de prohibiciones, a un nivel casi estrictamente represivo.

Creo que debe cambiar bastante el modo de hablar de los documentos del magisterio de la Iglesia, y deben presentar, concretamente, más y mejor los valores que debe realizar siempre el comportamiento sexual, para que el comportamiento sexual sea humano y humanizante y, por lo tanto, cristianizante, evangélico. Estos valores simplemente están en el horizonte de la autoliberación.

Definitivamente la sexualidad primero debe servir para que yo sea más libre, pues no puede ser simplemente una especie de masoquismo.

Segundo. La sexualidad tiene que tener el valor de enriquecimiento del otro, del compañero sexual. Tercero. La sexualidad tiene que ser honrada, con un lenguaje que diga lo que verdaderamente se piensa. Cuarto. La sexualidad tiene que ser fiel. Quinto. La sexualidad tiene que tener una responsabilidad social. No se trata de que los que se aman se encierren mutuamente en su propio amor, sino que como dice muy bien Juan Pablo II, refiriéndose a la familia: *la familia tiene también que abrirse al campo social y al campo político*. Sexto. La sexualidad tiene que ser un servicio a la vida, tiene que ser siempre un amor procreador, y en este sentido la actual situación europea nos está demostrando cómo cuando en una sociedad la sexualidad se cierra a la vida, muy fácilmente aquellas personas se convierten en seres meramente egoístas que quieren estar por encima de todo, aunque sea aplastando a todos los del Tercer Mundo. Finalmente, séptimo, la sexualidad tiene que ser también alegre. La expresión sexual auténtica a todos los niveles, genital y no genital, ha de dar testimonio de la valoración exuberante del don de la vida y del misterio del amor. Nunca deberá convertirse en una mera sumisión pasiva al deber. La sexualidad está destinada a ser vivida sin sentimientos de culpabilidad o remordimientos. La sexualidad tiene que vivirse en un ambiente de fiesta.

Podríamos decir que la sexualidad es como un juego, entendiendo que el juego no significa una cosa banal, una cosa que no tiene importancia. El juego es muy importante en la vida del niño y en la vida de las personas. Hay un aspecto lúdico de la sexualidad que no puede prescindir de él. Cuando no existe este aspecto lúdico de la sexualidad, sino que es solamente un modo de manifestar la superioridad del macho sobre la hembra, definitivamente ahí no hay humanismo ni hay cristianismo, la sexualidad se convierte, aunque se realice con todos los métodos que permite la Iglesia Católica, en algo deshumanizante.

Por lo tanto, hay que tener en cuenta no solamente los principios y los deberes, sino también tener siempre muy presentes los valores morales cristianos que debe realizar el comportamiento sexual.

6. CONCLUSIONES

Primero. La sexualidad es para todos y cada uno un largo camino. Nadie es perfecto sexualmente. Todos tenemos más o menos, nuestras grandes o pequeñas neurosis sexuales. Eso hay que aceptarlo sin amargarse y mucho menos autocastigarse porque no hayamos llegado todavía a la perfección sexual. Sabemos que la sexualidad es un largo camino en el que Jesús también nos acompaña.

Segundo. Es necesario emplear a todos los niveles, no solamente a nivel de la jerarquía de la Iglesia, un lenguaje más parecido al que, como he dicho antes, hay en la moral social; un lenguaje no tan prohibitivo y más impulsivo hacia el amor pleno. Lo que hemos de intentar superar en el sexo y en toda la ética cristiana es una mentalidad legalista para ir a una mentalidad de la libertad de los hijos de Dios que tienen que crecer cada día en el amor.

Finalmente, qué decir de la sexualidad ante el tercer milenio. No soy optimista. En principio me parece que se volverá en los próximos años, a un mayor conservadurismo en lo sexual, en el sentido de una mayor represión. Es decir, así como muchos de nosotros somos bastante más conservadores que nuestros padres en materia social y política, es muy probable que las generaciones que vengan después de nosotros serán bastante más conservadores también en materia de moral sexual, y eso, como cristiano, no me gusta.

Desde el punto de vista cristiano, el ideal no es ni el sexo en estado de represión ni el sexo en estado de libertinaje, sino el sexo en estado de libertad. Por eso termino con el texto de Gál 5,1 aplicándolo a la sexualidad: *para la libertad, Cristo nos ha liberado.*

MORAL Y VIDA HUMANA

Dr. Jorge Domínguez R.

La bioética no puede ser formulada de espaldas a la realidad. La repetición cuasi-mecánica de fórmulas y soluciones de otros tiempos no es la postura adecuada ante los nuevos planteamientos de los problemas. Por tanto, hay que tener en cuenta: 1) la nueva situación de la medicina; 2) los progresos de la ciencia en el campo biológico; 3) la perspectiva sociológica de la vida, la salud-enfermedad, el saber médico y la práctica médica.

La situación presente lanza nuevos desafíos a la bioética, por eso, sin menospreciar el pasado, la bioética tiene que orientarse preferentemente por las urgencias del presente y del próximo futuro. Para un correcto planteamiento de la relación entre vida-salud-medicina y ética cristiana señalaremos algunas perspectivas y criterios básicos que nos permitan elaborar una ética de la salud o una bioética de autonomía teónoma en clave de liberación, que responda a la realidad de América latina.

Una bioética que se pretenda cristiana tiene que plantearse una correcta perspectiva de autonomía teónoma. Por una parte debe descubrir y desarrollar una teología de la vida, de la salud y de la muerte con su sólido fundamento bíblico y su respectivo marco cristológico y eclesiológico. Por otra debe tener en cuenta la relativa autonomía del hombre para conocer la realidad y elaborar una normatividad ética objetiva.

Como tarea esta ética en primer lugar, tiene que ser una ética de autonomía teónoma en clave de liberación. ¿Qué quiere decir eso? Que, por un lado, estamos conscientes de que no vamos a encontrar en el mensaje revelado normas morales para los problemas actuales de bioética, tenemos que recurrir a la racionalidad ética. Pero eso no quiere decir que tenemos que perder la inspiración, el horizonte, la motivación, la utopía que nos da la revelación de Dios en Jesucristo.

1. LA BIOÉTICA Y LA MORAL ESPECIAL

Hoy día los manuales renovados de teología moral consideran que la teología moral llamada "especial" debe comprender en su sistematización un apartado referente a la vida corporal y psicosomática de la persona, a la salud y a las relaciones entre moral y medicina. Los autores abordan esta problemática con mayor o menor amplitud y con diversos enfoques, por eso se refieren a la "bioética" o "moral de la corporalidad", a la "moral de la vida física" o a la "moral de la vida y la salud"¹.

Es un hecho que la moral cristiana ha prestado atención a la reflexión sobre los problemas de la vida que hoy se engloban con el término genérico de "bioética". Históricamente la reflexión teológico-moral ha abordado algunos de estos problemas, pero el estudio y la organización de los temas ha sentido lógicamente las consecuencias de la evolución de la iglesia y de la sociedad. Cuando las posibilidades de la medicina eran muy reducidas y sólo eran accesibles a muy pocos, la moral no incorporó, o sólo muy escasamente, la reflexión ética sobre la salud².

2. PERSPECTIVA HISTÓRICA

Desde una perspectiva histórica, podemos constatar que la reflexión teológico-moral ha abordado problemas referentes a la bioética. Pero ni el Tratado sobre la virtud de la Justicia de la Suma Teológica de Tomás de Aquino en el siglo XII, ni los Tratados de *Iustitica et Iure* de los siglos XVI y XVI, ni los tratados de moral casuística de los siglos XVIII y XIX, ni los Manuales de *Theologia moralis* de la primera mitad del siglo XX trataron temas de bioética en sentido propio. De hecho trataban una temática muy reducida: la mutilación, la flagelación, el encarcelamiento, el suicidio, el homicidio, la pena de muerte, la tortura. Además la manera de comprender estas prácticas es muy limitado y su tratamiento ético es más formal que directo.

Es en la década de los cincuenta del presente siglo que aparecen estudios sobre la problemática ética que va presentando el desarrollo de la medicina. En estos estudios los problemas referentes a la salud y la vida han tenido un tratamiento autónomo y, por tanto, más extenso y profundo de lo que permitía la síntesis de un manual de moral. Entre los estudios más representativos pueden mencionarse:

1) Los libros de "medicina pastoral" que se presentaron como ayuda a las tareas del ministerio sacerdotal relacionadas con cuestiones en las que había que tener en cuenta los datos de la medicina³.

2) Los tratados de "moral y medicina" que estudian los problemas morales de la vida y la salud de una manera sistemática y con mayor extensión y profundidad que en los manuales de moral⁴.

3) El "magisterio pontificio", sobre todo el de Pío XII, que se ha referido explícitamente a los problemas de la bioética y que ha marcado orientaciones importantes en las soluciones de los moralistas católicos⁵.

4) La "deontología de las profesiones sanitarias" que ha ocupado un lugar de relieve dentro de la moral profesional y que contiene exposiciones sistemáticas de temas propios de la bioética⁶.

3. BIOÉTICA Y NUEVAS PERSPECTIVAS

La situación presente lanza nuevos desafíos a la bioética, por eso, sin menospreciar el pasado, la bioética tiene que orientarse preferentemente por las urgencias del presente y del próximo futuro. Para un correcto planteamiento de la relación entre vida-salud-medicina y ética cristiana se pueden señalar algunas perspectivas básicas.

La instancia moral de la corporalidad tiene como fundamento de valoración y como meta de realización su sentido humano-cristiano. En la actualidad se constata una variación profunda en la manera de comprender la corporalidad humana:

1) Del "cuerpo" a la "corporalidad". El cuerpo es una dimensión anatómo-fisiológica, la corporalidad es la experiencia vivida del cuerpo como realidad fenomenológica. La corporalidad es el carácter peculiar de la condición humana, afecta a la totalidad de la persona, tanto en su vida de intimidad como en relación con los demás⁷.

2) De la concepción "dicotómica" (helénica) a la visión "integral" (bíblica). La visión dualística comprende al hombre como compuesto de "alma" y "cuerpo" con una minusvaloración del cuerpo y una supervaloración del alma. En el mundo bíblico el hombre se concibe ante todo como una unidad de potencia vital, gracias a la cual se encuentra originaria y constantemente en relación con Dios y con el mundo que lo rodea. La teología actual trata de recuperar la visión unitaria del hombre eliminando las infiltraciones "dualísticas" que

se han introducido en la teología al contacto con filosofías despreciativas de lo corporal⁸.

3) Del "desprecio" del cuerpo a una valoración más exacta y equilibrada de la condición corporal de la persona. Sin caer en una falsa magnificación del cuerpo, es necesario recuperar su valor como una dimensión constitutiva de la persona humana a través de la cual se comunica con el mundo físico y con las personas.

4) Al comprender la corporalidad como una condición básica de toda la persona, los problemas referentes a la corporalidad deben plantearse desde los presupuestos éticos de la normativa moral de la persona. La bioética es un ámbito concreto en que tienen operatividad los criterios generales de la ética de la persona.

La bioética no puede ser formulada de espaldas a la realidad. La repetición cuasi-mecánica de fórmulas y soluciones de otros tiempos no es la postura adecuada ante los nuevos planteamientos de los problemas. Por tanto, hay que tener en cuenta: 1) la nueva situación de la medicina; 2) los progresos de la ciencia en el campo biológico; 3) la perspectiva sociológica de la vida, la salud-enfermedad, el saber médico y la práctica médica.

En consecuencia se hace necesaria la revisión de los planteamientos morales para abordar correctamente la problemática compleja y novedosas que debe abordar la ética teológica.

1) Las formulaciones de la bioética han de liberarse de los residuos tabuísticos de una moral excesivamente "temerosa" ante las intervenciones del hombre en ese ámbito de la realidad⁹.

2) De una moral "naturalista" es necesario pasar a una moral en la que el criterio fundamental sea la persona. La mitificación y la falsa sacralización de un "orden natural" ha conducido a la bioética a los callejones sin salida de una normatividad moral "físicista" y "naturalista"¹⁰.

3) La bioética debe entenderse como la instancia normativa del proceso de humanización ascendente. La bioética se plantea dentro de las claves de la "esperanza" de la persona que se desea realizar y de la "auténtica planificación humana"¹¹.

4) La bioética ha de tener en cuenta los criterios de discernimiento para expresar la instancia ética de los avances científico-técnicos en el campo de la biología y de la medicina. No todo progreso técnico se inscribe sin más dentro del proceso de humanización.

5) La bioética debe tener un carácter de provisionalidad y de búsqueda. No pueden darse respuestas definitivas a los problemas

que se plantean tanto las ciencias médicas y sus anejas, como la misma sociedad, ante los problemas de la vida y la salud-enfermedad.

6) El planteamiento actual de la bioética tiene que tomar en cuenta la revisión a que han sido sometidos un conjunto de principios o axiomas empleados en la solución de los problemas propios de la bioética, como el principio del "doble efecto" y el de "totalidad"¹².

7) La bioética debe situar los problemas que estudia dentro de una marco social de referencia. Al interpretarlos en relación con la formación socio-económica en la que se dan podrá elaborar críticamente una normatividad ética personal y social.

8) Una bioética que se pretenda cristiana tiene que plantearse una correcta perspectiva de autonomía teónoma. Por una parte debe descubrir y desarrollar una teología de la vida, de la salud y de la muerte con su sólido fundamento bíblico y su respectivo marco cristológico y eclesiológico. Por otra debe tener en cuenta la relativa autonomía del hombre para conocer la realidad y elaborar una normatividad ética objetiva.

3.1. La sociología médica

En la elaboración de la bioética en general y de la bioética teológica en especial es fundamental incorporar los aportes de la Sociología Médica. Este enfoque es además urgente para elaborar la bioética desde el llamado Tercer Mundo¹³. A continuación se presenta de una manera indicativa la propuesta fundamental de la Sociología Médica.

Sociología y salud-enfermedad. La sociología analiza el proceso salud-enfermedad como un proceso condicionado socialmente que se concreta en seres históricos, en grupos que se relacionan con la naturaleza y entre sí de cierta manera, es decir, que trabajan y viven en circunstancias históricamente determinadas. Este enfoque implica que el proceso salud-enfermedad deja de concebirse como algo exclusivamente biológico e individual.

Sociedad y salud-enfermedad. En la sociología médica se considera lo social como el elemento que permite explicar la problemática de la salud de los grupos sociales, así como los demás aspectos con los cuales se relaciona, como la esperanza de vida, la conciencia sobre los problemas de salud, las características de los servicios médicos y el acceso real a ellos, etc. Se parte de la tesis de que las causas fundamentales de la salud y la enfermedad se encuentran

en la forma en que se organiza la sociedad para producir y reproducirse, es decir, en el modo de producción dominante que en América Latina es el capitalismo dependiente.

3.1.1. Salud-enfermedad: fenómeno biológico individual

Enfermedad y medicina. En un primer nivel la enfermedad se presenta en un organismo determinado y para resolver el problema de salud que lo afecta se requiere el concurso de la medicina y ciencias afines. En base a las teorías, métodos, técnicas e instrumentos disponibles se realiza un diagnóstico, el cual permitirá iniciar un tratamiento de la enfermedad a fin de restablecer la salud y eliminar o reducir al mínimo las secuelas incapacitantes.

Modelo unicausal de la enfermedad. Este nivel considera un sólo tipo de causas de la enfermedad, ya que el interés radica en eliminar él o los agentes patógenos, físicos, químicos o mecánicos que ocasionan la alteración de las funciones "normales" del organismo¹⁴.

Enfoque individualista. Este nivel busca la reincorporación de las personas a las actividades que desempeñaban antes de enfermarse o accidentarse. De acuerdo con este enfoque, para resolver el problema de la salud individual basta la acción competente del equipo de salud, apoyada en una infraestructura médica adecuada. Los datos socioeconómicos que se anotan en la historia clínica se presentan como datos aislados (ocupación, escolaridad, etc.) que poco o nada dicen de las verdaderas causas por las que los individuos se enferman o accidentan.

Validez del enfoque. Este enfoque de la enfermedad y, por consiguiente, la forma de abordar el tratamiento, es un logro objetivo, real, de la medicina como práctica científica "aislada" de las condiciones sociales que determinan cómo, de qué y con qué frecuencia y gravedad se enferma la gente.

Este nivel de análisis implica un determinado enfoque de la enfermedad que tiene su validez de acuerdo con determinada concepción de la salud y la enfermedad y tiene implicaciones político-ideológicas ya que las clases dominantes "ponen" los avances de la medicina al servicio de la clase trabajadora para dar acceso a los servicios médicos, pero se relega lo fundamental, lo que condiciona un mayor riesgo a la enfermedad y a la muerte y reduce su esperanza de vida: determinadas condiciones de trabajo y de vida.

3.1. 2. *Salud-enfermedad: fenómeno comunitario*

Enfermedad y comunidad. En el segundo nivel el individuo ya no se concibe en forma aislada sino como parte de una comunidad que tiene ciertas características socioeconómicas y culturales y está expuesto a determinados riesgos de enfermedad. De acuerdo con esto se analizan algunos elementos con los que está relacionada la enfermedad: factores sociales, económicos, culturales, físicos, químicos, etc., a fin de establecer regularidades empíricas entre estos factores y el tipo, frecuencia y gravedad de la enfermedad.

Modelo multicausal de la enfermedad. En este modelo se deja sentir el nivel de comprensión de la enfermedad como algo social en cuanto se consideran variables que hacen mención de aspectos sociales, pero no permiten una comprensión profunda del verdadero significado de lo social. Es el enfoque de la epidemiología tradicional.

Validez del modelo. Este enfoque presenta, sin duda, un avance cuantitativo respecto del anterior en la concepción de la salud y la enfermedad y en las prácticas para prevenir los daños a la salud y restablecerla.

3.1.3. *Salud-enfermedad: fenómeno social*

Enfermedad y sociedad. El tercer nivel busca conocer las causas fundamentales de la enfermedad, la esperanza de vida y muerte, y del acceso real a los servicios médicos en los seres humanos, no vistos en forma abstracta sino como seres históricos que pertenecen a grupos sociales que trabajan y viven de determinada manera, resultado de la forma en que se estructura y organiza la sociedad.

Modelo de causas fundamentales. Este modelo trata de descubrir los nexos internos entre los fenómenos, a fin de establecer leyes que orienten la búsqueda de las causas determinantes y condicionantes de la enfermedad y de los demás eventos relacionados con la misma, y permitan plantear alternativas de solución dentro de una formación social históricamente determinada. Para lograrlo se tiene que recurrir a las categorías tanto teórico-metodológicas como histórico-sociales.

Validez del modelo. Este nivel supone un enfoque que supera al anterior. En este nivel se sitúa el quehacer de la sociología médica histórico-crítica, la cual considera que la salud-enfermedad, aún cuando se manifiesta en organismos concretos, es un fenómeno

social cuyas causas deben buscarse en la estructura misma de la sociedad.

Sociología médica histórico-crítica. La sociología médica vincula lo teórico con lo empírico, lo abstracto con lo concreto, a fin de alcanzar, a través de las categorías, leyes y teorías, una comprensión más profunda del proceso salud-enfermedad.

La sociología médica utiliza categorías más abstractas para explicar un fenómeno concreto ubicado en una totalidad históricamente determinada. Así, su enfoque supera al de la epidemiología tradicional que solamente se queda en el plano de lo empírico, de lo inmediato, al establecer regularidades empíricas entre factores sociales y físicos y la salud-enfermedad.

3.1.4. Información en los tres niveles

En los tres niveles se pueden emplear métodos, técnicas e instrumentos para obtener información empírica de la realidad concreta; la diferencia estriba en el tipo de realidad que se estudia en cada nivel.

En el primer nivel, la realidad es el individuo y se hace abstracción de sus condiciones materiales de existencia, ya que el interés radica en resolver a la brevedad posible un problema de salud, y el método que se utiliza es el clínico.

En el segundo nivel la realidad que se investiga es lo fenoménico, lo externo e inmediato de los vínculos y aspectos de los elementos físico-sociales y el proceso de salud enfermedad. Aquí pueden emplearse diversas técnicas y métodos que la práctica ha demostrado que son de gran utilidad para alcanzar un conocimiento objetivo, entre ellos se puede contar el experimento social, la observación, la encuesta, la entrevista, etc.

Los resultados de estos estudios son de utilidad para orientar las políticas y programas concretos en ámbitos reducidos. Su objetivo fundamental es ayudar al mantenimiento del sistema social a través de la implementación de medidas que permitan evitar situaciones disfuncionales que vulneren el adecuado funcionamiento del mismo.

En el tercer nivel la realidad que se estudia es la realidad en su conjunto, en sus múltiples nexos y determinaciones; es la realidad vista como una totalidad concreta, histórica, en la cual se encuentran y desarrollan todos los procesos y objetos.

La explicación de dicho proceso se encuentra en la base real de la sociedad, es decir, en la forma en que ésta se organiza para producir y reproducirse. Se utilizan los mismos métodos y técnicas antes mencionadas pero con una aplicación del proceso salud-enfermedad en lo social.

3.1.5. La formación socio-económica y la salud

La salud-enfermedad (s/e) como hecho social siempre va acompañada de un saber médico (s/m) y de una práctica médica (p/m). Estas tres instancias son hechos históricos y sociales que no pueden ser desligados del proceso histórico general.

Estas tres instancias guardan cierta autonomía relativa frente al proceso histórico. La s/e se deriva de las características materiales biológicas propias de ella. El s/m y la p/m no resultan como el reflejo sencillo e inmediato de determinada estructura social.

Para poder pensar la salud-saber médico-práctica médica como una parte de la sociedad es necesario un concepto que exprese la diversidad y la unidad de las esferas económicas, sociales, políticas e ideológicas de ella, este concepto es el de formación socio-económica (FSE).

4. TAREAS PARA LA BIOÉTICA CRISTIANA

En primer lugar, tiene que ser una ética de autonomía teónoma en clave de liberación, eso está clarísimo. ¿Qué quiere decir eso? Que, por un lado, estamos conscientes de que no vamos a encontrar en el mensaje revelado normas morales para los problemas actuales de bioética, tenemos que recurrir a la racionalidad ética. Pero eso no quiere decir que tenemos que perder la inspiración, el horizonte, la motivación, la utopía que nos da la revelación de Dios en Jesucristo. Entonces, el desafío de hacer una bioética en clave de autonomía, con una racionalidad ética seria, abierta en un diálogo interdisciplinar, pero al mismo tiempo hacerla desde el aporte de nuestra fe, la cual nos da una sensibilidad crítica, una motivación, un horizonte de sentido, una utopía.

La segunda tarea es que la bioética tiene, como ya lo indiqué, que afrontar problemas de la vida, desde una perspectiva no solamente personal, sino también social. Ahí, quizá, va haber difuminación de

fronteras, así la ecología se puede tratar en moral social o en moral de la vida; el problema del aborto es un problema de sexualidad, pero también un problema social; el problema de la guerra es un problema social, socio-económico, pero también es un problema de la vida. Ahí, yo creo, que vamos a tener que ser muy flexibles y no querer encasillar o delimitar solamente como problemas de bioética los que no tienen dimensión social.

Tercero. Debemos seguir manteniendo una antropología integral, que supere todo dualismo y que permita entender al ser humano como un ser en relación, pero dentro de unas estructuras sociales; tiene que seguir alimentado el diálogo interdisciplinar de una manera crítica

Finalmente, la bioética tendrá que ser muy crítica, porque no puede caer en una ética neoconservadora, que diga que realmente hay muchos avances en la medicina, etc. y que esos avances pueden deformar la convivencia humana y ante ello hacer una ética, una bioética funcionalista al sistema, o sea, una bioética que critique cómo los problemas de salud tienen causas socio-económicas fruto de la inmoralidad del sistema capitalista liberal. Creo que ahí hay un gran desafío para la moral.

Casi todos los manuales de bioética anglosajona y francesa, y me atrevería a decir que también la española, están en clave de una moral renovada, pero burguesa, no una teología de la vida hecha desde la causa del pobre, y eso es el gran desafío para América Latina. Tenemos que hablar de la huelga de hambre, de la pobreza, de la falta de alimentación, tenemos que hablar de la salud-enfermedad en un contexto de sociedad capitalista, tenemos que hablar de que el saber médico y la práctica médica están condicionados por intereses de clase. Toda esta problemática que afronta la sociología médica la tendremos que integrar dentro de una bioética cristiana desde América latina, evitando una moral tradicionalista, fundamentalista, pero también una moral aparentemente muy moderna, pero que en el fondo puede ser funcional al sistema. Los desafíos y las tareas de la bioética son muchos, y superan los límites de la ética médica, superan los límites de una mera deontología médica y nos exigen hacer un discurso ético teológico sobre los problemas de salud-enfermedad, bienestar humano, saber y práctica médica, desde una perspectiva seria. Yo diría que el gran desafío se podría resumir así: hacer una ética de la salud o una bioética de autonomía teónoma en clave de liberación, sería como el gran camino, la gran

perspectiva para hacer una ética de la vida que responda a la realidad de América latina.

NOTAS:

1. VIDAL, M., *Bioética o moral de la corporalidad*, en: *Moral de actitudes II*, P.S., Madrid 1977, 197-305. CHIAVACCI, E., *Morale della vita fisica*, Dehoniane, Bologna 1976, 179 p. ELIZARI, F. J., *Moral de la vida y la salud*, en: AA.VV., *Praxis cristiana 2*, Paulinas, Madrid 1981, 51-253. VEERSPIEREN, P., *Vida salud y muerte*, en *Iniciación a la práctica de la teología IV*, Cristiandad, Madrid 1985, 339-375.
2. VEERSPIEREN, P., *Op. Cit.*, 339-344.
3. O'DONNELL, TH. J., *Etica médica*, Col. *Psicología-Medicina-Pastoral 40*, Fax, Madrid 1965, 387 p.
4. HÄRING, B., *Moral y medicina*, P.S., Madrid 1972, 216; SPORKIEN, P., *Medicina y ética en discusión*, EVD, Estella 1963, 383 p.
5. ALCALA, A., *Medicina y moral en los discursos de Pío XII*, Madrid 1959.
6. VIDAL, M., *Moral profesional para a.t.s.*, P. S., Madrid 1976, 143 p.
7. METZ, J. B., *Corporalidad*, Cft I, Cristiandad, Madrid 1966, 317-326.
8. FIORENZA, F. P.,-METZ, J. B., *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, *Mysterium salutis II/2*, Madrid 1969, 661-715.
9. De ahí la necesidad de revisar críticamente la postura "tradicional" de que Dios es el Señor absoluto de la vida y el hombre solamente su administrador. Cf. ELIZARI, F. J., *Op. Cit.*, 58-63.
10. CURRAN, CH. E., *Normas absolutas y ética médica*, en: *¿Principios absolutos en teología moral?*, *Sal Terrae*, Santander 1970, 106-153.
11. MOLTMANN, J., *L'influence de l'homme et de la société sur le progrès bio-médical*, *Suppl 108* (1974) 27-45; *La esperanza y el futuro biomédico del hombre*, *SeIT 13* (1974) 3-11.
12. HAMELIN, A. M., *El principio de totalidad y la libre disposición de sí mismo*, *Conc 15* (1966) 98-112. NOLAN, M., *El principio de totalidad en teología moral*, en: CURRAN, CH. E., *¿Principios absolutos en teología moral?*, *Sal Terrae*, Santander 1970, 235-251. VAN DER POEL, C. J., *El principio del doble efecto*, *Íbid.* 187-121.
13. Cf. FABRI DOS ANJOS, M., *Bioética a partir do Terceiro Mundo*, en: AA.VV., *Temas latino-americanos de ética*, Santuario, Aparecida 1988, 211-232.
14. Por ejemplo erradicar o limitar un proceso tuberculoso en individuos que llegan a una institución de servicios médicos, o reparar la salud del trabajador que se accidenta en una fábrica. Este modelo orienta la búsqueda de la causa que produjo la enfermedad pero de acuerdo con una concepción de ésta. El ideal es establecer una relación de uno a uno, en la que una causa es necesaria y suficiente para que se produzca la enfermedad (etiología específica). Si se logra esto podrá incidirse en forma directa e inmediata en el agente patógeno, físico o químico que daña la salud.

ÉTICA CRISTIANA Y CULTURA

Eduardo E. Sota García

De la fe cristiana no se puede deducir de forma inmediata un modelo determinado de cultura... Esto significa que, a contracorriente de lo que a veces hemos escuchado en ciertos ambientes eclesiales, el cristianismo no presenta una única alternativa cultural como la definitivamente cristiana, precisamente por su carácter "transcultural".

Más allá de contenidos éticos concretos específicamente cristianos, los cristianos tenemos mucho que aportar a la construcción de una sociedad más justa desde lo que es la peculiaridad de nuestra fe, es decir: la participación activa en la dinámica del reino del Padre, a la manera del Hijo y bajo la fuerza inspiradora del Espíritu.

Por ello, la inculturación de la ética cristiana, como tarea para el Tercer Milenio, a semejanza de la "Encarnación del Hijo", tendrá que pasar por la "kénosis" o "vaciamiento" de lo que ha sido su identificación con un marco ético proveniente de lo que fue una cultura patrón: la cultura helenista.

INTRODUCCIÓN

La relación entre la ética cristiana y la cultura puede abordarse desde diversas perspectivas, dos de las cuales quiero tratar en esta breve intervención: una de ellas es el reto que la inculturación le presenta a la ética teológica, es decir, el tema de la inculturación de la ética cristiana; la otra tiene que ver con los principios que, desde el Concilio Vaticano II, la ética cristiana ha desarrollado con respecto al campo de lo cultural. En

otras palabras, la relación entre ética y cultura dentro del tratado de la ética social. Trataré de abordar ambos de forma breve y ciñéndome a sus aspectos centrales.

1. INCULTURACIÓN Y ÉTICA CRISTIANA

Como ustedes saben el tema de la inculturación es tan viejo como la Iglesia misma. Ya en el Concilio de Jerusalén, Pablo defiende la perspectiva de no imponer la ley judía a los pagano-cristianos en contra de las tendencias judaizantes defendidas por el sector duro de la comunidad de Jerusalén. Así que el problema de la inculturación está próximo a cumplir 2000 años.

Sin embargo, aunque el tema es viejo, el concepto de "inculturación" surge en ambientes de misión apenas en el primer tercio de este siglo y, oficialmente, el Magisterio lo comienza a utilizar a finales de la década de los 70's. No obstante, Paulo VI, en el número 20 de la *Evangelii Nuntiandi*, hace una serie de afirmaciones con respecto a la *Evangelización de las culturas*, a partir de las cuales deseo iniciar mi reflexión sobre el problema de la *inculturación de la ética cristiana*.

En primer lugar, tiene el valor de afirmar que *La ruptura entre Evangelio y cultura es -afirma el papa- sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas.*

En otras palabras, hoy día se carece de puentes que unan el mensaje cristiano con lo que es el corazón, centro y característica fundamental de lo humano, es decir, la cultura, entendida esta como la totalidad de los productos y actividades del ser humano.

Y si no hay puentes que comuniquen lo humano con el Evangelio, verdaderamente nos encontramos los cristianos frente a un drama capital de la evangelización, que es, ni mas ni menos, *la tarea esencial de la Iglesia*, aquello que le da sentido y que le da su *identidad más profunda*.

En segundo lugar, afirma que *El Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas.*

Es decir, como afirma la *Gaudium et spes* en su número 58, la fe cristiana no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a ninguna forma cultural.

Y finalmente, señala el mismo número 20: *Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por personas profundamente*

vinculadas a una cultura y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas.

En otras palabras, cada cultura es el vehículo sin el cual el Evangelio sería incomunicable.

En síntesis, para algunos autores, estas dos últimas aseveraciones de la *Evangelii Nuntiandi*, es lo que puede denominarse como el carácter "transcultural" de la fe cristiana: no se identifica ni está ligada a ninguna cultura en particular ni en exclusividad, pero debe entrar en comunión con todas las culturas.

A la luz de todo lo anterior, si la "inculturación" puede ser definida como el *proceso de encarnación del evangelio en las diversas culturas*, esto significará un profundo y respetuoso diálogo crítico entre Evangelio y culturas.

2. INCULTURACIÓN DE LA ÉTICA CRISTIANA

Ahora bien, de acuerdo a lo dicho, *de la fe cristiana no se puede deducir de forma inmediata un modelo determinado de cultura...* Esto significa que, a contracorriente de lo que a veces hemos escuchado en ciertos ambientes eclesiales, *el cristianismo no presenta una única alternativa cultural como la definitivamente cristiana*, precisamente por su carácter "transcultural".

Si lo anterior es cierto a nivel de la relación entre el mensaje cristiano y las culturas, evidentemente lo será también para la relación entre la ética cristiana y las culturas.

De acuerdo a connotados autores, *"...la ética de los cristianos sitúa su peculiaridad y su especificidad no tanto en los contenidos concretos (lo categorial) cuanto en la cosmovisión (lo trascendental)*. Es decir, desde la dimensión utópica que trasciende la situación concreta pero que opera como fermento de transformación.

Lo anterior significa que mas allá de *contenidos éticos concretos específicamente cristianos*, los cristianos tenemos mucho que aportar a la construcción de una sociedad más justa desde lo que es la peculiaridad de nuestra fe, es decir: la participación activa en la dinámica del reino del Padre, a la manera del Hijo y bajo la fuerza inspiradora del Espíritu.

Por ello, la *inculturación de la ética cristiana*, como tarea para el Tercer Milenio, a semejanza de la "Encarnación del Hijo", tendrá que pasar por la "kénosis" o "vaciamiento" de lo que ha sido su

identificación con un marco ético proveniente de lo que fue una cultura patrón: la cultura helenista. La fe cristiana se inculturó en el mundo greco-romano y la ética cristiana asumió los rasgos propios de esa cultura. Sin embargo, de entonces a la fecha la Iglesia se ha resistido a hacer lo mismo con las demás culturas, aun con la cultura moderna. De ahí que el papa Paulo VI, en la *Evangelii Nuntiandi* hable de *La ruptura entre Evangelio y cultura* como el *drama de nuestro tiempo*.

Así, como respuesta a la conciencia de la transculturalidad de la fe y de la ética cristianas, la actitud de "kénosis" o "vaciamiento" es la actitud adecuada de la Iglesia, y el horizonte utópico del reino de Dios, vivido a la manera del Hijo y bajo la acción del Espíritu Santo son los elementos que pueden orientar la ética concreta (categorial) de las diversas culturas con las que la Iglesia entra en contacto.

Así, esta "kénosis" o "vaciamiento" tiene que llevar a la Iglesia a asumir una nueva actitud dialogal, respetuosa pero crítica con relación a las culturas de África, Asia y América Latina. En este encuentro de la ética cristiana con esta diversidad de culturas, hasta el día de hoy, la Iglesia ha carecido de esa actitud kenótica. Es clara la actitud de imposición que la Iglesia ha mantenido sometiendo a esas culturas a vivir una ética "occidental", sobre todo en temas relacionados con el matrimonio, las relaciones prematrimoniales, la familia, o bien sobre temas relacionados con la ética social, como son la justicia, la opción por los pobres, etc.

Toda la reflexión anterior ha sido fruto de la experiencia que la Iglesia ha venido incorporando a sus activos. Y en todo este proceso, es indudable que el Concilio Vaticano II puso las bases para una valoración novedosa de lo cultural y de las culturas. Así, la *Gaudium et spes* considera el fenómeno cultural como un bien social y establece algunos principios éticos para que toda persona participe de ese bien de forma justa.

a) Reconociendo a la cultura como un componente esencial de la vida humana, el Concilio Vaticano II, afirma el *derecho de todos, pueblos y personas, a la cultura*, derecho exigido por el reconocimiento de la dignidad de la persona y de los pueblos (GS. 60).

b) Afirma la obligación de que la cultura esté subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera (GS. 59).

c) Asimismo afirma la necesaria libertad en el desarrollo de la cultura y una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios (GS, 59).

d) Afirma la necesidad de una cultura crítica, que permita y propicie las transformaciones radicales que requiere la sociedad.

Este reconocimiento de los derechos de los pueblos y las personas como un bien deseable desde el horizonte utópico cristiano, ha sido piedra angular para una nueva reflexión sobre la ética cristiana y su proceso de inculturación.

Sin embargo, prácticamente todo está por hacerse. El peso de una ética cristiana encarnada en un horizonte cultural greco-romano-occidental y exportada como "la ética cristiana", le ha impedido a la Iglesia su propio crecimiento, además de que ha cercenado a pueblos y culturas de su bagaje ético propio.

Me parece que ahí está el RETO para la ÉTICA CRISTIANA de cara al TERCER MILENIO.

DESAFÍOS SOCIO-CULTURALES DE HOY A LA ÉTICA SOCIAL-CRISTIANA

Mtro. José de Jesús Legorreta Z

Dado que la cultura no es indiferente a la realización del ser humano, su estudio y apreciación es una tarea obligada para una «ética social-cristiana». Pero se trata de una tarea permanente, ya que el objeto a considerar, esto es, la sociedad y la cultura, son realidades opacas y transparentes, dinámicas y multidimensionales.

Vamos a proponer, lo que a juicio de diversos autores constituyen los más urgentes desafíos y contribuciones del ambiente socio-cultural actual, para la construcción y proyección de una Ética Social Cristiana. En una primera parte vamos a considerar someramente la crisis de la sociedad moderna, poniendo especial énfasis en el ámbito cultural; en una segunda parte centraremos nuestra atención en las dos tendencias socio-culturales más influyentes en la actualidad, a saber la tendencia neoconservadora y la posmoderna, destacando las potencialidades y retos que se desprenden de tales tendencias para una Ética Social Cristiana.

INTRODUCCIÓN

Previo a empezar lo que voy a tratar en este momento, quisiera precisar que no voy a considerar en toda su extensión la amplia temática a que se refiere el título de la presente ponencia, a saber: *Los desafíos socio-culturales de hoy a la Ética Social Cristiana*. En este caso mis pretensiones son mucho más modestas: solamente voy a precisar, desde una perspectiva sociológica, cuáles son los retos que la sociedad moderna (a partir de sus tendencias más relevantes) presentan para una Ética Social Cristiana.

Es una opinión ampliamente aceptada en las diferentes ciencias humanas el hecho de que cada individuo, con sus valores, sus creencias, sus proyectos y sus logros se debe más a su contexto socio-cultural que a su constitución biológica o al medio estrictamente natural. En este sentido, nuestra realización o frustración en la vida se encuentra considerablemente posibilitada, regulada y limitada por el contexto socio-cultural al que pertenecemos.

Como se pueden imaginar, dado que la cultura no es indiferente a la realización del ser humano, su estudio y apreciación es una tarea obligada para una «ética social-cristiana». Pero se trata de una *tarea* permanente, ya que el objeto a considerar, esto es, la sociedad y la cultura, son realidades opacas y transparentes, dinámicas y multidimensionales.

Sin duda, un objeto tan peculiar como el antes descrito, requiere y merece diversos discursos ético-sociales, a fin de responder, entre otros elementos, al sujeto histórico que los elabora, al destinatario al que se dirigen, y a las condiciones de su producción y consumo.

En vistas a contribuir a la realización de la «tarea» mencionada, en la presente charla vamos a proponer, lo que a juicio de diversos autores constituyen los más urgentes desafíos y contribuciones del ambiente socio-cultural actual, para la construcción y proyección de una Ética Social Cristiana. Para tal efecto, en una primera parte vamos a considerar someramente la crisis de la sociedad moderna, poniendo especial énfasis en el ámbito cultural; en una segunda parte centraremos nuestra atención en las dos tendencias socio-culturales más influyentes en la actualidad, a saber la tendencia neoconservadora y la posmoderna, destacando las potencialidades y retos que se desprenden de tales tendencias para una Ética Social Cristiana.

1. MALESTAR CULTURAL DE NUESTRO TIEMPO

Es una opinión ampliamente aceptada que la Modernidad surgió con vocación "emancipadora"; y en efecto, el hombre moderno al decir «sí» a la razón, a la técnica, al progreso, a la emancipación, a la libertad, y a la tolerancia ajustó drásticamente cuentas con la superstición, con los prejuicios, con el fanatismo, con el oscurantismo y con los variados dogmatismos y despotismos que habían mantenido sometido a la humanidad durante siglos. No en vano algunos entusiastas filósofos del siglo de las luces (como Condorcet)

afirmaban sin la menor turbación, que profundizando y expandiendo el proyecto de la Modernidad el hombre sería bueno, mejor y más libre. Para tal efecto, —afirmaban esos hombres— no era necesario recurrir a fundamentos últimos, fueran estos metafísicos, religiosos o míticos. Al respecto resulta bastante ilustrativa aquella frase irónica de Voltaire por la que sustituye los *argumentos metafísicos* en favor de la existencia de Dios por el *argumento del placer*. Dicho argumento rezaba más o menos así: «todo el que saborea un buen vino o besa a una mujer hermosa tiene que creer en algo superior. Los restantes argumentos los consideraría florituras espirituales» .

Ahora bien, sin duda el proyecto de la Modernidad ha alcanzado lo que ningún otro proyecto de la humanidad, tanto en el campo científico-tecnológico, como en el plano económico, el político y el socio-cultural. Respecto a este último —el cultural— tenemos una serie de conquistas a las cuales, muchos no querríamos renunciar. Una de ellas es la inviolabilidad y la dignidad única de cada individuo, principio de donde fluye toda la concepción moderna de los derechos humanos. Otro logro no menos importante, es el "espíritu crítico" de la modernidad, el cual ha mostrado que además de su talante emancipatorio posee una alta capacidad de creatividad.

Sin embargo, aunque la Modernidad cuenta con bastante logros en su haber, desde hace algunas décadas se ha acentuado una sensación de que algo no está bien, de que los beneficios de la Modernidad no llegan a todos y que incluso, donde tales beneficios (sobre todo los que tiene que ver con el área científico-tecnológica) se han vuelto origen de nuevos problemas críticos, como ha sido el caso del desastre ecológico.

Sin duda uno de los ámbitos donde más se ha percibido este malestar es en el cultural. Sus síntomas son generalizados y abarcan tanto al hombre de la calle, como al especialista; al joven como al adulto, al político como al catequista. Así tenemos que para algunos padres y adultos dicho malestar se manifiesta en una desorientación ante los valores de que hacen gala los jóvenes, así no hay mucha claridad de que determinados comportamientos en cuanto al uso del tiempo libre, diversiones, relaciones sexuales, etc., sean los correctos; al mismo tiempo, se advierte que las posturas rigoristas que antes se vivieron tampoco son la solución.

Ahora, si volvemos la vista hacia problemas menos familiares y más sociales o estructurales, vemos que el malestar cultural recorre los ámbitos de la política y de la economía principalmente. En

estos campos se percibe, con cinismo, un mundo de mentira, de corrupción, de abuso de autoridad, de desfalcos financieros, y de descrédito de sindicatos, partidos políticos e incluso de las mismas iglesias. Ante la crisis cultural arriba descrita, se han suscitado diversas reacciones y contrarreacciones, entre las que destacan por su protagonismo social, ideológico y político dos: la posmodernidad y el neoconservadurismo. A continuación consideraremos brevemente cada una de ellas:

2. TENDENCIA POSMODERNA

Los analistas posmodernos, como Lyotard, Vattimo, y Baudrillard -portavoces de toda una sensibilidad social-, plantean un desencanto total de la modernidad. Para ellos la Modernidad se ha agotado. En prueba de ello aducen la irrealización de sus grandes mitos y su utilización para legitimar ciertas instituciones y prácticas sociales-políticas dominantes.

De ahí que la sensibilidad posmoderna afirme que estamos asistiendo al despertar de una nueva época (que algunos llaman posmoderna) cuyos rasgos dominantes serían los siguientes:

a) *Una pluralidad de reglas y comportamientos que expresan los múltiples contextos vitales donde estamos ubicados, y entre los cuales no existe posibilidad de encontrar denominadores comunes, esto es metaprescripciones universalmente válidas para todos los juegos* (Lyotard).

b) La reivindicación de un «sujeto débil» (Vattimo). El sujeto fuerte es correlativo al pensamiento de la objetividad, mismo que, como han visto Nietzsche, Adorno y Horkheimer, le anima un afán manipulador y colonizador de todos los ámbitos (imperialismo objetivante). En su lugar se sugiere un adelgazamiento del sujeto objetivante, abierto al goce y descubrimiento de lo permanentemente nuevo, así como a la vivencia del «incierto error».

c) Relativismo historicista. No hay ninguna verdad última, sólo hay aperturas históricas. Estamos ante el fin de todo proyecto y normativa histórica totalizante y unitaria (Vattimo). En vez de ello, existe la multiplicidad de historias pequeñas y particulares.

Llegados a este punto, habría que intentar discernir que elementos de esta tendencia socio-cultural pueden constituir un aporte o un desafío a una Ética Social Cristiana.

En cuanto a lo primero podríamos decir que la pluralidad, la diferencia y el policentrismo afirmados por la sensibilidad posmoderna promueven el respeto y el reconocimiento del otro, condición indispensable para cualquier intento real y efectivo de inculturación de la ética. Pero también constituyen uno de los riesgos más serios: el contextualismo extremo (aquella reducción de la explicación y la comprensión a contextos particulares) y el politeísmo de valores (en tanto que la ética no obedece a principios universales, sino a valores que son tales solamente para determinadas situaciones concretas), nos dejan sin capacidad de resistencia ante la injusticia y los atropellos del más fuerte o más hábil.

Finalmente habría que señalar que ante la relativización axiológica planteada por la posmodernidad, la Ética Social Cristiana puede caer fácilmente en la tentación de adoptar esquemas fundamentalistas que proporcionen certidumbre e integridad. En este orden de ideas José Ma. Mardones alerta que:

...cierto dogmatismo, que viene propiciado hoy por las insistencias de las autoridades eclesiológicas en la ortodoxia y objetividad de la fe, puede encontrar campo propicio y expansivo al calor de las sensibilidades posmodernas anti-ilustradas.

De esta manera ciertas posturas al interior de la Iglesia que nunca aceptaron el diálogo con el mundo moderno, propuesto por el Vaticano II, puede encontrar una oportunidad espléndida para aliarse con posturas premodernas que no sólo desconfían de la razón crítica de la modernidad, sino que nunca la conocieron ni aceptaron.

3. TENDENCIA NEOCONSERVADORA

La corriente neo-conservadora, a diferencia de la anterior, es decidida defensora de la sociedad moderna. Se muestra complaciente ante los logros del capitalismo y de la democracia del Estado moderno, sin embargo guarda una postura crítica frente al sistema cultural, en el que ve una seria amenaza para la subsistencia y progreso de los otros dos. De hecho advierten en ello la raíz de la severa crisis de la sociedad moderna. En el sistema cultural —afirman los teóricos neoconservadores— existen una serie de valores y formas de vida, que con su hedonismo, narcisismo y permisividad socavan los otros dos sistemas (el económico y el político), ya que

éstos requieren para su sano funcionamiento de valores tales como la disciplina, el ahorro, la austeridad y el orden. Entonces el problema es eminentemente ético-moral, esto es, el debilitamiento de la ética cívica y, en último término del «humus» religioso sobre el que, de acuerdo a Weber, se levanta el capitalismo.

Su terapia apunta entonces a recuperar el *ethos* del capitalismo (la ética puritana) que hunde sus raíces en la tradición religiosa judeocristiana. Para ello sugieren: 1) atacar sin piedad a los intelectuales que representan el espíritu modernista y postmoderno, así como la difusión de ideales contrarios a la cultura burguesa (establishment liberal, utopía socialista); 2) reforzar aquellas instituciones que son fundamentales para el mantenimiento, la socialización y legitimación de los valores del *ethos* del capitalismo democrático: la religión organizada, la familia, el sistema educativo, el Counter-Establishment neoconservador cultural y político.

Desde la perspectiva de una Ética Social Cristiana la tendencia socio cultural «neoconservadora» resulta bastante atrayente. En primer lugar porque su análisis se centra en la crisis moral de nuestro tiempo; en segundo lugar por enfatizar el carácter público de la fe cristiana, asunto por demás importante en un contexto en el que lo ético ha sido reducir al ámbito de lo privado e individual; y por último en tanto pone sobre aviso de una ética que no toma en cuenta un análisis serio acerca de lo económico-político.

Sin embargo, el neonconservadurismo también plantea a una Ética Social Cristiana la tentación de servir al sistema, esto es; al centrarse puramente en lo ético, como causa única de lo bueno o lo malo que sucede en el mundo, se pasa por alto que el hedonismo y relativismo al que tiende la esfera cultural, está fuertemente motivada por la lógica (consumista) que promueve el sistema económico; por otra parte, su remedio resulta peor que la enfermedad; ya que su propuesta del «correctivo ético», además de ser sospechosa de manipulación, en tanto se quiere una ética y una religión al servicio de la salud y funcionamiento del sistema, no deja de acercarse peligrosamente a lo que pudiera ser un totalitarismo, dada su intolerancia hacia el pluralismo ético.

Resumiendo, no obstante las diferencias de las dos tendencias socio-culturales arriba mencionadas, ambas apuntan a una coincidencia sumamente relevante para la temática que aquí nos ocupa: la crisis moral o de valores. En otras palabras, las dos tendencias protagonistas de nuestro tiempo coinciden en el hecho de que

actualmente vivimos en una sociedad sin brújula: no hay orientación, mucho menos límites.

En términos globales ¿qué puede significar dicho contexto para una Ética Social Cristiana? Nuestra respuesta a esta cuestión es la siguiente:

En tanto que la Ética Social Cristiana pretende iluminar la responsabilidad de hombres y mujeres creyentes en el Dios de Jesús, ante la sociedad y la cultura en donde ellos viven, el análisis permanente de esa realidad, o como señala la GS de los signos de los tiempos, es un deber permanente. ya que cada momento histórico es diferente.

Así tenemos que en estas últimas décadas, en las que se ha acentuado la percepción generalizada de un «malestar cultural», los cristianos no podemos vivir nuestra fe de la misma manera que en tiempos de san Pablo o de la Revolución Francesa, pasando por alto los gozos y las esperanzas, las angustias y las tristezas de los hombres de nuestro tiempo (GS 1). Pero para poder encarnar nuestra experiencia de fe en el mundo de hoy, es necesario revitalizar y profundizar creativamente algunas de las líneas sugeridas por el Vaticano II en su Constitución *Gaudium et Spes*, a saber:

- *dialogar críticamente* con las tendencias socio-culturales de la modernidad, evitando un optimismo ingenuo o bien un pesimismo malsano;
- *descartando* todo intento de *restaurar* aquel régimen de cristiandad, de no tan santa memoria, en el que se pretendía manipular al mundo y sus instituciones de acuerdo a unos supuestos fines religiosos (GS 36 y 75); y por último,
- mantenerse alertas ante el riesgo de absolutizar aquellas consideraciones éticas de coyuntura, que aunque sujetas a principios doctrinales, también constan de elementos transitorios.

No hay que minimizar el hecho de que el contexto de crisis cultural que nos está tocando vivir, constituye una oportunidad sin precedentes para la Ética Social Cristiana. Al respecto apuntaba el teólogo español González Ruiz que “rara vez la sociedad ha planteado una enorme demanda de significado y de valores, que de ser bien aprovechada pudiera tener secuelas sumamente positivas para el futuro de la Iglesia” Sin embargo, y aquí reside uno de puntos más importantes, el querer afrontar esos retos de nuestro tiempo desde una postura dogmática, fundamentalista y de confrontación, se corre el terrible riesgo de reducir a quienes acojan la propuesta ética cristiana a una "secta fiel", aislada de la complejidad de la historia.

CRISTIANISMO E INTEGRACIÓN CULTURAL EN MÉXICO FRENTE A LA CULTURA DE LA DESIGUALDAD

Dr. Humberto Encarnación Anizar

En la primera evangelización de estas tierras, mucho de lo que se predicaba era más la cultura occidental que el Evangelio; mucho de lo que se consideró como pagano o diabólico, era simplemente ajeno a esa cultura.

Cualquiera que conozca algo de la historia de nuestro Continente puede reconocer que los modelos de culturas e instituciones europeas se exportaban a las tierras de misión como modelos cristianos a pesar de que sus estructuras favorecían a una clase social dominante.

A pesar de ello, hubo al principio de la primera evangelización misioneros, aunque pocos, como Fr. Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga que se dieron cuenta de que una verdadera cristianización no sólo no toleraba, sino que exigía romper con la imposición cultural de occidente sobre los pueblos del Nuevo Mundo sometidos a su dominio. Veían, por el contrario, la necesidad de establecer un proyecto civilizatorio a partir de la identidad cultural de estos pueblos.

SUMARIO

Tocaré brevemente los tres puntos siguientes:

1. Desintegración cultural en nuestro país, como causa de enormes desigualdades en todos los campos.
2. Necesidad de una Iglesia (o cristianismo) pluricultural, que promueva una auténtica integración cultural y no una dominación de una cultura sobre las demás.
3. El proyecto de Vasco de Quiroga como ejemplo de una Iglesia autóctona, abierta al diálogo intercultural.

Conclusión

1. DESINTEGRACIÓN CULTURAL EN NUESTRO PAÍS, COMO CAUSA DE ENORMES DESIGUALDADES EN TODOS LOS CAMPOS

La cultura de la desigualdad en nuestro país de que hablan algunos autores está manifiestamente vinculada a la desintegración cultural del mismo: una cultura dominante y varias culturas secularmente dominadas y esclavizadas. Fernando Mires termina su libro *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*, con las siguientes palabras: *El holocausto fue cometido a los indios. Millones de cadáveres de seres humanos quedaron sepultados bajo las tierras 'descubiertas', y sobre la base de metales ensangrentados fue construida una civilización que se extiende hasta nuestros días y que, sin duda, sigue manteniendo valores antihumanos en su propio centro... La conquista, en consecuencia, todavía no ha terminado. Más aún: hoy amenaza extenderse al mundo entero en un saqueo consecuente, ya no sólo de seres humanos, sino también de la propia naturaleza (p.214).*

En esta semana de Teología se ha mencionado ya el lugar Aguas Blancas, que se tiñeron de rojo. Los que estamos más directamente vinculados con ese Estado de Guerrero por nuestras familias, sabemos lo que el compañero Rodolfo Mora recordaba el martes: esas matanzas no son de hoy, ni son excepcionales, sino son proceder sistemático de los grupos de poder. El Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro recientemente sacó una relación de la sistemática y flagrante violación de los Derechos Humanos en ese Estado. Y lo grave no es solamente que haya personas como el Sr. gobernador Figueroa, sino que esté sostenido y mantenido en el poder desde mucho más arriba, por gobernantes que pueden presentarse en el Vaticano, como si en México no pasara nada. Pero si sólo recibiera apoyo de los políticos, tal vez la situación no sería tan grave. El 13 de julio de 1995 los obispos de la región hicieron público un mensaje, con motivo de la masacre de Aguas Blancas, interpretado como un apoyo a Figueroa, en que se leía: (cito parte del texto publicado por Proceso, del 21 de agosto de ese año): *Repudiamos la ventaja que de esos hechos quieren obtener algunos comunicadores, nacionales y extranjeros, y los partidos políticos. A los primeros pedimos no seguir alimentando*

la desconfianza hacia nuestras autoridades y cesar la campaña de desprestigio de nuestro Estado de Guerrero.

En 1990 más de 400 sacerdotes dirigen una carta sobre la situación del país a Su Santidad Juan Pablo II con motivo de su visita a México, firmada entre otros por Carlos Bravo, Miguel Concha, Luis del Valle, etc., Ahí expresaban estos sacerdotes: *Los indígenas y los campesinos pobres de nuestro país no han podido olvidar que la misma Iglesia llegó a manipular en otro tiempo la fe cristiana, justificando el robo de las tierras y el avasallamiento de los indígenas. Descubren ahora que la Iglesia no ejerció su papel profético sino en contadas figuras históricas entre los primeros misioneros .La carta termina con un texto tomado de una Consulta hecha a los indígenas por el CENAMI (Centro Nacional de Misiones Indígenas), en que éstos expresan: La totalidad de la Iglesia Católica no reconoce que su silencio sobre la explotación es una falta de Pastoral; es como si tuviéramos un cristianismo extranjero, que no se preocupa de nuestra vida; somos tratados siempre como desconocidos; la Iglesia no acepta nuestros problemas reales como problemas de la Iglesia.*

Entre las culturas secularmente dominadas en nuestro país y Centroamérica se encuentran las culturas maya y quiché. Son culturas esclavizadas que han sido separadas por naciones surgidas artificialmente en interés de los grupos de poder. Todos sabemos cómo esas culturas, en nuestro país y en Centroamérica, en las últimas décadas han sido víctimas de masacres indiscriminadas, en las que no se ha respetado ni a mujeres ni a niños. Sabemos que en Chiapas, Guatemala, etc. ha sido práctica del dominador quemar vivos a los nativos. Oigamos p. ej. el testimonio de Rigoberta Menchú sobre la forma en que los soldados quemaron vivo a su hermanito de 16 años y a otras personas (leo del libro *Me llamo R. Menchú y así me nació la conciencia*, cap. XXIII, titulado *Tortura y muerte de mi hermanito...*): *Fue en 1979; me recuerdo que cayó mi hermanito. Tenía 16 años... Mi hermano estuvo más de 16 días en torturas. Le cortaron las uñas, le cortaron los dedos, le cortaron la piel, quemaron parte de su piel. Muchas heridas; las primeras heridas estaban hinchadas, estaban infectadas. El seguía viviendo. Le raparon la cabeza, le dejaron puro pellejo y, al mismo tiempo, cortaron el pellejo de la cabeza y lo bajaron por un lado y los dos lados y le cortaron la parte gorda de la cara... Mi hermano llevaba torturas de todas partes en su cuerpo, cuidando muy bien*

las arterias y las venas para que pudiera aguantar las torturas y no se muriera... Era un niño inocente y le pasaba eso. El oficial mandó a la tropa llevar a los castigados desnudos, hinchados. Los llevaron arrastrados y no podían caminar ya. Arrastrándoles para acercarlos a un lugar. Los concentraron en un lugar donde todo el mundo tuviera acceso a verlos... Entonces los pusieron en orden y les echaron gasolina. Y el ejército se encargó de ponerles fuego a cada uno de ellos. Muchos pedían auxilio. Parecían que estaban medio muertos cuando estaban allí colocados, pero cuando empezaron a arder los cuerpos, empezaron a pedir auxilio (pp.198, 200, 204).

Pero si alguien cree que eso no pasa en México: Golonchán Chiapas, 15 de junio de 1980: *Era domingo. 'Desde las 10 de la mañana nos acordonaron los soldados. Falso que el ejército haya entrado a dialogar. Al parejo de los terratenientes que iban disfrazados, comenzaron a disparar sobre nosotros... Murió mucha, mucha gente. No hubo tiempo para nada. Quemaron nuestras casas y de una en una venían matando cristianos. El gobernador fue el que nos mandó matar... Los cadáveres fueron devorados por los animales, zopilotes, perros. De lejos los vimos bañados en sangre. Comiendo la cara, el cuerpo de nuestros hijos y esposos...'* (Testimonio de la matanza de Golonchán en Chiapas, el 15 de junio de 1980, publicados en Proceso, No. 897, p.40).

Hernández Elio señalaba en la Jornada, 13 de octubre de 1995: *Como hace 503 años se repite hoy la persecución a los indios.* Febrero de 1996, el Subcomandante Marcos en un comunicado denuncia: *"Los soldados mexicanos ahora se encuentran persiguiendo a indígenas en Chiapas, Tabasco, Guerrero, Veracruz, Oaxaca, Hidalgo, Michoacán, Campeche, Yucatán... y cualquier Estado de la federación que sea sospechoso de ser lugar de residencia de mexicanos pobres... Soldados mexicanos como los que adornan su hoja de servicio con la expulsión de los habitantes de Guadalupe Tepeyac, con la destrucción de Prado, con la demolición de la biblioteca de "Aguascalientes"... soldados mexicanos como los que no entienden por qué los niños de Guadalupe Tepeyac, cuando se insultan, llaman "soldado" al que los ofende"* (fin de la cita).

¿Qué hay detrás de todo esto? El comunicado zapatista del 12 de octubre de 1995 hablaba de México, como *un país cuyos gobernantes tienen vocación extranjera.* El investigador de la UNAM Javier Garrido calificaba recientemente a nuestro país como un "protectorado" de los Estados Unidos, e. d. una colonia. Todos sabemos que

el neoliberalismo, de que tanto se habla hoy, no es más que la expresión actual del neocolonialismo, en el que el capital monopolista va invadiendo los mercados y las economías de otras naciones.

Desde el punto de vista que nos interesa aquí -la cultura dominante y las dominadas-, hay que señalar lo que el antropólogo G. Bonfil Batalla nos recuerda en varios de sus escritos: las élites dirigentes de nuestros países heredaron la cultura del colonizador y no la han modificado substancialmente en más de siglo y medio de vida independiente. Esa perspectiva colonial profunda ha dictado las directrices generales de los proyectos de nación impulsados por los grupos dirigentes. En raros momentos de nuestra historia se han propuesto proyectos alternativos más arraigados en nuestra realidad, y siempre han sido derrotados por los intereses y la inercia intelectual de los grupos dominantes. Esa cultura colonial es, por definición, excluyente y negadora de la diversidad cultural; a partir de ella no es posible imaginar un proyecto que impulse el florecimiento de culturas diferentes. *Por su propia raíz, la cultura dominante -afirma Bonfil Batalla- ni siquiera es capaz de plantear un proyecto nacional que pudiera considerarse culturalmente autónomo: es una cultura imitativa y propensa a la dependencia frente a los centros de poder de la civilización occidental* (fin de la cita, G. Bonfil Batalla, en su art. *Las culturas autónomas*, México Indígena, oct. de 1989). El antropólogo ruso, Siegfried Askinasy hablaba del *México moderno con su civilización pseudoamericana* (*México indígena*, p. VII). Sabemos en qué medida los medios de comunicación en un continuo bombardeo están colaborando a esta alienación cultural de nuestro pueblo, totalmente indefenso.

En cuanto a la situación económica de las culturas dominadas y de la dominante: si atendemos a recientes estadísticas nos enteramos que la mitad de la población de nuestro país, las clases pobres y vinculadas en una u otra forma más directamente con las culturas dominadas, reciben apenas un 18 % del ingreso total; el 30 % de la población, los que nos podríamos llamar clases medias o por lo menos intermedias, obtiene cerca del 27 %; mientras que en la cúspide de la pirámide, el 20% de la población, integrada por las clases propiamente ricas, reciben más del 50 % del ingreso total, alrededor del 54%. (Cf. Pérez B. Raúl, *El grupo compacto*, Planeta, México 1994, p. 43). Como es sabido, más del 50% de campesinos (cerca de un 60 %) no recibe ni siquiera un salario mínimo; más de un millón no reciben en absoluto ingresos.

2. NECESIDAD DE UNA IGLESIA (O CRISTIANISMO) PLURICULTURAL, QUE PROMUEVA UNA AUTÉNTICA INTEGRACIÓN CULTURAL Y NO UNA DOMINACIÓN DE UNA CULTURA SOBRE LAS DEMÁS

Mencionábamos la carta de los más de 400 sacerdotes al Papa en que se referían a la imbricación histórica de nuestra Iglesia en el sistema de dominación de la cultura hegemónica. No desconocemos la acción de obispos que se han puesto del lado de las culturas dominadas en nuestro Continente, como fray B. de Las Casas, Mons. O. Arnulfo Romero, Helder Cámara, Samuel Ruiz, etc., pero creemos que en general la Iglesia Católica en Latinoamérica se ha identificado demasiado con la cultura occidental, que ha resultado ser la dominadora. El conocido obispo del Brasil Pedro Casaldáliga señalaba: *Somos muy europeo-centristas, occidentalistas y latino-romanizadores, en la Iglesia católica... No podemos llegar al año 2000 más o menos como hasta ahora, en el anonimato, sometidos como culturas, como pueblos prohibidos, europeizados... De una vez por todas debemos reconocer nuestra propia identidad, nuestra propia riqueza cultural, y hacerla valer. De una vez por todas debe ser el fin de todos los colonialismos, de todas las dependencias* (Entrevista en la Jornada, 18. 2. 1989). (Fin de la cita).

Lo que se pide hoy con razón, al finalizar el siglo XX y el segundo milenio, es una Iglesia pluricultural o intercultural, con una teología de la misma orientación (teologías indias de liberación, p. ej.); una Iglesia vuelta sobre todo a las culturas secularmente marginadas. Para esto sería necesario impulsar el desarrollo de iglesias verdaderamente autóctonas. El Sr. S. Ruiz, en su carta al Papa *En esta hora de gracia*, agosto del 1993, ante la falta de iglesias verdaderamente autóctonas, cuya ausencia ha señalado él en repetidas ocasiones, habla de una *esquizofrenia religiosa* que vive el indígena y apunta: *Como dijo un indígena, años hace, ante el Delegado Apostólico de ese entonces: 'si la Iglesia no se hace Tzeltal con los indios tzeltales, Chol con los indios choles, Tojolabal con los tojolabales... no entiendo cómo puede llamarse Católica'. Y prosigue Mons. Ruiz: Sería, en efecto, una iglesia advenediza, perteneciente a una clase social dominante, extranjera para el indio"* (fin de la cita). Lo que de hecho se dio en la conquista, según el Sr. S. Ruiz, en una conferencia, dada en la Universidad Pontificia de México en

1992, hablaba él *de la tragedia que se dio en el Continente: una imposición de una cultura identificada con el Evangelio* (fin de la cita).

Cualquiera que conozca algo de la historia de nuestro Continente puede reconocer que (como señalan Alberto Libanio y Clódovis Boff en su libro *Pecado social y conversión estructural*, Bogotá 1978, pp. 53-54) *los modelos culturales e institucionales europeos se exportaban a las 'tierras de misión' como modelos cristianos, a pesar de que sus estructuras favorecían a una clase social dominante* (fin de la cita). Es esa imbricación histórica de nuestra Iglesia en el sistema capitalista que señalan Giulio Girardi, E. Dussel, L. Boff, etc. El gran arzobispo brasileño Helder Cámara escribe en el mismo sentido: *En la práctica le hemos dado la razón a Marx, celebrando la misa en la casa de los grandes señores para los esclavos africanos de ayer y para los esclavos nacionales de hoy, como son los llamados trabajadores libres, que viven en una condición de servidumbre... la religión anunciada a un hombre sin libertad, se convierte necesariamente en una religión mágica y fatalista... Nuestra experiencia del cristianismo en Latinoamérica nos obliga a reconocer que, en la práctica, nosotros cristianos hemos hecho de la religión, en una buena parte, el opio del pueblo y que nos hemos hecho cómplices de terribles injusticias que persisten aún, aplastando a las masas de nuestro continente (Para llegar a tiempo).*

3. EL PROYECTO DE VASCO DE QUIROGA COMO EJEMPLO DE UNA IGLESIA AUTÓCTONA, ABIERTA AL DIÁLOGO INTER-CULTURAL

Ya al principio de la primera Evangelización hubo misioneros -aunque pocos- como Fray B. de las Casas o Vasco de Quiroga, que se dieron cuenta de que una verdadera cristianización no sólo no toleraba, sino que exigía romper con la imposición cultural de Occidente a los pueblos del Nuevo Mundo, que los sometía a su dominio; veían, por el contrario, la necesidad de establecer un proyecto civilizatorio a partir de la identidad cultural de estos pueblos. Don Vasco de Quiroga, p. ej. señalaba esa diversidad de culturas de los europeos y de los naturales del Nuevo Mundo, afirmando sobre éstos: *no se pueden ni deben cierto representar ni imaginar entender sus cosas ni sus gentes por las leyes ni imagen*

*de las nuestras; pues ninguna concordia ni conveniencia, paz ni conformidad ni semejanza, pueden tener ni tienen con ellas, pues que son en todo y por todo contrario dellas (Información en Derecho, UNAM-Porrúa, México 1986, p. 196) . Europa, pensaba Quiroga, se encontraba ya en la Edad de hierro, mientras que los pueblos del Nuevo Mundo estaban más cercanos a la Edad de oro; la Iglesia europea estaba, según él, envejecida; aquí se podría reformar auténticamente. En todo esto, creía él que la Utopía de T. Moro estaba más de acuerdo con la identidad cultural de los pueblos del Nuevo Mundo: *aquesta gente natural deste Nuevo Mundo -dice él- es en hecho de verdad cuasi en todo y por todo como él (T. Moro) allí (en la Utopía) sin haberlo visto la pone, pinta y describe (fin de la cita de Quiroga. Información en Derecho, p. 208).**

Lo que más he hecho célebre a Don Vasco es la fundación de los hospitales-pueblos. Hay en la fundación de los hospitales una cierta idea humanista y utópica, ya que son vistos como algo natural, o como una vuelta a la naturaleza; por eso en ellos se trabajará en lo más natural, que es la agricultura, aunque también se propone un sistema rotativo de trabajo entre campo y ciudad. Se reglamenta ese trabajo seis horas diarias; se elimina la producción de artículos de lujo y superfluos. Hay también comunidad de bienes, como se hacía en las primitivas comunidades cristianas según los Hechos de los Apóstoles (el así llamado comunismo o socialismo cristiano, que M. Beuchot prefiere llamar comunitarismo, por lo desprestigiado del término comunismo). Todos trabajarán, pero será proporcionalmente a sus fuerzas y salud. También la distribución de los productos será proporcional a las necesidades de cada uno. La comunidad se organizaba en torno al culto de Nuestra Señora, Nana Wari Yurishu.

F. Miranda apunta sobre este proyecto de Don Vasco: *la tarea de la civilización en el Nuevo Mundo ha de consistir, no en la transferencia de la vieja cultura a los pueblos descubiertos, sino en elevar éstos, desde su simplicidad natural, a las metas ideales del humanismo y del cristianismo primitivo (fin de la cita) .* Esto frente al trabajo esclavizante que los Conquistadores imponían a los naturales, p. ej. el de las minas, a donde, según denuncia Don Vasco, ellos los enviaban "para matarlos". Algo semejante a la obra de Don Vasco hicieron los jesuitas en Paraguay, donde, como apunta Mariátegui, aprovecharon las tendencias de las culturas autóctonas al comunismo.

CONCLUSIÓN

Ante la "ley de la selva" que vivimos hoy en México, como lo denunciaba el Provincial de los Jesuitas recientemente en una entrevista; ante "un país sin justicia", como señalaba la portada de la revista Proceso esta semana, necesitaríamos una conversión de nuestra sociedad desde la esfera moral y religiosa, a los valores de la persona, a una auténtica cultura de la persona, que respete a la cultura mesoamericana a la que pertenecemos más de la mitad del pueblo mexicano. El proyecto de Don Vasco, aunque adaptado a las necesidades de nuestro tiempo, podría servirnos de inspiración en esa tarea: *Sin duda parecerá extraña -apunta F. Benítez- la propuesta de volver a los tiempos de Don Vasco de Quiroga y a su utopía de un comunismo cristiano. Extraña para nosotros acostumbrados a la inmovilidad, extraña para una Iglesia que sufre parálisis y no encuentra la vía cristiana de salvar a los pobres de su ignorancia y de su fatalismo. El Reino de Dios ciertamente no es el de los campesinos mexicanos (fin de la cita de F. Benítez, Viaje al centro de México, FCE, p. 142).*

DERECHOS HUMANOS, DERECHOS DE LOS POBRES

*Mons. Miguel Ángel Alba Díaz.
Obispo Auxiliar de Oaxaca.*

Después de las Declaraciones de 1948, hubo diversas convenciones que aplicaban los principios de los Derechos Humanos a ciertos sectores de población más desprotegidos: refugiados, inmigrantes, mujeres, niños, negros, etc. Me llama la atención este hecho por dos razones; la primera es por el hecho de que tenga que aplicarse una Declaración Universal a un sector particular, lo cual es muy indicativo; indica que la redacción de la Declaración de Derechos Humanos fue hecha desde la perspectiva de aquellos que sí podían defender y luchar por sus derechos.

Sabemos cuales son los Derechos Humanos, pero sabemos ¿quién es el hombre?, ¿quién es el sujeto portador de esos derechos inherentes e intrínsecos a la persona?, ¿por qué ha tenido que redactarse un convenio de derechos de la mujer, ¿acaso no estaba incluida en los Derechos Humanos?, ¿acaso es algo más o algo menos que un hombre?, ¿por qué tenemos que hablar de derechos de refugiados?, ¿por qué tenemos que hablar de derechos de presos políticos?, ¿por qué tenemos que hablar de derechos de los niños?, es que ¿acaso no estaban incluidos en la Declaración de Derechos Humanos?, ¿por qué tenemos que preguntarnos por el derecho de los pobres?...

Si bien es cierto que los Derechos del Pobre son los Derechos del Hombre, también es cierto que la tutela de los Derechos del Pobre son la única prueba de nuestra seriedad, de nuestra sinceridad y de nuestra autenticidad en la defensa de los Derechos Humanos. El poderoso y el fuerte saben defender sus derechos y conculcar los ajenos. Una sociedad realmente, sinceramente está preocupada por los Derechos Humanos, cuando tutela los Derechos del Pobre.

RESENTACIÓN

Muy buenos días a todos. Me da mucho gusto estar con ustedes, compartiendo este momento. Todos los que se están aquí, se encuentran reunidos precisamente por su inquietud, por su preocupación de cara al futuro, de cara al año 2000, al Tercer Milenio. Claro que la preocupación de ustedes no es semejante a las preocupaciones de la gente que le gusta andar investigando los astros o leyendo las cartas, como si el destino fuera ineludible e inmutable; sino que es una preocupación más propia del hombre racional; es la preocupación que se expresa en un deseo de analizar la realidad, su situación presente, sus posibilidades, sus tendencias actuales en la sociedad, de tal manera que podamos prever y prepararnos a los acontecimientos del futuro y que éste no nos sorprenda, no nos atrape. Pero como se trata de una Universidad católica, estamos reunidos vislumbrando el futuro, la proyección de los valores éticos en el Tercer Milenio; escuchando la palabra de Jesús que nos invita a escrutar los signos de los tiempos, de tal manera que sepamos aprovechar las oportunidades del presente para prepararnos hacia el futuro.

Yo les agradezco a los organizadores de este encuentro y al P. Sergio César quien me hizo personalmente la invitación, por darme esta posibilidad de compartir con ustedes un poco y de hacerme presente en este encuentro de universitarios, de gente de estudios, de intelectuales o como dicen los indígenas allá en nuestra tierra, en este encuentro de gente de razón.

Casi siempre este tipo de intervenciones me dan miedo, no por la gente, pero sí por el tema que me han pedido que aborde: *Derechos Humanos, Derechos del Pobre*. Yo no soy ningún experto en esta temática. Sin embargo vengo con mucho gusto a platicar con ustedes y hablar precisamente sobre este tema de los *Derechos Humanos, Derechos del Pobre*.

La temática general de esta VII Semana de Teología ha sido la proyección de los valores éticos hacia el Tercer Milenio de la Redención. Ahora terminan ustedes este ciclo de conferencias de teología, precisamente con esta charla que no es de un hombre intelectual, sino que es de un hombre de trinchera, simple y sencillamente; de un pastor, de un obispo que puede hacer suyos los temores de los antiguos profetas: mira que yo no sé hablar; mira que yo no soy hijo de profetas; mira que yo... y aquí estoy, confiado a la providencia de Dios.

1. EL GRAN JUBILEO DE LA REDENCIÓN

La temática general de este encuentro, alude directamente a las inquietudes que el Santo Padre nos manifiesta en su carta apostólica *Tercio Milenio adveniente*, y podríamos decir que toda la temática de esta Semana de Teología se inscribe en ese espíritu de obediencia a esas inquietudes que el Papa nos expresa. El año 2000 no puede pasar desapercibido; tiene que ser para todos nosotros una magnífica y estupenda oportunidad para hacer viva la memoria de Jesucristo, el redentor, el libertador del hombre; aquel que precisamente hizo un aporte tan grande y que significó tanto para la humanidad, que la mayor parte de los calendarios hacen el cómputo del tiempo, precisamente a partir de su nacimiento. Y haciendo viva la memoria de Jesús, hay que hacer del año 2000 un gran jubileo; un jubileo que no se quede en fiesta, en festejo, en triunfalismo, sino un jubileo que sea precisamente el jubileo de la redención. Como Iglesia católica estamos obligados a ello. El año 2000 representa para nosotros un extraordinario jubileo, sin embargo, la celebración y la memoria trascienden las fronteras de la Iglesia y de alguna manera es un jubileo y una celebración de la humanidad entera. Las razones son sencillas; para todos nosotros el tiempo es importante y celebramos los aniversarios: el nacimiento, el matrimonio, la ordenación, etc., y las comunidades también acostumbran celebrar sus aniversarios. Celebramos el aniversario de la fundación de un pueblo, de su independencia, de sus luchas revolucionarias que transformaron la realidad. El acontecimiento Jesús también debe ser celebrado. Como cristianos, para nosotros también el tiempo tiene una dimensión teológica, de tal manera que santificamos el tiempo, las horas y los días, las semanas y los años. Por la encarnación del Verbo el tiempo adquiere también una dimensión divina y el año profano queda traspasado también por el año litúrgico. Debemos celebrar este jubileo de la redención sin quedarnos en triunfalismos, lo cual tiene para los cristianos al menos tres exigencias: en primer lugar, la exigencia de agradecer las cosas que han pasado en el presente siglo, las cosas que han pasado en el presente milenio que termina. En segundo lugar tiene también la finalidad o el compromiso de ser humildes, de pedir perdón. Juan Pablo II en su carta apostólica nos dice: *reconocer los pecados del ayer es un acto de lealtad y de valentía que nos permite afrontar las tentaciones y las dificultades del presente.*

Tenemos que ver la historia de nuestra Iglesia y pedir perdón de muchas cosas. Pero, sobre todo, celebrar el jubileo de la redención tiene que proyectarnos hacia el futuro, no quedamos en el agradecimiento ni en la humildad; queremos aprender de nuestros aciertos y de nuestros errores y proyectarnos hacia el futuro con un gran sentido de responsabilidad y de compromiso.

Hablar de redención tiene connotaciones trascendentales: es hablar de arrepentimiento, de conversión, de reconciliación sacramental, de penitencia extrasacramental. En la historia y en la tradición de la Iglesia, los jubileos eran tiempos especialmente vinculados a la donación de indulgencias. Esta dimensión espiritual no la debemos olvidar, aunque no entra dentro de la temática de esta Semana Teológica. Hablar de redención, además de tener estas implicaciones trascendentales, tiene también implicaciones temporales; es hablar de liberación; es hablar de promoción del hombre; es hablar de opción por los pobres, y si olvidáramos este aspecto, olvidaríamos algo que es esencial a la celebración de un jubileo. En la tradición de los creyentes, los jubileos tienen su origen en Israel, en el Año Sabático. Así como el hombre trabaja seis días y el séptimo descansa, así también la tierra, la naturaleza debe dejarse reposar el séptimo año. Es el año en que el esclavo debe recuperar su libertad, es el año en que el que ha pasado apuros económicos puede volver a recuperar el dominio de la propiedad hipotecada, enajenada, es el año de la condonación de deudas, según la legislación del Pentateuco. El año jubilar que se celebraba cada cincuenta años, cada siete años sabáticos, tiene la misma importancia o mayor importancia todavía; es el año en que Dios recuerda su señorío y su soberanía sobre todo lo creado. Los esclavos deben recuperar su libertad, porque para la libertad Dios los ha creado. Tú también fuiste esclavo en Egipto y yo te liberé.

El hombre, el ser humano es un ser indisponible, pues el único Señor y soberano del hombre es Dios, pero también nos recuerda el señorío y la soberanía de Dios sobre todos los bienes de la creación. Dios nos ha dado la tierra a los hombres, pero nos la ha dado de tal manera que es un bien común; es un patrimonio común a la humanidad entera. La propiedad privada no es sino administración en favor de la humanidad entera ya que sobre toda forma de propiedad privada grava una hipoteca, porque los bienes de la creación, que pertenecen sólo a Dios, han sido dados a la humanidad como tal. Sabemos que mucho de lo que la Escritura nos dice

acerca del año jubilar, acerca del año sabático, se queda en leyes, en ideales. Pocas veces se realizó realmente el jubileo en Israel, sin embargo a pesar de quedarse en leyes, en ideales, nos van dejando la semilla de una incipiente doctrina social y constituyen en sí mismos un reclamo para la restauración de la justicia aquí donde ha sido violada. El profeta Isaías anuncia los tiempos mesiánicos como el tiempo del gran jubileo: *el Espíritu del Señor está sobre mí, me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres, la liberación a los oprimidos, la libertad a los oprimidos, a devolver la vista a los ciegos, a pregonar un año de gracia, un tiempo de salvación*; y Jesús de Nazaret en su primera presentación en la sinagoga de Nazaret se proclama a sí mismo como el señalado por las profecías de Isaías: *hoy se ha cumplido esta Escritura que ustedes acaban de escuchar*. Pero no sólo se proclama con sus palabras, sino que la actividad entera de Jesús que pasó por la tierra haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el mal, que manifestó cercanía a los pobres, a los pequeños, a los marginados, a los despreciados, a los pecadores, va manifestando con hechos que él es aquél en quien se cumple el gran jubileo de Israel y de la humanidad. De tal manera que ante la pregunta de Juan Bautista: ¿eres tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro? Jesús no alude a discursos mesiánicos a través de los cuales pretenda acreditarse, simplemente dice a los emisarios de Juan: vayan y díganle lo que ustedes están viendo, lo que ustedes están oyendo; vayan y platíquenle a Juan que los ciegos ven, que los sordos oyen, que los cojos andan, que los muertos resucitan y que los pobres están recibiendo buenas noticias. Se acredita, pues, como el instaurador del gran jubileo, con sus palabras, sí, pero sobre todo Jesús se manifiesta como el instaurador del gran jubileo con sus propias acciones.

También, hoy, celebrar el jubileo de la redención tiene que llevarnos a todo este tipo de compromisos: una buena noticia para la humanidad y principalmente para los más olvidados de nuestra humanidad. Por eso decía que la celebración del jubileo tiene que tener repercusiones sociales y comunitarias bastante fuertes. En primer lugar, un llamado a nuestra propia conversión. Como Iglesia tenemos muchas cosas de que arrepentirnos. Juan Pablo II señala algunas de ellas en *Tercio Milenio adveniente*: tenemos que pedir perdón por la unidad de los cristianos fraccionada, no siempre por razones teológicas, sino a veces siendo las razones teológicas simples pretextos ante intereses, ante ambiciones humanas y políticas.

En segundo lugar también tenemos que pedir perdón por la intolerancia y la violencia con la que en el presente milenio muchas veces la Iglesia quiso imponer la verdad del evangelio. Aquí mismo en nuestra patria con cuánta intolerancia y con cuánta violencia se impuso el evangelio a los naturales de estas tierras. En tercer lugar, también tenemos que pedir perdón por la falta de discernimiento y por la aprobación que muchos cristianos hemos dado a regímenes autoritarios para que violen los más fundamentales derechos del hombre, pues a veces hemos pretendido no ver y no oír, a veces hemos aplaudido, a veces nos hemos sentado a la mesa con ellos. También tenemos que pedir perdón por la responsabilidad que tenemos en el surgimiento y en el desarrollo de muchas formas graves de injusticia social y de marginación. En Puebla se veía como algo incomprensible que un continente en su mayoría católico estuviera marcado por situaciones de injusticia y desigualdad lacerantes, y nos preguntábamos por qué el evangelio no ha tenido eficacia para transformar la realidad, y nos preguntábamos por caminos y métodos nuevos para que el evangelio fuera eficaz en esa transformación de la realidad. Hoy, hermanos, tenemos que reconocer que la ineficacia no es del evangelio, es un pecado de los cristianos. Hoy no nos sorprendemos, ni nos preguntamos, ni nos escandalizamos; hoy debemos bajar la cabeza, arrepentidos, porque las tomas de decisiones muchas veces han venido también de nosotros. También nos invita el papa a pedir perdón por la pérdida del sentido de la trascendencia y el extravío de los valores éticos, incluso en valores tan fundamentales como son el respeto a la vida y a la dignidad de la persona.

Las dos encíclicas del Papa, *Evangelium Vitae* y *Veritatis Splendor* nos hablan precisamente de este tema, del extravío de los valores y de la conciencia ética, de la libertad absolutizada y totalmente desvinculada de la verdad que es la que puede hacernos libres. También debemos pedir perdón y buscar solución al indiferentismo religioso que lleva a muchos a vivir como si Dios no existiera, pero que desgraciadamente también en este final de milenio, lleva a mucha gente a refugiarse en una religiosidad vaga, etérea, incapaz de enfrentarse con el problema de la verdad y con el deber de la coherencia. Y finalmente, no sólo la indiferencia religiosa, sino también la irreligiosidad misma, que como ya lo había dicho el Concilio Vaticano II, muchas veces no es otra cosa sino el fruto y la consecuencia del mal testimonio de los cristianos, en su vida personal, moral, ética, religiosa, etc.

Una vez que analizamos algunos de los errores y los pecados del pasado y del presente, tendríamos que convertirnos y cambiar nuestra manera de ser.

El jubileo es un tiempo propicio para valorar los grandes adelantos que ha habido en el mundo moderno: el progreso científico, tecnológico, el adelanto de la medicina al servicio de la vida, la preocupación por el medio ambiente, la voluntad de reconciliación y solidaridad entre las naciones, el deseo de restablecer la justicia y la paz donde ha sido violada, el incremento en la conciencia de la dignidad humana y el crecimiento en la sensibilidad ante toda forma de violación de los derechos del hombre.

Sin embargo, precisamente por estas cosas positivas, el jubileo tiene que ser también un tiempo oportuno para buscar que se corrijan errores y culpas económicas y políticas que han sometido a pueblos enteros a violaciones sistemáticas de sus derechos; es un tiempo importante para cuestionarnos la justicia en las relaciones internacionales, sobre todo cuando vemos las desigualdades entre el Norte y el Sur; para replantearnos de nuevo el problema de la deuda internacional que grava sobre muchos pueblos, para examinar a fondo las dificultades en el diálogo entre las diversas culturas; y para preguntarnos sobre la crisis de civilización que se da en los países más desarrollados de Occidente. Pero sobre todo, el jubileo tiene que ser la oportunidad de reafirmar nuestro compromiso en favor de la tutela de la dignidad y de los derechos del hombre. Es el tiempo, en palabras de Juan Pablo II, en que la Iglesia debe de subrayar, decididamente, su opción preferencial por los pobres y marginados, de tal manera que llegue a ser voz de todos los pobres del mundo.

2. DESARROLLO DESIGUAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Me llama la atención que en muchos documentos del magisterio actual, principalmente latinoamericano, ya le tenemos miedo a la expresión opción preferencial por los pobres y hablamos de opción evangélica y Juan Pablo II habla de opción preferencial de la Iglesia por los pobres y marginados, de tal manera que un aspecto ineludible de la celebración del jubileo es que lleguemos a ser voz de todos los pobres del mundo en un compromiso genuino por la justicia y por la paz. Y esto ya encaja con la temática propia de esta charla: *Los Derechos Humanos*.

Los Derechos Humanos tienen sus antecedentes desde tiempos antiguos. Se podrían recordar como grandes antecedentes de la Declaración de los Derechos Humanos, la Convención de París y la Convención de Ginebra, los Acuerdos de Ginebra; se podrían recordar también como antecedentes de la Declaración de Derechos Humanos, las Declaraciones de la Sociedad de Naciones que surgió después de la Primera Guerra Mundial, defendiendo el derecho de los trabajadores, de las minorías y exigiendo la creación de tribunales internacionales donde pudieran presentarse querellas en contra de las injusticias cometidas por los estados; pero podríamos decir que la formulación de la Declaración de los Derechos Humanos es la obra de la Organización de las Naciones Unidas al terminar la Segunda Guerra Mundial, a finales de 1948. Llamamos la atención a la primera Declaración y al primer considerando: Necesitamos principios que estén fundamentados en la dignidad intrínseca de cada persona y en sus derechos inalienables que no son concedidos por la Ley, por el Estado o por las Constituciones. Se habla de dignidad intrínseca y derechos inalienables. Y basados en ese primer considerando y en otros más, llegan a la primera Declaración: *Declaramos que todos los hombres nacen libres e iguales, y que deben convivir en fraternidad unos con otros.* Ese es el primer Derecho Humano: todos los hombres nacen libres e iguales y deben convivir fraternalmente unos con otros. Ya en este primer principio de la Declaración de los Derechos Humanos, resuenan los ideales de la Revolución Francesa: libertad igualdad, fraternidad.

El conjunto de derechos se van desarrollando con el tiempo y se van aplicando a sectores especiales de la humanidad, cuyos derechos han sido pisoteados. Y así en diversas convenciones posteriores a 1948 se habla del derecho de los inmigrantes, de los derechos de los refugiados, de los derechos de la mujer, etc.

Si la Declaración de Derechos Humanos surge en 1948, en plena postguerra, en esa misma época surge la división de la humanidad en dos grandes bloques: el Occidente y los países del Este, ambos preocupados fuertemente por la dignidad y por los derechos del hombre o, por lo menos, ambos, haciendo de la dignidad y de los derechos del hombre la bandera para defender sus propios intereses. En Occidente se acentúa la defensa de aquellos derechos que dimanarían de la libertad humana: todos los hombres son libres, y, por lo tanto, se da pie a un desarrollo del liberalismo en lo político, en lo social, en lo económico: el hombre es libre para gobernarse, el

hombre tiene derecho a elegir sus autoridades, el hombre tiene derecho a discutir las leyes, la persona tiene derecho a emprender, a tener iniciativa, la persona tiene derecho a creer, a pensar, a expresarse, a informarse, etc., etc. Sin embargo, se pisoteó la igualdad. La defensa absolutizada de la libertad dio pie a que los más fuertes y más capaces, dominaran y oprimieran a los más pequeños y débiles. La libertad, proclamada y defendida en Occidente, dio lugar a terribles desigualdades entre los hombres y entre los pueblos; la solidaridad o se olvidó o se redujo simple y sencillamente a una solidaridad nacional: la defensa de los intereses del Estado y del propio pueblo. En el bloque del Este sucedió lo contrario. Se privilegió el derecho a la igualdad: todos los hombres son iguales: merecen iguales oportunidades, y por lo mismo deben desaparecer las castas, las clases sociales, etc., porque todos los hombres son iguales. Pero el deseo de mantener la igualdad hizo que se pisoteara el derecho a la libertad. Hubo dictaduras, regímenes autoritarios, campos de concentración, destierros y exilios, ni libertad de creencia, ni libertad de expresión, dura censura, y el principio de fraternidad o de solidaridad se redujo a solidaridad de clase, no de humanidad: proletarios del mundo únanse. Esa es la única solidaridad permitida.

En América Latina, en nuestro México concretamente, nuestra pertenencia al bloque Occidental y los problemas que atravesaban nuestros países, nos obligaron a tomar ciertas opciones: Las dictaduras militares, los regímenes totalitarios hicieron que la clase pensante, crítica y activa se preocupara, preferentemente, por la defensa de los derechos civiles y políticos de los ciudadanos, en la transición hacia una democracia, lo cual es muy legítimo, pero olvidamos la defensa de los derechos económicos, sociales y culturales de los individuos y de los pueblos, de tal manera que el avance hacia la democracia no se dio en igual forma, intensidad, que el avance hacia el desarrollo y un desarrollo para todos. Sí hubo y se buscó un desarrollo económico, pero en ese desarrollo económico no se respetaron los derechos económicos de los individuos ni de los pueblos, de tal manera que se generaron injusticias y desigualdades, y, peor aún; ese desarrollo económico aparte de que se hizo en detrimento de la naturaleza y del medio ambiente en que vivimos, hizo que el costo de ese desarrollo lo pagaran los más pobres y los más indefensos: todos conocemos cuál es la situación de Chiapas, todos sabemos de donde sale gran parte de la electri-

ciudad que alumbra nuestro país, pero no son los chiapanecos los beneficiados. Todos sabemos de las grandes presas que se han construido en Oaxaca, principalmente en la colindancia con Veracruz, que han hecho que se despoje de su tierra y que se lance al destierro a multitudes de indígenas, principalmente chinantecos y mazatecos, los cuales no han recibido el beneficio, sino que los beneficiados han sido otros.

Todos conocemos el problema reciente suscitado por las reservas petroleras y la explotación del petróleo en Tabasco y sabemos que no son los indígenas quienes llegan como usurpadores; son ellos los despojados de su tierra y son ellos los menos beneficiados por ese desarrollo y esa explotación del petróleo, con el consiguiente deterioro de la naturaleza y el costo enorme pagado por lo más pobres y por los más indefensos.

3. DERECHOS HUMANOS Y SOLIDARIDAD HUMANA

En los últimos años ha surgido una gran preocupación por los derechos que dimanan de la solidaridad humana. La Conferencia Episcopal del Brasil y otras más, nos hablan precisamente del derecho que tienen los individuos y pueblos a un medio ambiente sano, y, que por lo tanto, la libertad de emprender, de producir, de explotar la naturaleza, debe tener como límite ese derecho que todos tenemos al ozono, a la atmósfera, al aire, a los mares...

Actualmente ya se ven como muy interdependientes todos los derechos humanos. Cada día crece más la conciencia de que no es posible defender los derechos civiles y políticos, olvidando los derechos económicos, sociales y culturales, ni viceversa. Si queremos nosotros un verdadero desarrollo económico, la condición previa es la democracia civil y política. No puede haber crecimiento económico ahí donde el Estado se constituye único rector y árbitro de la economía. El desarrollo económico exige reformas democráticas. Desde este punto de vista, este fue uno de los primeros fracasos que se le echaron en cara al expresidente Carlos Salinas. Se asumió un proyecto económico neoliberal, pero ¿y el avance hacia la democracia?, ¿los factores de la producción y los sectores de la población no tienen derecho a discutir las leyes, normas y principios en que se basará la economía?, ¿no iremos a hacer una economía artificial que beneficie al especulador, que beneficie los capitales peregrinos en lugar de favorecer las verdaderas inversiones en favor del

desarrollo?, ¿se puede promover la economía sin democracia y la democracia sin desarrollo económico?

No puede existir verdadera democracia, si no existe también un respeto a los derechos económicos, sociales y políticos. Donde las desigualdades económicas son grandes, donde no hay acceso a los bienes de la cultura, a la educación, a la información, al conocimiento de la opinión pública, donde no existe libertad para formar asociaciones y organismos no gubernamentales, y la sociedad civil como tal, no puede participar en los procesos democráticos, entonces allí no puede haber real democracia. De esa manera toda reforma democrática, toda reforma electoral significará un nuevo engaño, un nuevo fraude.

La democracia sólo es posible sobre la igualdad económica, cultural y social y en ese contexto hablo de la integralidad de los derechos humanos. No se pueden aplicar unos olvidando otros. O se aplican todos, o nuestra preocupación por los derechos humanos es absolutamente falsa, absolutamente mentirosa.

3.1. Los derechos del pobre, son los derechos humanos

Decía antes que después de las Declaraciones de 1948, hubo diversas convenciones que aplicaban los principios de los Derechos Humanos a ciertos sectores de población más desprotegidos: refugiados, inmigrantes, mujeres, niños, negros, etc. Me llama la atención este hecho por dos razones; la primera es por el hecho de que tenga que aplicarse una Declaración Universal a un sector particular, lo cual es muy indicativo; indica que la redacción de la Declaración de Derechos Humanos fue hecha desde la perspectiva de aquellos que sí podían defender y luchar por sus derechos; fue hecha por hombres, que al hablar de los derechos del trabajador no piensan en embarazos, porque nunca se embarazan, fue hecha por adultos que participaron en una conferencia, pero no fue hecha por niños, fue hecha por ciudadanos, pero no fue hecha por los refugiados que estuvieron en campos de concentración en el tiempo en que se hicieron esas Declaraciones, fueron pensadas y redactadas desde el punto de vista de aquellos que podían defender y luchar por sus derechos. Pero el segundo gran cuestionamiento que me deja esa aplicación a sectores particulares es el siguiente: da la impresión de que no sabemos quién es el hombre, quién es el sujeto

de esos Derechos tan proclamados, tan gritados y tan exaltados en el siglo XX. ¿Quién es el hombre, sujeto de los Derechos Humanos, de los que habló la ONU en 1948?

El mismo título de la conferencia que se me ha pedido: *Derechos Humanos, Derechos de los Pobres* me llama la atención y me hace pensar en algo que ocurrió hace dos mil años, cuando un doctor de la Ley, un experto en las cosas de la Torá, en jurisprudencia, se acerca a Jesús y le pregunta por el primer mandamiento. Jesús le contesta; tú tienes doctorado, tú eres doctor de la Ley, ¿qué es lo que lees ahí? En la Ley leo amarás a Dios sobre todas las cosas, amarás al prójimo como a ti mismo, contesta aquel hombre. Exacto, le dice Jesús, haz eso y vivirás. Sí, Maestro, -replicó el escriba-, pero me queda una duda, ¿quién es mi prójimo?

Aquel hombre sabía que la moral se sintetiza en esos dos preceptos, y que la moral del creyente exige el amor al prójimo, pero ignora, pero pretende ignorar ¿quién es mi prójimo?, y cuando trata de aplicar la Ley, él piensa que sus enemigos de raza, que sus enemigos de nación, que sus enemigos de religión, que sus enemigos personales no son su prójimo. Él piensa que el pecador, que el publicano, que el pagano, que el gentil, que el samaritano, que el enfermo, que el pobre no entran en la categoría prójimo. Dentro de la categoría prójimo si entra mi burro o mi buey, y si mi burro y mi buey se caen en un pozo en sábado, yo los saco, pero dentro de la categoría prójimo no entra el samaritano.

Yo sé que Dios me manda amar a mi prójimo como a mí mismo, pero ¿quién es mi prójimo? Hoy siento que estamos ante la misma disyuntiva: Derechos del hombre, Derechos del Pobre. Sabemos cuales son los Derechos Humanos, pero sabemos ¿quién es el hombre?, ¿quién es el sujeto portador de esos derechos inherentes e intrínsecos a la persona?, ¿por qué ha tenido que redactarse un convenio de derechos de la mujer, ¿acaso no estaba incluida en los Derechos Humanos?, ¿acaso es algo más o algo menos que un hombre?, ¿por qué tenemos que hablar de derechos de refugiados?, ¿por qué tenemos que hablar de derechos de presos políticos?, ¿por qué tenemos que hablar de derechos de los niños?, es que ¿acaso no estaban incluidos en la Declaración de Derechos Humanos?, ¿por qué tenemos que preguntarnos por el derecho de los pobres?... Siento que a veces, como aquel doctor de la Ley, sabemos el precepto, pero a veces pretendemos ignorar quien es el sujeto de esos derechos. Juan Pablo II nos manifiesta fuertemente esta

preocupación en su carta encíclica *Evangelium Vitae* y específicamente en el número 18 nos dice que se está produciendo un cambio de trágicas consecuencias, en el largo proceso histórico, que después de descubrir la idea de los "Derechos Humanos" -como derechos inherentes a cada persona y previos a toda constitución y a toda legislación de los Estados- incurre hoy en una sorprendente contradicción... en particular en los momentos más emblemáticos de la existencia, como son el nacimiento y la muerte (Cf. E. V. n. 18).

¿Quién es el sujeto? ¿Quién es el hombre, portador de estos derechos? ¿Sólo aquel que tiene una incipiente autonomía y que no está en una situación de total dependencia con respecto a los demás? Si es así, entonces ni el feto, ni el anciano, ni el inútil, ni el enfermo es persona, no está incluido en los Derechos Humanos, y si tienen algo que defender que apelen a la sociedad protectora de animales, a lo mejor ellos si los defienden, pero en los Derechos Humanos no caben, no están dentro de la definición de la subjetividad del portador de los Derechos Humanos. O si es únicamente aquel que es capaz de comunicación verbal y explícita, ¿dónde quedan todos aquellos que por enfermedad, por edad pequeña o grande no son capaces de comunicación verbal y explícita, sino solamente afectiva? Al retrasado mental, al discapacitado... ¿quién los defenderá? ¿Apelaremos a la sociedad protectora de animales para que defiendan sus derechos, para que así como no podemos patear un perro, tampoco podamos patearlos a ellos? ¿No entran dentro de esta Declaración? Siguiendo lo que el mismo Papa nos dice en número 18: ¿cómo no pensar que la afirmación misma de los derechos de las personas y de los pueblos se ha reducido en la actualidad, a un ejercicio retórico y estéril, como sucede en las altas reuniones internacionales, si no se desenmascara el egoísmo de los países ricos que cierran el acceso al desarrollo de los países pobres, o lo condicionan a absurdas prohibiciones de procreación oponiendo el desarrollo a la persona humana? ¿No convendrá revisar los mismos modelos económicos, adoptados a menudo por los Estados, incluso por influencias y condicionamientos de carácter internacional, que producen y favorecen situaciones de injusticia y de violencia en las que se degrada y se vulnera la vida y la dignidad humana de poblaciones enteras? (Cf. E. V. n. 18) Estas palabras de la encíclica, prácticamente son las mismas palabras que después, en lo personal, el Papa le dijo a nuestro Presidente Zedillo, a propósito de las políticas económicas implementadas en México.

Eso es lo que me llama la atención: ¿por qué hablar de derechos de sectores particulares de la humanidad?, ¿acaso no están ellos incluidos en el concepto general, hombre?, ¿por qué preguntarnos quién es mi prójimo?, ¿por qué hablar de Derechos Humanos y de Derechos del pobre, como si se tratara de algo distinto o como si el pobre no estuviera incluido dentro de la categoría de persona humana?

¿Qué respuesta puedo darles? En primer lugar, estoy convencido de que los derechos del Pobre son los Derechos del Hombre; no hay derechos especiales, no hay derechos extraordinarios, no hay situaciones de privilegio: los Derechos del Pobre son los derechos del Hombre. Por lo tanto la situación actual nos exige defender la dignidad del pobre y hacer que se defiendan, se tutele, se garantice y hacer posible el ejercicio de sus derechos en su totalidad, no sólo unos a expensas de otros. En segundo lugar, como respuesta también diría lo siguiente: Si bien es cierto que los Derechos del Pobre son los Derechos del Hombre, también es cierto que la tutela de los Derechos del Pobre son la única prueba de nuestra seriedad, de nuestra sinceridad y de nuestra autenticidad en la defensa de los Derechos Humanos. El poderoso y el fuerte saben defender sus derechos y conculcar los ajenos. Una sociedad realmente, sinceramente está preocupada por los Derechos Humanos, cuando tutela los Derechos del Pobre.

En el Antiguo Testamento las grandes encomiendas del rey davídico eran mantener la justicia al interior del Estado y la paz en sus fronteras; y la prueba del recto y cabal cumplimiento de sus tareas regias estaba en tutelar el derecho del huérfano, de la viuda, del pobre y del extranjero. Un rey que tutelaba el derecho de los indefensos era un rey justo; un rey que no tutela los derechos de los indefensos no es un rey justo. La defensa de los Derechos del Pobre es la prueba de nuestra preocupación sincera por los Derechos Humanos.

En el Nuevo Testamento, Jesús de Nazaret, va todavía más allá; Jesús es el gran defensor de la dignidad y del valor de la persona humana. Jesús está convencido que todo hombre, aunque sea mujer y esté encorvada y enferma, vale más que un burro y vale más que un buey, y que, por lo tanto, si por un burro y por un buey estamos dispensados del precepto del descanso sabático, por una mujer encorvada, que lleva muchos años así, también podemos violar el descanso sabático. Le exigen a Jesús que no la cure, que espere un día más para hacer sus milagros, pues el séptimo día era para

descansar. Si la mujer ya lleva cuarenta años encorvada, que más da que dure otro día más encorvada. Pues bien, para Jesús vale más la mujer que el burro o que el buey. Para Jesús la persona vale más que un pájaro. Para Jesús el hombre vale más que una oveja o que una moneda que se ha perdido, según las interesantes parábolas del capítulo 15 de san Lucas.

Si alguien de nosotros extraviara un billete, el de más alta denominación, a pesar de tener otros de igual valor de inmediato se preguntaría ¿dónde lo puse?, ¿Dónde lo puede haber dejado? Si después de haber pasado quince días se lo encuentran, ¿quién lo agarraría y le diría: ¡ah!, ¿conque jugándome bromas?, conmigo no se juega, ¿a poco crees que te puedes desaparecer y aparecer cuando te dé tu gana?, te voy a quemar, te voy a hacer pedacitos para que no me lo vuelvas a hacer, ¿quién haría eso? Pero con un amigo si lo hacemos. Una amistad de muchos años se destruye por una ofensa ¿entonces, valemos menos que un billete? Jesús está convencido absolutamente de lo contrario. Jesús está convencido no sólo del valor y dignidad de la persona; sino que está convencido de que toda persona tiene derecho a un desarrollo pleno y total de sus potencialidades, y que toda sociedad y toda comunidad es responsable del desarrollo de los miembros que la integran.

En un campo se siembran muchas semillas, como en la parábola del sembrador, donde la semilla tuvo suerte diversa, dependiendo del terreno. El problema no es la semilla, el problema es de capacidad de acogida y de condiciones que hagan posible el desarrollo de la semilla, hasta que se convierta en árbol y dé el ciento por uno. Siempre aplicamos esta parábola a la vida personal. Pero también tenemos que darle una interpretación comunitaria; somos el terreno donde Dios ha sembrado a mucha gente, gente muy valiosa y muy capaz que no ha podido desarrollarse, porque no encontró en nuestra sociedad las oportunidades, los recursos y el ambiente que hicieran posible su pleno desarrollo.

Soy de Monterrey y estoy en Oaxaca donde he visto muchos indígenas niños, jóvenes, ancianos, gente muy lista, gente muy capaz, gente muy talentosa ¿Por qué mantenerlos en la ignorancia y en el analfabetismo? No hemos sido una sociedad que propicie el desarrollo de las personas y somos responsables de ese desarrollo. Cualquiera de ustedes me diría que soy un estúpido, si uso mi computadora como si fuera máquina de escribir, porque no conozco las demás funciones. Pues yo les digo, hermanos, aquí en México

estamos desperdiciando el talento de muchísima gente. Por eso hay emigrantes, por eso nuestros campesinos en la época de cosecha se van a Estados Unidos y a Canadá, porque allá su trabajo es más valorado que entre nosotros. Somos responsables del desarrollo de las personas.

Para Jesús la persona debe desarrollarse y desarrollarse en plenitud; todos sus talentos, no unos cuantos. Para Jesús el hombre debe tener actividades que lo lleven a desarrollarse como persona. Para Jesús es doloroso el desempleo de las personas: ¿Qué están haciendo de ociosos todo el día en la plaza? Son los grandes retos. Jesús ve la dignidad del hombre, Jesús piensa que esa dignidad del hombre es universal.

Aquí no cabe la pregunta de ¿quién es mi prójimo? Hombre es toda persona humana, el niño, (déjenlos que se acerquen a mí;), el joven (las dos únicas resurrecciones de muertos que platican los evangelios sinópticos son de jóvenes: el hijo de una viuda, y la pequeña hija de Jairo).

Para Jesús todos tienen derecho. Saqueo tiene derechos y va a su casa, él también es hijo de Abraham. La pecadora pública, la adúltera, tiene derechos; la prostituta que va a la casa de Simón el fariseo, tiene derechos. Los derechos son universales y no vale la pregunta ¿quién es mi prójimo?, ¿quién es el hombre?, ¿quiénes el sujeto de los derechos humanos? Para Jesús esos derechos son universales. Está convencido de la dignidad de la persona.

3.2. Los derechos humanos desde la opción preferencial por el pobre

Para Jesús, la prueba de nuestra autenticidad en el amor al hombre son, precisamente, nuestras situaciones límite; Jesús no cree en nosotros, mientras no somos capaces de vivir el amor y la defensa del derecho, de la dignidad de los demás, mientras no estemos dispuestos a llegar a estas situaciones límite: si tú amas a tus amigos; si saludas a los que te saludan en la calle, para eso no necesitas ser discípulo mío; hasta un perro sabe ser agradecido con su dueño y le menea la cola; me voy a creer que eres mi discípulo cuando ames a tus enemigos, a los que te calumnian y persiguen... Escucha, cuando hagas un banquetito -parafraseando a Jesús-, no invites a tus vecinos ricos, a los jefes de tu trabajo, a tus familiares pudientes, pues el día de mañana ellos van a organizar otra fiestecita y te van a invitar y

con ello quedarás pagado. Cuando invites a una fiestecita, vete a llamar a los cojos, a los lisiados, a los paralíticos, a los que no tienen con qué pagarte y entonces sí te la creo, antes no.

Cuando defendemos a los que no nos quieren corresponder, a los que no nos pueden corresponder, a los que son indefensos; cuando nuestro compromiso en favor de la dignidad y derecho del hombre llega a situaciones límite que nos llevan a poner en peligro, incluso nuestra honra, nuestra libertad, nuestro derecho a la vida, entonces podremos creer en la sinceridad de nuestra opción en favor del hombre. En otras palabras, para la mentalidad de Jesús, el compromiso de los derechos del hombre únicamente es auténtico y se manifiesta como tal, en la opción preferencial por el pobre. Sin esta opción preferencial por los pobres, como dijo el Papa, el discurso sobre los Derechos Humanos es retórica estéril, pero en realidad no hay nada más.

4. DERECHOS HUMANOS Y SITUACIÓN ACTUAL

En la actualidad los Derechos Humanos son afirmados en teoría, pero en la práctica, todos lo sabemos bien, son negados. Principalmente los derechos de los pobres y de los indefensos son conculcados impunemente, y eso no es lo peor. Lo peor no son nada más los derechos que se conculcan, sino que para la mayoría de los derechos no existen condiciones que hagan factible su realización. La gente tiene libertad de tránsito, y de qué sirve si no hay caminos. La gente tiene libertad de educación, pero de qué sirve si el niño desde antes de salir de primaria tiene que trabajar, porque el ingreso del padre y la madre no alcanza para mantener una familia. No existen condiciones que hagan posibles y efectivos los derechos del hombre; muchos son conculcados, pero muchos más son imposibilitados. Esto lo digo principalmente pensando en los pobres de dos entidades del Sureste de nuestro país: Oaxaca y Chiapas. Es de llamar la atención que más del 50% de las *advertencias* emitidas por la Comisión Nacional de Derechos Humanos, son advertencias hechas a los gobiernos de Oaxaca y de Chiapas. No a Nuevo León, no a Jalisco, allá la gente tiene con qué defenderse.

Es interesante hacer notar que son los Estados de Oaxaca y Chiapas donde existen más municipios declarados públicamente en estado de extrema pobreza. Me llama la atención que son entidades

con ello quedarás pagado. Cuando invites a una fiestecita, vete a llamar a los cojos, a los lisiados, a los paralíticos, a los que no tienen con qué pagarte y entonces sí te la creo, antes no.

Cuando defendemos a los que no nos quieren corresponder, a los que no nos pueden corresponder, a los que son indefensos; cuando nuestro compromiso en favor de la dignidad y derecho del hombre llega a situaciones límite que nos llevan a poner en peligro, incluso nuestra honra, nuestra libertad, nuestro derecho a la vida, entonces podremos creer en la sinceridad de nuestra opción en favor del hombre. En otras palabras, para la mentalidad de Jesús, el compromiso de los derechos del hombre únicamente es auténtico y se manifiesta como tal, en la opción preferencial por el pobre. Sin esta opción preferencial por los pobres, como dijo el Papa, el discurso sobre los Derechos Humanos es retórica estéril, pero en realidad no hay nada más.

4. DERECHOS HUMANOS Y SITUACIÓN ACTUAL

En la actualidad los Derechos Humanos son afirmados en teoría, pero en la práctica, todos lo sabemos bien, son negados. Principalmente los derechos de los pobres y de los indefensos son conculcados impunemente, y eso no es lo peor. Lo peor no son nada más los derechos que se conculcan, sino que para la mayoría de los derechos no existen condiciones que hagan factible su realización. La gente tiene libertad de tránsito, y de qué sirve si no hay caminos. La gente tiene libertad de educación, pero de qué sirve si el niño desde antes de salir de primaria tiene que trabajar, porque el ingreso del padre y la madre no alcanza para mantener una familia. No existen condiciones que hagan posibles y efectivos los derechos del hombre; muchos son conculcados, pero muchos más son imposibilitados. Esto lo digo principalmente pensando en los pobres de dos entidades del Sureste de nuestro país: Oaxaca y Chiapas. Es de llamar la atención que más del 50% de las *advertencias* emitidas por la Comisión Nacional de Derechos Humanos, son advertencias hechas a los gobiernos de Oaxaca y de Chiapas. No a Nuevo León, no a Jalisco, allá la gente tiene con qué defenderse.

Es interesante hacer notar que son los Estados de Oaxaca y Chiapas donde existen más municipios declarados públicamente en estado de extrema pobreza. Me llama la atención que son entidades

4.1. El derecho a comercializar sus productos

Da tristeza ver al campesino de Oaxaca, perdido allá en la Sierra, sin medio de transporte y sin carreteras. Cuando van comerciantes a sus comunidades les quieren pagar muy poco por el fruto de su trabajo. Tan sólo por ejemplificar les comento que unos sacerdotes que están en Zacatepec, Oax. llegaron a la ciudad de Oaxaca con su camioneta llena de chile, y no por que sean comerciantes, sino porque el kilo de chile en Zacatepec se los compran a 13 pesos, para que después en los mercados de la capital se venda a 65 pesos. Estos sacerdotes tan solo querían colocar el producto de estos indígenas a un precio más razonable.

Si van a la Mixteca verán a los indígenas teje que teje la paja, haciendo sombreritos. Están platicando contigo y no dejan de tejer, para que a la hora de vender les den 3 pesos por cada sombrero, para encontrarlos a 30 o más pesos en las tiendas de artesanías del aeropuerto. El problema es que no hay caminos y los caminos que hay son hechos por los taladores de bosques, en detrimento de la ecología.

Existen otros muchos derechos que les son impedidos a estos pueblos y a las personas que no tienen medios para hacer valer sus derechos. Por lo pronto yo creo que con esto bastaría como para decirles, lo que pienso: que el Derecho de los pobres son los Derechos Humanos, pero la tutela de sus derechos es la única garantía que tenemos de nuestra autenticidad cristiana. Gracias.

OTRAS VOCES

LOS PRIMEROS PASOS DE LA INCULTURACIÓN. DE LOVAINA A ROMA.

Luis Eugenio Espinosa G.

El presente artículo quiere enfocarse en el origen del término inculturación y en su desarrollo histórico hasta encontrar una definición en Roma, gracias a la carta del superior general de los Jesuitas, Pedro Arrupe.

El concepto de inculturación nace en el momento en que distintos misioneros se esfuerzan por tomar de la antropología ciertos elementos que pudiesen optimizar su labor en países de misión.

El término inculturación parece estar presente por todos lados en Lovaina durante la vigésimo novena semana de reflexión misionera en 1959. El tema mismo (la reflexión sobre las culturas no cristianas) favorecía una profundización en el lenguaje de la antropología cultural.

En 1962, en vísperas del Vaticano II, Masson publica su artículo "L'Église ouverte sur le monde", que fue considerado por muchos como la primera aparición del término inculturación en el mundo teológico. El artículo insiste en la necesidad de un catolicismo inculturado de manera pluriforme.

El Vaticano II abrirá las puertas a las demandas de obispos, teólogos y agentes pastorales que esperaban una iglesia universal. La trigésima segunda Congregación General de los Jesuitas utilizará abundantemente el término inculturación. A partir de ese momento, encontraremos cada vez mayor número de artículos utilizando el término, tanto a nivel de países llamados de misión, como en la reflexión en universidades europeas. En este período puede detectarse cada vez más la opción por el término inculturación por parte de los católicos y del término contextualización por la gran mayoría de denominaciones protestantes.

Inculturación, una palabra con menos de medio siglo de vida y una realidad que vive hace dos milenios. *Inculturación*, una nueva perspectiva en la tarea evangelizadora y una demanda de las iglesias del tercer mundo. Este término tiene una deuda tanto con los Jesuitas, especialmente aquellos que trabajaban en el continente asiático, por su divulgación y popularidad, como con Bélgica, especialmente Lovaina, por su nacimiento y su inclusión en el vocabulario teológico. El presente artículo quiere enfocarse en el origen del término inculturación y en su desarrollo histórico hasta encontrar una definición en Roma, gracias a la carta del superior general de los Jesuitas, Pedro Arrupe¹.

Se han hecho muchos intentos por definir lo que es inculturación. Sin haber obtenido aún un consenso, la delimitación propuesta por A. Roest Crolius en 1978 ha llegado a transformarse en un punto obligatorio de referencia². Estudios sobre la historia del concepto han sido llevados a cabo, siendo todos una propuesta para entender mejor el sentido original dado al término inculturación. Aunque hemos obtenido más claridad en el proceso de formación subsisten dudas que no han sido aclaradas, una de ellas es sobre el origen mismo del término³.

Generalmente, inculturación ha sido entendida como el proceso de encarnación del mensaje evangélico dentro de una cultura particular⁴. El carácter dinámico del término cultura durante las últimas décadas⁵ y el problema para esclarecer cuáles son los elementos del mensaje cristiano que deben ser sujetos al proceso de inculturación han creado cierta confusión⁶ y una interesante polémica.

1. LA APARICIÓN DEL TÉRMINO INCULTURACIÓN

Existen dos opiniones más o menos divulgadas sobre el origen del término inculturación. Una de ellas concede el honor a teólogos de países orientales, más en concreto Japón, quienes transformaron el término antropológico, propuesto por M. J. Herskovits, de *enculturación* en *inculturación*⁷. El gran problema con esta hipótesis es que no ha sido posible hasta hoy el rastrear a través de autores concretos la aparición y el medio de difusión de dicho término. La segunda opinión centra su atención en la figura de P. Charles, profesor de la universidad de Lovaina y uno de los grandes impul-

sores de la misionología en Bélgica y en Roma. En el caso de P. Charles podemos constatar como en su artículo "Missiologie et Acculturation" publicado en 1953 retoma varios conceptos antropológicos y traduce el concepto de enculturación, propuesto por el antropólogo americano Melville Herskovits, por inculturación⁸. Para Charles, siguiendo a Herskovits, la inculturación designa un proceso antropológico por el cual el individuo "est contraint de s'adapter à la discipline de son groupe"⁹. Afirma, también, que no es un proceso que involucre sólo ciertos aspectos de la vida del individuo sino su totalidad, fusionándola con la del grupo al que pertenece y llega a determinar ciertas reacciones psico-fisiológicas que parecen instintivas¹⁰. A pesar de que Charles hable de que el proceso había sido llamado desde cerca de veinte años atrás inculturación, no es posible encontrar ninguna referencia previa. Incluso la traducción francesa de la obra del Herskovits llevada a cabo por F. Vaudou en 1952, deja el término en inglés (*enculturation*) en lugar de traducirlo. Ninguno de los otros antropólogos citados por Charles habían utilizado dichos términos. La aparición del término en ambos casos no deja de ser accidental, una mera adaptación lingüística habría provocado el nacimiento de un nuevo término. Término que llegaría al cumplir sus 26 años, a ser admitido en el lenguaje de la curia romana y a ser oficialmente respaldado al ser utilizado por Juan Pablo II primero, en su mensaje a la Pontificia Comisión Bíblica el 26 de abril de 1979¹¹ y, posteriormente, en su encíclica *Catechesi Tradendae*, en donde se refiere a inculturación como un término francés, lo cual hace más viable la conexión del uso del término con la obra de Charles¹². Tanto en el mensaje como en la encíclica parece existir una confusión entre los términos aculturación e inculturación, dicha confusión será estudiada posteriormente.

El concepto de inculturación nace en el momento en que distintos misioneros se esfuerzan por tomar de la antropología ciertos elementos que pudiesen optimizar su labor en países de misión. Pierre Charles había estado ocupado desde 1925 como secretario de las *Semaines de missiologie de Louvain*¹³. En dichas reuniones se habían manejado ya ideas que, posteriormente, serán agrupadas bajo el concepto de inculturación. Aunque Mazé reconocía que desde 1878 el cardenal Lavigerie había insistido en la regeneración de África por los africanos¹⁴ y el abad Corman insistía en que el clero indígena sería la respuesta a las aspiraciones de las iglesias, después llamadas, locales,¹⁵ no deja de sentirse un cierto paternalismo y un complejo

de superioridad de parte del misionero “blanco”¹⁶. Uno de los mayores aciertos de tales semanas de reflexión fue el haber puesto en contacto el lenguaje utilizado en la universidad y en el mundo científico con el discurso teológico de los misioneros.

Charles vive, como secretario de las jornadas, un período en que el concepto popular de cultura, del hombre “culto” europeo dedicado al arte, a la discusión política, con lenguaje elegante y conocimientos enciclopédicos, cede su lugar a un concepto antropológico de cultura como el conjunto de actividad humana en tanto miembro de un grupo, concretizada en determinados bienes culturales¹⁷. Para Charles, la cultura es una especie de protección para un pueblo, una manera de proteger sus valores. Él está seguro que intentar construir una iglesia local sin cristianizar la cultura es una “aventure sans issue...”¹⁸. Durante las semanas de misionología se puede notar una mayor apertura a la capacidad del otro para ser agente de cultura¹⁹. El eurocentrismo va dando paso a la aceptación de elementos de otras sociedades y, al reconocimiento de que los demás también tienen una cultura. Dicho reconocimiento no es gratuito, es una verdadera demanda política ganada a pulso por los diversos movimientos nacionalistas²⁰. La presencia de movimientos nacionalistas y la multiplicación de los medios de contacto entre “Occidente” y los demás pueblos, llevan a una reflexión más concreta sobre el papel de la iglesia en las diversas culturas. Toda una época de reflexión misionera y antropológica cobra vigor con la publicación del libro de Richard Niebuhr, *Christ and Culture* en 1949²¹. Los misioneros, en especial Jesuitas, insisten cada vez más de las necesidades de adaptar el mensaje del Evangelio a las diversas culturas²². La experiencia de aquellos misioneros expulsados de China, reflexionada en Lovaina en 1952²³, y de los riesgos del avance del comunismo en algunos países transformaban la tarea de adaptación en urgencia. Es dentro de este contexto que la reflexión de Charles sobre los procesos de aculturación e inculturación se llevó a cabo²⁴. La muerte sorprende a Charles en 1953²⁵ dejando a sus compañeros de la Sociedad de Jesús y, en especial, a su alumno, colaborador e impulsor del término inculturación, J. Masson, la tarea de buscar un camino para lograr un mejor medio de comunicar el Evangelio e implantar la iglesia. Si preguntásemos al padre del término inculturación cuál es el objeto a inculturar, seguramente su respuesta hubiese sido : la iglesia. La implantación de una iglesia visible fue siempre la idea

central de su misionología. El agente, generalmente entendiendo por él al misionero europeo, debía adaptarse a la manera de ver el mundo y a las costumbres de los pueblos con los que trabajase. La *raison d'être* del proceso de adaptación era facilitar la implantación de la iglesia local y el dar testimonio de la fe cristiana. Estas ideas parecen haber sido comunes entre los asistentes a las jornadas de reflexión en Lovaina²⁶. La adaptación era más una necesidad pedagógica que una demanda nacida de la reflexión teológica. Era la urgencia de hacer más comprensible la fe cristiana al otro lo que volvía urgente la reflexión sobre los procesos culturales. Fe entendida como “nuestra” (versión europea) fe. La adaptación es parte de un proceso de comunicación²⁷. Sin embargo, una comunicación que seguía siendo mucho más un monólogo que un diálogo.

2. MASSON Y LA BIENVENIDA DE LA INCULTURACIÓN AL MUNDO TEOLÓGICO.

Masson fue el heredero y sucesor de P. Charles como secretario de las *Semaines de missiologie* y como profesor de distintas facultades en Bélgica, en la universidad de Lovaina y en la universidad gregoriana en Roma²⁸. Él conocía bien las ideas misionológicas de Charles e incluso utilizó el término inculturación en el sentido en que su maestro lo había definido²⁹. Masson unirá su pasión por las letras y su experiencia como misionero en diversos países, entre ellos Japón, para insistir con sentido práctico y entusiasmo en la tarea de acercar el conocimiento de otras realidades culturales al mundo misionero europeo.

El término inculturación parece estar presente por todos lados en Lovaina durante la vigésimo novena semana de reflexión misionera en 1959³⁰. El tema mismo (la reflexión sobre las culturas no cristianas) favorecía una profundización en el lenguaje de la antropología cultural. J. Ladrière, profesor de la universidad de Lovaina, presenta una primera ponencia en donde trata de esclarecer los conceptos de cultura y culturas³¹. Su exposición trata de aclarar diversos conceptos sobre lo que es una cultura, aquellos elementos que cambian y aquellos que se resisten al cambio, la interacción cultural y la aculturación, el autor no utiliza el término inculturación. Este término, sin embargo, debe haber estado en circulación con anterioridad ya que cinco diferentes autores lo

utilizan durante sus presentaciones sin que parezca necesario el dar una definición del mismo³². Ciertamente otros términos fueron utilizados - adaptación, aculturación, transculturación-, pero los comentarios parecen implicar un entendimiento general de lo que es la inculturación. En su artículo J. Bruls da a entender que la inculturación de la vida cristiana consiste en su inserción dentro de una cultura. Bruls está convencido de que existen una serie de valores en una cultura que pueden agruparse en dos niveles: unos son superficiales y cambian con relativa facilidad, empero, existe otro nivel que contiene valores ligados a una visión del mundo y una concepción del más allá que se resisten al cambio. Es preciso que el misionero entienda que el mensaje cristiano no puede consistir en comunicar una fe desnuda, existen elementos en la cultura que tienen que ser comprendidos y aceptados. Insertar un modo de vida cristiano o inculturarlo es una necesidad ineluctable, ya que el cristiano es un ser humano que sigue siendo humano, sigue perteneciendo a una sociedad y, por ende, a una cultura³³. Con una claridad de visión, Bruls ve como la diversidad cultural enriquecería la catolicidad de la iglesia, sin ser una amenaza para la Verdad, citando el caso de Van Bekkum en Indonesia³⁴. El misionero debe discernir el momento favorable para esta "inculturation profonde de la vie chrétienne dans un peuple par la reprise et la transfiguration de certaines de ses valeurs traditionnelles"³⁵. Curiosamente entre los miembros de la Sociedad de misioneros para el África, a la que pertenecía Bruls, no encontramos literatura en los años posteriores en que se retomen sus ideas. El padre Ralibera propone un elemento que llegará a ser distintivo de la comprensión africana típica de inculturación: el repensar el cristianismo desde la cultura africana, obviamente, trabajo que sólo puede ser hecho por los miembros de dichas culturas³⁶. Parece justo mencionar aquí que, si bien es cierto que el término inculturación encontró mayor difusión entre teólogos asiáticos, sería la realidad africana la que con mayor ahínco cuestionaría el concepto tradicional de cultura, entendido como civilización de corte europeo. Las ideas de Ralibera serán repetidas insistentemente por otros Jesuitas, sin embargo, el uso del término inculturación no recurrirá inmediatamente, ni en África. Un tercer autor, R. P. Segura, de los Padres Blancos, explica con claridad casi profética lo que implica la inculturación como un proceso más general. La inculturación no es un problema de las iglesias en países de misión, en el momento aún entendidos

como países no europeos, sino un proceso de adaptación a los diversos medios “culturales” incluso en Europa³⁷. Inculturación es entendida como un proceso de discernimiento y adaptación para detectar aquellos valores que pueden ser utilizados para la evangelización de un contexto cultural, mencionando como ejemplos, la cultura del obrero, el contexto tradicional y moderno, etc...³⁸. Con las ideas de Segura, tenemos que la inculturación deja de ser una tarea de misioneros para convertirse en una demanda de una efectiva comunicación con un mundo que no se agota en la cristiandad medieval. Inculturación implicaría la capacidad de reconocer los valores, término de reciente aparición en la discusión sobre cultura, de quienes viven de manera diversa a la de nuestra concepción del mundo civilizado. La realidad demostraba que dentro de aquellos países de tradición cristiana se habían gestado contextos aislados del mundo eclesial y de su vocabulario. El artículo de Segura insistirá en el reconocimiento de las prácticas de iniciación africanas para la iglesia. Bruls, Segura y Masson eran miembros de distintas congregaciones misioneras, no citan fuentes anteriores en donde pueda rastrear el origen del término, sólo un elemento en común : su presencia en centros de formación en Bélgica. Por ello, me atrevo a decir que inculturación, al ser recibida dentro de la discusión teológica, está endeudada con Bélgica y, en especial, con Lovaina.

Resumiendo, el manejo de los conceptos culturales durante la reunión daba una base a Masson, secretario de la misma, para presentar un nuevo concepto de lo que se entiende por inculturación³⁹. Por una parte, concluía Masson, toda cultura cambia y seguirá cambiando, por ello, es preciso llegar al alma de las culturas, a sus valores vitales. El concepto de cultura se enriquecía con la discusión en término de valores⁴⁰. La cultura no es un paquete compacto sino que existen formas que cambian y valores que subsisten. Masson, sin embargo, cree que las culturas deben pasar una muerte purificante para ser bautizadas, es decir, para ser elevadas por el mensaje cristiano. No se abandona, pues, una clara conciencia de la superioridad del mensaje cristiano sobre las demás religiones. En términos de Charles, la iglesia visible todavía tiene algo que ofrecer al resto de las culturas. No se ha llegado a percibir el revestimiento cultural dentro de la iglesia misma. El mensaje de Masson se centra en el reconocimiento de los elementos culturales que pueden servir como “*pierre d’attente*” para la iglesia y, en la necesidad de encontrar al hombre que pueda llevar a cabo

la síntesis entre su humanidad y su cristianismo. Es preciso, empero, reconocer que no se puede suscitar tal hombre providencial⁴¹.

La reunión de 1959 en Lovaina había dado los elementos necesarios para una reflexión pastoral en términos de inculturación. El artículo de otro jesuita, R. González⁴², al estudiar la cultura y reconocer en su estudio la influencia de Herskovits y de Fernando Ortiz, -quien a su vez siguen a Beals y Malinowski- prefiere el término transculturación, insistiendo en la complejidad del ser mexicano y su proceso de aculturación. Esto nos sirve para señalar algo que será típico de la discusión sobre cultura en América Latina; el concepto antropológico de cultura y el concepto de inculturación no serán populares en la discusión teológica latinoamericana hasta muchos años después⁴³.

Las publicaciones posteriores sobre la tarea misionera insistirán en adaptar a profundidad, en tocar la substancia de las otras culturas. Se inicia un proceso de búsqueda de nuevos términos, se vuelve cada vez más popular el hablar de indigenización, africanización, nigerianización, etc. El término inculturación ha sido relegado pero la problemática cultural adquiere tonos de urgencia, aunque no faltan voces que defienden la superioridad del mensaje evangélico y el hecho de que las verdades sobrenaturales son las mismas en todas partes⁴⁴. Existe entre los medios misioneros una cierta confianza en que es posible respetar las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, cambiar su religión o sintetizarlas⁴⁵, muy lejos de aquello que había afirmado Allport años atrás⁴⁶.

En 1962, en vísperas del Vaticano II, Masson publica su artículo "L'Église ouverte sur le monde"⁴⁷ que fue considerado por muchos como la primera aparición del término inculturación en el mundo teológico. El artículo insiste en la necesidad de un catolicismo inculturado de manera pluriforme. El argumento se sostiene describiendo la presión ejercida sobre la iglesia por varios grupos culturales quienes querían conservar su lenguaje, sus valores, sus tradiciones, su variedad de creaciones artísticas y simbólicas. Masson critica en este artículo la incompetencia de la iglesia para desprender el vocabulario teológico de la matriz cultural del mundo "occidental". Su insistencia en que los agentes del proceso inculturados deben ser las iglesias locales y no los misioneros nos recuerda lo que había mencionado Ralibera en la reunión de 1959. Si bien, es muy probable que Masson no estuviese entendiendo que todo el pueblo debe ser agente inculturador, sino una élite edu-

cada. No sería extraño pensar que dicha élite hubiese sido educada por los misioneros europeos⁴⁸.

El Vaticano II abrirá las puertas a las demandas de obispos, teólogos y agentes pastorales que esperaban una iglesia universal. La publicación del documento sobre liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, renovó la esperanza de quienes pedían mayor reconocimiento a los valores autóctonos. Las discusiones en torno al uso del latín como idioma oficial de la Iglesia católica fueron una verdadera batalla campal entre dos concepciones diversas de lo que implicaba ser iglesia en el mundo. El conflicto eclesiológico fue debatido, lamentablemente, en la arena de la liturgia y el triunfo fue para la saludable opción de abrirse al diálogo con el mundo contemporáneo.

Un punto álgido en dicha apertura se llevó a cabo durante las discusiones sobre libertad religiosa. El respeto implicado a las otras religiones y al derecho a la libertad fue mucho más conmovedor para el movimiento misionero que la promulgación de la *Gaudium et Spes* que daba validez oficial a una opción largamente defendida por muchos agentes de pastoral: la apertura y el diálogo con el mundo. El concepto de cultura que se presenta en la constitución pastoral padece incluso de cierta *naïveté*. No siendo su principal objetivo el estudio de la cultura sino la relación de la iglesia con el mundo actual, es evidente que el concepto permanece lleno de un optimismo ingenuo sobre las riquezas del mundo contemporáneo, sin matices, sin aclaraciones. Sin embargo, tiene las ventajas de integrar a la discusión teológica el concepto de cultura. El Vaticano II abrió las puertas a la discusión y a la experimentación pastoral. El lenguaje misionero del Vaticano II había permanecido en la línea tradicional, el término adaptación, adecuarse a las circunstancias de tiempo, espacio y cultura eran fomentadas. La iglesia tomará muchos años para entender que, entre los círculos misioneros, el concepto de adaptación reflejaba algo que no estaba conforme a los deseos de las jóvenes iglesias. El Vaticano II había dado una lección de colegialidad, de respeto, de participación en las decisiones que no podría fácilmente ser olvidada. La adaptación irá pidiendo más y más terreno de aceptación de la cultura autóctona en detrimento del revestimiento "occidental" que tradicionalmente acompañaba al mensaje⁴⁹.

Las discusiones sobre la manera de integrar la realidad cultural al esfuerzo misionero provocaron impacto entre los Jesuitas. Desde 1965, el padre Arrupe había dejado ver que la proclamación del Evangelio no puede ser independiente de la cultura de aquellos a

quienes se dirige, no es posible para la iglesia salvar al ser humano sino en su contexto y dentro del medio en el que vive⁵⁰. Arrupe señala además que la Iglesia recibe, de hecho, lecciones de parte de las culturas con las que se encuentra⁵¹. La trigésimo primera Congregación General de los Jesuitas recoge el espíritu del Vaticano II y las palabras de su superior para insistir en la necesidad de una mayor apertura a las culturas e incluso a las religiones de los pueblos con quienes trabajan⁵². Los Jesuitas en Roma y Masson, decano de la facultad de misionología de la Universidad Gregoriana desde 1964 hasta 1970, se enfrentaban al reto de encontrar un lenguaje adecuado para señalar ese grado de sensibilidad cultural que se despertaba.

Entre la aparición del término inculturación en Lovaina y el impulso que recibiría en la Gregoriana se puede localizar solo un hombre, J. Masson. Sin embargo, si bien Masson permanece fiel a su ideal de la iglesia local como el agente inculturador por excelencia, su utilización del término inculturación es menos consistente. En un artículo de Masson publicado en 1976⁵³ los términos aculturación e inculturación aparecen como intercambiables favoreciendo una confusión que permanecerá, como habíamos mencionado, al ser recibidos dentro del discurso oficial⁵⁴. La confusión ya existía con anterioridad, incluso entre quienes retoman el vocabulario de los términos propuestos por Masson⁵⁵. La confusión entre aculturación e inculturación parece no resolverse en todo este período como podemos ver en el debate sostenido por F. Houtart en 1968 sobre liturgia⁵⁶, o en el artículo de P. Rossano, también maestro de la Gregoriana, sobre la aculturación del Evangelio⁵⁷. No me detengo en la búsqueda del origen de tal confusión de términos, simplemente pretendo remarcar el hecho de una confusión que exigirá en un segundo momento una definición y ésta nacerá en Roma.

3. DE LOS JESUITAS A ROMA, DE ROMA AL MUNDO

En el año de 1970 la Universidad Gregoriana estaba ocupada en una reforma general de sus programas debido a las reformas del Vaticano II. Siendo esta universidad el corazón educativo de los Jesuitas, las ideas ahí presentadas y debatidas alcanzarían todos los continentes. Ya mencionaba como J. Masson estuvo como decano de la facultad de misionología hasta 1970 y, posteriormente, lo encontraremos como profesor de Teología dogmática de la misión

y de descripción de las misiones⁵⁸. Ya para ese entonces encontraremos en la Gregoriana a algunos de los primeros autores quienes más tarde escribirían sobre inculturación : A. Roest Crolius, A. Pieris, M. Dhavamony, etc. Además y de vital importancia para la divulgación del término, en la preparación del Sínodo de obispos de 1974 en donde el término inculturación encontraría su primera audiencia oficial a nivel universal⁵⁹, los Jesuitas de la Gregoriana habían sido invitados en la preparación de los documentos preparatorios⁶⁰, M. Flick, Z. Alszeghy y D. Grasso habrían sido los responsables de preparar los textos. Curiosamente ignorado hasta el momento por quienes escriben la historia del término, en el texto de Grasso, con las consabidas correcciones, aparece el término *inculturetur* y el relator de dicha parte del texto fue, el cardenal K. Wojtyla, futuro papa Juan Pablo II⁶¹. Si bien, Paulo VI no recoge el término en *Evangelii Nuntiandi*, fruto de las discusiones del Sínodo de 1974, muchas de las preocupaciones mostradas por los padres sinodales sí fueron retomadas por el Papa. La sensibilidad cultural, el respeto a los elementos valiosos dentro de las culturas, el buscar una expresión más cercana a la gente de las iglesias locales, etc., sin dejar por ello de insistir en la unidad del Evangelio. Durante el Sínodo se había hecho patente que o bien, se ampliaba el concepto de adaptación⁶² o se buscaban nuevos términos para designar el proceso de encarnación del mensaje evangélico en las diversas culturas⁶³. Las expectativas de muchos obispos de Asia y África parecían adquirir matices de disciplina eclesiástica y, por ello, las exigencias de respeto a la cultura y el tema de la inculturación parecía afectar el gobierno de la iglesia misma⁶⁴. Lo que ocurría en el Sínodo era un reflejo de los comentarios de muchos teólogos en distintos países. El discurso de clausura de Paulo VI fue, en opinión de algunos teólogos, un duchazo frío que insistía más en la unidad que en el pluralismo teológico y que, en *Evangelii Nuntiandi* parecía anteponer la tarea de evangelización al respeto por la cultura. Si la realidad seguía en debate, el término evangelización parecía adquirir mayor publicidad que el de inculturación⁶⁵. Los obispos africanos habían rechazado abiertamente el término adaptación y proponían sustituirlo por el de encarnación. Se buscan pues nuevos términos para designar el interés que se persigue. Mientras tanto, subsiste la confusión alrededor del término inculturación existente desde los primeros años de la década de los setenta, mientras algunos la cambiaban por aculturación⁶⁶,

otros re-inventaban el término⁶⁷. La trigésima segunda Congregación General de los Jesuitas utilizará abundantemente el término y pedirá al Superior que aclare aquella confusión⁶⁸. A partir de ese momento, encontraremos cada vez mayor número de artículos utilizando el término, tanto a nivel de países llamados de misión⁶⁹, como en la reflexión en universidades europeas⁷⁰. En este período puede detectarse cada vez más la opción por el término inculturación por parte de los católicos y del término contextualización por la gran mayoría de denominaciones protestantes.

En 1978, el padre Arrupe envía una carta sobre la inculturación a los miembros de la Sociedad de Jesús⁷¹. Dicha carta puede considerarse como el intento por definir o delimitar el término. La definición propuesta fue el resultado de una serie de estudios por teólogos Jesuitas, quienes a su vez, escribirán más abundantemente sobre la inculturación en la serie de obras con dicho título, coordinados por A. Roest Crollius⁷². En dicho intento, como remarcará Roest Crollius⁷³, el paso de enculturación por inculturación será matizado, no sólo como un accidental cambio de vocales, sino como una opción por confrontar una metodología misionera que se rechazaba. Inculturación dejaba de ser un término antropológico neutral y se transformaba en la urgente necesidad de comunicar a Cristo desde dentro y hasta dentro de las culturas.

Arrupe había definido :

“L’inculturation est l’incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement l’expérience chrétienne s’exprime avec les éléments propres à la culture en question (...), mais aussi que cette même expérience devienne un principe d’inspiration, à la fois norme et force d’unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l’origine d’une nouvelle création”⁷⁴.

La inculturación tendrá que entenderse como un modelo misionero, más sensible a la realidad cultural del otro pero que insiste en la superioridad del mensaje evangélico como agente transformador de la cultura. De acuerdo a la definición una serie de elementos de la cultura pueden ser aceptados, integrados para actualizar el mensaje cristiano, el cual, a su vez, provocará una renovación purificante en la cultura.

Curiosamente, al momento en que la iglesia abría sus puertas a la aceptación de la cultura, el término mismo de cultura se ve cuestionado por los recientes estudios antropológicos. La obra de

C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, habría descubierto la consistencia, el carácter sistémico de la cultura⁷⁵. Parecería pues, irreconciliable, el querer transformar una cultura dejando ciertos elementos existentes, escogiendo otros que deberán ser cambiados a la luz del Evangelio. La tarea de edificar esta nueva creación de la que habla Arrupe no parecería entonces haber cambiado mucho del antiguo modelo de adaptación, si acaso, la insistencia en que los agentes de cambio deben ser los miembros de la iglesia local y no los misioneros extranjeros. Teólogos posteriores señalarán el problema de haber cambiado el término pero no la mentalidad colonialista.

Podemos decir que, a partir de la definición de Arrupe, la inculturación había llegado a convertirse en la estrategia misionera a seguir. Dos décadas después podemos juzgar la falta de precisión y la falta de conocimiento de las realidades culturales. La inculturación como teología no habría podido continuar el diálogo con las ciencias humanas y sociales para integrar un nuevo concepto de cultura e incluso el cuestionamiento del concepto de cultura como término generalizador y, en ocasiones, opresivo. No ha sido posible evaluar un solo caso en que la religión actúe como agente transformador de una cultura sin provocar todo un cambio en la cosmovisión de las personas que aceptan la nueva religión.

Demasiados lastres cuestionan hoy la utilización del término inculturación. Por el lado del mensaje evangélico hace falta aceptar que el misionero continúa defendiendo la superioridad de Jesús y, aunque exista una actitud de mayor diálogo interreligioso, la inculturación sigue esperando conversiones, no solo a nivel personal sino a nivel cultural. La inculturación ha tenido que aceptar que el mensaje evangélico no existe desnudo, sino revestido de su propia herencia cultural, de ahí que el proceso de inculturación se asemeje al de aculturación: es un encuentro entre dos ambientes culturales, entre dos mundos con sus propios valores profundos. Así, pues, el optimismo de quienes defendían el modelo de inculturación como el principio de una nueva creación no deja de tener razón; sin embargo no siempre la nueva creación será el resultado de una transformación religiosa sino de un choque cultural. Además, la inculturación como un hecho epistemológico consumado⁷⁶ no ha dejado de producir frutos que son cuestionados por las autoridades eclesiales, tachándolos de sincretismo.

Por el lado de la cultura, nuevos estudios y críticas sobre el concepto mismo hacen urgente un diálogo más cercano entre teólo-

gos y misioneros con antropólogos y sociólogos, sin embargo, estas discusiones escapan a nuestro presente artículo.

NOTAS:

1. La definición puede encontrarse en ARRUPPE, P., *Sur l'inculturation* (1978) en: ARRUPPE, P., - CALVEZ, J. Y., (ed.), *Écrits pour évangéliser*, París 1985, 169. (Muchas publicaciones posteriores, especialmente de los Jesuitas, refieren a la definición de Arrupe). Analizaremos dicha definición al final de nuestro artículo.
2. ROEST CROLLIUS, A., *Inculturation : Newness and Ongoing Process*, *Gregorianum* 59 (1978) 721-738. Editada de nuevo en: WALIGGO, J. M., et al., *Inculturation. It's Meaning and Urgency*, África 1986.
3. Además del artículo de ROEST CROLLIUS mencionado en la nota anterior, pueden verse los estudios de JOLY, R., *Inculturation et vie de foi*, *Spiritus* 26/98 (1985) 3- 32; SHORTER, A., *Toward a Theology of Inculturation*, Londres 1988; STANDAERT, N., *L'histoire d'un néologisme. Le terme "inculturation" dans les documents romains*, *Nouvelle Revue Théologique (NRT)* 110 (1988) 555-70; QUACK, A., *Inculturation. An Anthropologist's Perspective*, *Verbum SVD* 34 (1993) 3-17; GUILLAUMETTE, F., *L'apparition du concept d'inculturation: Une réception de Vatican II*, *Mission* 2 (1995) 53-78.
4. Utilizo el término encarnación debido a que es el modelo teológico predominante entre los autores quienes tratan de establecer un paralelo entre la encarnación del hijo de Dios y la manera en que el mensaje debe integrarse en una cultura. El "objeto" que debe ser inculturado es menos claro entre quienes escriben al respecto. Opto por hablar del mensaje evangélico pero, otras opiniones son comunes : la iglesia, Jesús, etc. Una excelente presentación a este respecto en: BATE, S., *Inculturation : The Local Church Emerges*, *Missionalia* 22/2 (1994) 93-117, especialmente 95-101.
5. Uno de los términos más difíciles de entender hoy en día. Veremos más adelante aquellos cambios en el concepto de cultura que contribuyeron a precisar el proceso de inculturación de una manera diferente según el momento histórico. Dentro del período que estudiaremos, el momento cumbre del reconocimiento oficial de un nuevo concepto de cultura y una relación más positiva entre iglesia y la cultura actual es la promulgación de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del concilio Vaticano II.
6. Inicialmente el término inculturación recibió el apoyo de los Jesuitas para ser admitido en discusiones teológicas. Podemos encontrar con regularidad la presencia de Jesuitas en aquellos países en que la expresión fue utilizada durante los años setenta y principios de los ochenta (India, Filipinas, Taiwán). Sin embargo, durante la trigésimo segunda Congregación General de la Sociedad en Roma entre 1974 y 1975, después de que se pidió estar atentos a la inculturación, poner mayor atención a la adaptación a las diversas culturas (en la sección "Our Mission Today", esp. p. 424, 429-30), insistir que es de especial importancia en ese momento histórico promover la fe en forma inculturada en todos lados pero, especialmente en Asia, África y algunos países de América Latina (p. 439-40), acaba pidiendo al superior, Arrupe, una definición. *His purpose in writing will be to clarify for all of Ours the true meaning and theological understanding of the task and process of inculturation as well as its importance for the apostolic mission of the Society today*, PADBERG, J. W., (ed.), *Documents of the 31st and 32nd General Congregations of the Society of Jesus*, St. Louis 1977, 439-40. Puedo suponer que en otros ambientes reinara la misma incertidumbre.

7. Quienes conocen las lenguas orientales saben que la confusión entre ambas vocales en términos de origen extranjero es más que probable. Algunos testimonios en favor de esta hipótesis fueron dados por Congar, Y., *Christianisme comme foi et comme culture*, en: *Evangelizzazione e Culture, I Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia (Roma, 5-12 Ottobre 1975)*, Roma 1976, 99-100 (de aquí en adelante *Evangelizzazione e Culture*) aunque no menciona las fuentes y por NEMESHEGYI, P., *Versuch über die Enkulturation des Christentums in Asien* en: *INTERNATIONALE THEOLOGEN-KOMMISSION, Die Einheit des Glaubens und der Theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, 180, quien habla en general de teólogos orientales sin especificar nombres.
8. CHARLES, P., *Missiologie et Acculturation*, NRT 75/1 (1953) 15-32. Se puede comparar la definición de inculturación (p. 19) con la definición de enculturación de Herskovits en su obra *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York 1970¹⁰. (Original en 1948).
9. CHARLES, P., Op. Cit., 19.
10. Cfr. CHARLES, P., Op. Cit., 20.
11. En *Acta Apostolica Sedis* (AAS) 71/1 (1979) 607 : "Le terme 'acculturation', ou 'inculturation' a beau être un néologisme, il exprime fort bien l'une des composantes du grand mystère de l'Incarnation."
12. AAS 71/2 (1979) 1319.
13. Una reflexión sobre los orígenes de estas jornadas de reflexión puede verse en las memorias de la tercera semana, *Les aspirations indigènes et les missions. Compte rendu de la troisième semaine de missiologie de Louvain*, editadas por Museum Lessianum, Lovaina 1925, 9-15. (De aquí en adelante *Les aspirations indigènes*.)
14. MAZÉ, P., *Le devoir de l'Adaptation dans l'Apostolat d'après le Cardinal Lavignerie*, en: *Les aspirations indigènes*, 107.
15. Cfr. CORMAN, A., *Le clergé indigène, véritable solution des aspirations indigènes. Progrès réalisés. Espoirs permis*, en: *Les aspirations indigènes*, 164-75.
16. Ver por ejemplo las memorias de la quinta semana, bajo el título *Les élites en pays de mission*, 1927.
17. En una conferencia dada en 1951 (*Mission et Société Chrétienne*), Charles afirmaba *Une 'culture' se définit : la portion du milieu que l'homme a faite lui-même en tant que membre d'un group, ou, ce qui est pratiquement synonyme: tout ce que l'homme apprend comme membre d'un groupe*, en: CHARLES, P - MASSON, J., (ed.), *Études Missiologiques*, Lovaina 1956, 72-73. Dicho concepto de cultura u otros afines eran materia conocida para los antropólogos, sin embargo, dentro de las discusiones entre teólogos y, a nivel popular era mucho menos frecuente. Ver como ejemplo de posibles definiciones la obra de KROEBER, A. L., *The Nature of Culture*, 1952; o el trabajo de KROEBER Y KLUCKHOHN, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of the Peabody Museum, Harvard 47/1 (1952).
18. *Ibid*, 75.
19. Varios artículos de la décima tercera semana (*Expectatio Gentium*, 1935) nos hablan de ello, dicha reunión fue la primera ocasión en que se utilizan el francés y el flamenco en los reportes de la jornada, interesante para ver la recuperación nacional de la herencia flamenca dentro del ambiente intelectual belga.
20. Ver el comentario de CHARLES, P., *Exposé général: Le pourquoi de l'enseignement dans les missions*, en: *L'éducation chrétienne aux missions. Compte rendu de la onzième semaine de missiologie de Louvain* (1933) 28-29.

21. NIEBUHR, H. R., *Christ and Culture*, New York 1949. Al poco tiempo veremos aparecer obras como NIDA, E. A., *Customs and Cultures. Anthropology for Christian Missions*, Pasadena 1954; SHAPIRO, H. L., (ed.), *Man, Culture, and Society*, New York 1956 y un poco después, CARRIER, H., *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Roma 1960; LUZBETAK, L. J., *L'Église et les Cultures. Une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique*, Bruselas-París 1968.
22. Una de las grandes figuras misioneras entre los Jesuitas en Asia es P. Hofinger quien está detrás de institutos de reflexión teológica en India y Filipinas.
23. Ver los comentarios en las memorias de la vigésimo segunda semana de misionología en Lovaina publicadas con el título *Le rôle des laïcs dans les missions*, Lovaina 1952.
24. El interés no fue exclusivo de Charles, vemos a J. Daniélou hablar sobre la necesidad de un cristianismo que se encarne en los países colonizados, DANIELOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, París 1953; ni de los católicos, así, Eugene Nida es un verdadero pionero en el interés por aprovechar los conocimientos antropológicos para la labor misionera.
25. Una excelente introducción a la vida y obra de Charles en: CHARLES, P - MASSON, J., (ed.), *Études Missiologiques*, Lovaina 1956.
26. Pueden verse como ejemplo las memorias de la cuarta (*Autour du problème de l'adaptation*, 1926), octava (*Les Conversions*, 1930) y undécima semanas (*L'éducation chrétienne aux missions*, 1933).
27. Y una comunicación nacida de una necesidad práctica y política, el respeto a las distintas nacionalidades es fruto de la toma de conciencia nacional (diríamos nacionalista) de los países tercermundistas, ver MASSON, J., *Mission 1960, Afrique, Asie, Océanie. Essai de panorama raisonné*, NRT 82 (1960) 184-84.
28. También miembro de la Sociedad de Jesús como Charles, Masson ofreció cursos de misionología no sólo en la universidad de Lovaina sino en el Colegio de Filosofía y Teología de los Jesuitas en Eeghoven, Lovaina y en el Instituto Universitario de Territorios de Ultramar en Amberes.
29. MASSON, J., *Fonction missionnaire, fonction d'Église*, NRT 81 (1959) 48.
30. Publicada como *Mission et cultures non-chrétiennes. Rapports et compte rendu de la XXIX Semaine de missiologie*, Lovaina 1959. (De aquí en adelante, *Mission et cultures*).
31. LADRIÈRE, J., *La culture et les cultures*, en: *Mission et cultures*, 11-44.
32. Todos publicados en *Mission et cultures*. J. Bruls en su artículo *L'attitude de l'Église devant les cultures non-chrétiennes* se refiere a la inculturación de la vida cristiana, su inserción en la cultura, como una necesidad ineluctable (p. 50); el padre Segura escribe sobre *L'initiation, valeur permanente en vue de l'inculturation* (p. 219-35); el padre Ralibera, de Madagascar, en su artículo *Elements culturels Malgaches et transculturation chrétienne* menciona que prefiere el término inculturación al de adaptación, aún cuando transculturación sería aún mejor (p. 305); la presentación del abad Sohier es intitulada *Inculturation in the Chinese World* (p. 309) si bien, el artículo no repite el término; finalmente, J. Masson utiliza el término tanto en la introducción (p. 9), como en las conclusiones finales (p. 315-316).
33. Cfr. BRULS, J., Op. Cit., 50.
34. *Ibid.*, 54-56.
35. *Ibid.*, 56.
36. Cfr. RALIBERA, R. P., Op. Cit., 111-14.
37. Cfr. R.P. SEGURA, R. P., Op. Cit., 219.

38. *Íbid.*, 219-23.

39. Masson había mencionado cuatro veces la palabra inculturación en la introducción a la semana de reflexión, sin embargo, su contribución más clara se encuentra en las conclusiones, p. 315-16.

40. Ver el artículo de BOURITIUS, R. P., *Le groupe familial et ses formes*, 236-53.

41. Cfr. MASSON, J., *Conclusions*, 316.

42. GONZÁLEZ, R., *Problèmes d'acculturation en Amérique Latine*, en: *Mission et cultures*, 71-85.

43. El mejor ejemplo de la ambigüedad en la comprensión del término cultura puede verse en los documentos preparatorios para la reunión de la CELAM en Medellín en 1968. Es sencillo notar dicha ambigüedad al comparar lo que se entiende por cultura en los artículos de McGRATH, M., *The Signs of the Time in Latin America Today*, 81-106, o de DE ARAÚJO SALES, E., *The Church in Latin America and Human Promotion*, 131-151, con el artículo de HENRÍQUEZ, L. E., *Pastoral Care of the Masses and the Elites*, 181-240. Todos los artículos en CELAM, *The Church in the Present-Day Transformation of Latin America in the Light of the Council. I. Position Papers*, Bogotá 1970.

44. Ver el artículo de MONDREGANES, P., *La formación del clero autóctono*, en: *Euntes Docete* 13 (1960) 288-89; ver la confrontación de distintas opiniones en las memorias de la primera semana de liturgia misionera en Nimega, HOFINGER, J., (ed.), *Liturgy and the Missions. The Nijmegen Papers*, Minnesota 1962. (Versión francesa *Missions et Liturgie*, Brujas 1960).

45. Toda una interesante línea de pensamiento se sigue de los escritos de PANIKKAR, R., *Lettre sur l'Inde*, Torunai 1963 y *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*, New York 1981 (original 1964).

46. ALLPORT, G. W., *The Individual and His Religion*, Londres 1951, 27.

47. MASSON, J., *L'Église ouverte sur le monde*, NRT 84 (1962) 1032-1043.

48. Tal postura se defiende en BRUNNER, P., *Extrême-Orient*, en: *La Maison-Dieu* 74 (1963) 138; SEUMOIS, A., *Aspects théoriques et historiques de l'enseignement dans les missions*, en: *Questions scolaires aux missions*, Lovaina 1954.

49. La tensión entre local y universal se deja sentir en muchas publicaciones posteriores al concilio, es realmente notorio en el caso de las iglesias africanas. Ver el debate sobre la posibilidad de la teología africana entre Th. Tshibangu y A. Vanneste reseñada por MULAGO, V., *Naturalisation du christianisme en dehors de l'Occident a la lumière de Vatican II*, en: *Euntes Docete* 20 (1967) 241-262. O el artículo de NGANGO, M. G., *L'Alienation culturelle*, en: *Liberté des Jeunes Églises. Rapports, échanges et carrefours de la XXXVIII^e Semaine de Missiologie de Louvain*, Lovaina 1968, 61-75.

50. Cfr. ARRUIPE, P., - CALVEZ, J. Y., (ed.), *Op. Cit.*, 42.

51. *Íbid.*, 43.

52. Cfr. PADBERG, J. W., (ed.), *Op. Cit.*, 209.

53. MASSON, J., *La mission à la lumière de l'Incarnation. Essai de réflexion globale sur des problèmes fondamentaux actuels*, NRT 98 (1976) 865-887.

54. *Íbid.*, 3.

55. Cfr. AGIRREBALTZATEGI, P., *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*, Bilbao 1976. Aunque toma las definiciones del curso de Masson en la Gregoriana, (p. 31, nota 8), sus definiciones se alejan bastante de los conceptos antropológicos designados con los mismos términos (p. 81-82). El autor habla de la iglesia transcultural y enculturada (p. 315-316) y de la adaptación como enculturación (p. 318-320).

56. Cfr. *Liturgie et Sciences Humaines. Échos d'un débat*, en: *La Maison-Dieu* 93 (1968) 103-145, se resume una expresión de Houtart diciendo "Il existera toujours une tension entre l'élément 'acculturation' ou 'inculturation' de la liturgie et l'élément 'expression universelle'", 119.
57. ROSSANO, P., *Acculturazione dell'Evangelo*, en: *Evangelizzazione e Culture*, 104-116.
58. PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA, *Ordo Anni Academici 1972-1973*, Roma 1972.
59. Anteriormente el término había sido empleado por los obispos asiáticos en el mensaje publicado después de su reunión en Manila, Filipinas, en noviembre de 1970, ahí se menciona: "In the inculturation of the life and message of the Gospel in Asia, there have been hesitations and mistakes in the past, but we are more than ever convinced that dialogue with our fellow Asians whose commitment is to other faiths is increasingly important. We also urge on all a deep respect for the culture and traditions of our peoples, and express the hope that the catholicity of the Church, the root of our diversity in the oneness of faith, may serve to help Asians remain truly Asian, and yet become fully part of the modern world and the one family of mankind", en: ROSALES, G - ARÉVALO, C. G., (eds.), *For All the Peoples of Asia, Federation of Asian Bishops' Conferences, Documents from 1970 to 1991*, New York- Quezon City 1992, 6. Para 1974, los obispos asiáticos hablaban de la iglesia local en su continente como una iglesia indígena e inculturada, *Ibid*, 14.
60. Crónica de la preparación al Sínodo en: CAPRILE, G., *Il sinodo dei Vescovi 1974*, Roma 1975. Ahí se habla de la invitación a los Jesuitas que trabajaban en la Gregoriana, 54.
61. El término se encuentra en la sección III. *Unitas et Pluralismus*, 995-996, presentándose como una insistencia de los patriarcas orientales y de los obispos de las regiones de misión.
62. Ver las opiniones de J. Cordero de Karachi (p. 162-164); J. Paracattil de India (p. 180-182) y J. Kuo de China (p. 205) todas en: CAPRILE, G., *Op. Cit.*
63. La intervención más clara fue la de P. Arrupe, superior de los Jesuitas, p. 216-17. Sin embargo, se repitieron los comentarios de obispos sobre la necesidad de una iglesia local contra el colonialismo eclesial europeo, por ejemplo, J. Daramojuwono de Indonesia (p. 232) ; A. F. Anguilé de Gabón (p. 244-445) ; J. Malula, miembro del consejo organizador (p. 253-54) ; M. M. Kitbunchu de Tailandia (p. 269-70) ; A. Azzolini de Liberia, Sierra Leona y Gambia (p. 292-93).
64. KAUFMANN, L., escribía sus reflexiones sobre el Sínodo de 1974 en un artículo intitulado *From centralisation to localisation*, en: *African Ecclesiastical Review (AFER)* XVII/1 (1975) 2-9.
65. Todo un estudio sobre el término evangelización fue presentado como reacción al sínodo por los Jesuitas de la Gregoriana, D. Grasso, M. Flick, Z. Alszhegy, J. López-Gay, presentan sus contribuciones en: DHAVAMONY, M., *Evangelisation*, Roma 1975.
66. MARIMAZHIRA, X., *Acculturation in Rhodesia*, en: *AFER* XV/2 (1973) 130-33. POUPARD, P., *Évangélisation et Nouvelles Cultures*, NRT 99 (1977)532-49, esp. p. 547. Ya mencionamos los casos de Rossano y de Agirrebaltzategi.
67. En 1973 en los Estados Unidos aparece la obra de PIERCE BEAVER R., (ed.), *The Gospel and Frontier People. A Report of a Consultation. December 1972*, Pasadena 1973, en ella aparece el artículo de LINWOOD BARNEY, G., *The Suprecultural and the Cultural: Implication for Frontier Missions*, 48-57. En la nota 9, p. 57, el autor nos previene contra el error de identificar inculturación con enculturación y, menciona que "Inculturate is coined here to refer to that process or state in which a new principle has been culturally 'clothed' in meaningful forms in a culture."

68. Ver nota 6.

69. El número 33 de la revista hindú JEEVADHARA, mayo-junio de 1976 está dedicada a la reflexión sobre inculturación, participan autores como RAYAN, S., *Flesh of India's Flesh*, p. 259-67; G. Soares Prabhu, *The New Testament as a Model of Inculturation*, p. 268-82; KUNNUMPURAM, K., *Inculturation in Vatican II*, p. 283-92; AMALADOSS, M., *Inculturation. Theological Perspectives*, p. 293-302, etc. Todos ellos Jesuitas. De nuevo los obispos asiáticos utilizan el término en su reunión en Hong Kong en 1977 en: ROSALES, G., - ARÉVALO, C. G., *Op. Cit.*, 61, 72-73.

70. Los artículos de SEUMOIS, A., *Significato e limiti della 'cristianizzazione' delle culture*, en: *Evangelizzazione e Culture*, p. 117-127; CONGAR, Y., *Op. Cit.*, 99; CARRIER, H., *Les universités catholiques face au pluralisme culturel*, en: *Gregorianum* 58 (1977) 615; NKÈRAMIHIGO, TH., *A propòs de l'inculturation du Christianisme*, en: *Telema* 3-4 (1977) 19-26.

71. En ARRUIPE, P., - CALVEZ, J. Y., (ed.), *Op. Cit.*, 169-177.

72. La serie de artículos fueron publicados bajo el título *Inculturation. Papers on Living Faith and Culture*. En ella encontramos escritos que se han vuelto clásicos de M. Azevedo, J. Blomjous, H. Carrier, el mismo A. Roest Crolius.

73. ROEST CROLLIUS, A., *Op. Cit.* Del mismo autor, *Inculturation and Incarnation. On Speaking of the Christian Faith and the Cultures of Humanity*", en: *Bulletin. Secretariat pro non Christianis* 38: XIII/2 (1978) 134-40.

74. ARRUIPE, P., - CALVEZ, J. Y., (ed.), *Op. Cit.*, 169-70.

75. GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York 1973.

76. Ver el concepto de inculturación espontánea propuesta por NECKEBROUCK, V., en: *Paradoxes de l'inculturation. Les nouveaux habits des Yanomami*, Lovaina 1994, 87-108; del mismo autor, *Théologie progressiste et inculturation de la liturgie*, en: *Questions liturgiques. Studies in Liturgy* 77 (1996) 52-76.

RESEÑA

NECKEBROUCK, V., *Fe y cultura. Voces del Tercer mundo*, Universidad Intercontinental-Misioneros de Guadalupe, México 1996.

El objetivo de Neckebrouck es presentar una *guía* sumaria de la problemática contemporánea de la inculturación; muestra toda la gama de significaciones que el término *inculturación* es susceptible de revestir, partiendo de un inventario rápido de las estrategias desarrolladas por la Tercera iglesia en sus esfuerzos por acabar con el problema de la cultura tal como se presenta en sus regiones. El autor no se manifiesta como crítico o protagonista de los métodos caracterizados, más bien, en un intento de ser objetivo y neutral abre preguntas teológicas que amplían el reto que plantea la inculturación a la Teología de la Liberación.

La estructura genérica del libro contiene una presentación, ocho capítulos y una conclusión. Cabe resaltar la enorme bibliografía citada en el texto y la respectiva larga lista al final del libro. Trataremos de abordar cada parte, aunque sea someramente.

Comienza con la presentación a la edición española, que más bien se puede traducir como una breve narración sobre los orígenes históricos del libro. A continuación y previa presentación a la edición italiana, se puede leer la *Introducción* que Neckebrouck llama *Mapa elemental*. Este versa sobre los detalles, los diversos matices, las variantes que afectan la problemática de las diversas iglesias, confesiones y

tendencias teológicas que representan la totalidad llamada Tercera iglesia, ante el problema de la relación entre fe y cultura. Al final vienen las conclusiones.

En el Capítulo I: *Inculturación*, nuestro autor la define como *El conjunto de fenómenos que se producen como resultado de un contacto prolongado y directo entre grupos de individuos pertenecientes a culturas diferentes y que dan por resultado cambios en los tipos o modelos culturales de uno u otro de estos grupos o, en ambos*. Si se trata de la situación en la que las dos culturas establecen contacto en el que una cultura reemplaza a otra, se trata entonces, de una *monoaculturación*.

En este fenómeno, el autor critica la occidentalización como condición para la recepción del evangelio, por lo que, según él, volverse cristiano no es solamente dejarse bautizar y reconocer la significación salvífica del evento-Cristo, es también aprender a leer y escribir, contribuir a la desintegración de la estructura social tradicional, adquirir una nueva percepción estética, desarrollar una nueva sensibilidad hacia aquello que es conveniente y lo que es indecente, revisar las definiciones de vicio y de virtud, e inclusive cambiar y reemplazar la vestimenta tradicional por el pantalón y las enaguas. Termina preguntándose: ¿Qué relación existe entre la estrategia cultural de los cristianos de la Tercera Iglesia y las actitudes que se acaban de enlistar?

En el Capítulo II: *Adaptación*, se plantea la siguiente pregunta pun-

tual: ¿Cómo sembrar la Palabra evangélica de manera que la fe cristiana se articule con la realidad cultural latinoamericana y se arraigue de manera durable y fecunda? Hay quienes responden: mediante la adaptación. La adaptación, en cuanto que método, no puede ser sino occidental en sus formas de expresión, sus símbolos, sus instituciones, su teología, su espiritualidad... Concluye el autor diciendo que el mensaje cristiano no puede ser transplantado tal cual en otros lugares. La puesta en acción de este método supone una triple operación:

- 1.- La propuesta del mensaje
- 2.- Despojar al mensaje de todo aquello que no forma parte de su núcleo esencial inalterable.
- 3.- Vestir de nuevo esta esencia desnuda, pero esta vez con formas y categorías culturales típicos de África, Asia, América, etc.

El cristianismo, se piensa, no será un evento duradero en tierras no occidentales sino es bajo la condición de asumir la culturas locales, afirma el autor. si la manera de manifestar la única fe puede ser múltiple y por consecuencia, original, conforme a la lengua, al estilo, al temperamento, al genio, a la cultura de quien profesa esta única fe, un pluralismo es legítimo y deseable.

El Capítulo III aborda la *Encarnación*. ¿En que consiste el elemento distintivo del llamado método de encarnación?, ¿cómo se propone solucionar el problema de la cultura? El autor no es claro en su respuesta, sólo agrega que el método de la encarnación hace mayor énfasis en la creatividad y el

espíritu de responsabilidad: "Las jóvenes iglesias... deben volverse cada vez más responsables de su propia evangelización y de su desarrollo pleno. Deben aliar la creatividad y la responsabilidad dinámica".

Si la Adaptación y la Encarnación como métodos no resuelven la problemática de la relación entre fe y cultura hay que buscar la solución en la *Contextualización* (Capítulo IV). De entrada el proyecto de inculturación no puede ignorar las mutaciones que todas las tradiciones locales experimentan frente a la evolución de un mundo cada vez más gobernado por el progreso de la ciencia y de la técnica, por las leyes del mercado y por la secularización. Para el autor, algunos teólogos y misionólogos prefieren el término contextualización sobre el de adaptación o el de encarnación. La contextualización es más flexible, más dinámica, abierta al cambio y al porvenir. El concepto asume la industrialización, la urbanización, el pluralismo cultural, la modernización. Todos estos elementos también deben ser considerados como el trasfondo condicionante de la evangelización y del trabajo pastoral, al mismo nivel que los componentes tradicionales. Así, entonces, la contextualización se encuentra ligada a la cuestión de la autenticidad cultural, a la identidad propia y ésta implica el derecho de definir cada quien el contenido de esta identidad. Este método de la contextualización rechaza una inculturación basada en una referencia exclusiva a la tradición, poniendo en relieve la necesidad de considerar un marco de referencia cultural más amplio.

El Capítulo V aborda el tema de la *Cultura y liberación*. Existe, hoy día, una *ideología del desarrollo*, según la cual los países poderosos sugieren a los países pobres una estrategia que, según ellos, atacará el mal del subdesarrollo desde sus raíces, cortando definitivamente los lazos seculares de una dependencia asesina. Así, el término desarrollo adquiere una connotación peyorativa, por lo que se prefiere el lema de la *liberación*, por tanto, en América latina como en África y en Asia, existen divergencias sobre lo que concierne a la relación entre cultura popular y liberación, es decir, en la manera de entender la articulación de la preocupación por la inculturación y del proyecto liberador en lo concerniente a la precedencia que deberían darse ya sea a uno o al otro. No es fácil predecir en que dirección evolucionará esta problemática en el futuro.

Neckebrouck titula el Capítulo VI *Explicitación*. Este método surge como crítica a los anteriores métodos que se inclinan hacia el eclesiocentrismo o etnocentrismo eclesial y parten, a la vez, de aquello que podríamos llamar *El polo cristiano externo* o importado. Por consiguiente, es urgente reemplazar la perspectiva eclesiocentrista que domina la Teología de Salvación por una soteriología resueltamente centrada en Cristo, reconociendo a Cristo como la única instancia mediadora necesaria de la salvación divina. Si Cristo está presente en la cultura, la actitud cristiana no puede consistir en introducir a Cristo en esa cultura, sino en descubrirlo en ella, expli-

tarlo. De hoy en adelante todo pretexto para menospreciar una cultura determinada será excluido, puesto que toda cultura encuentra en sí misma la justificación teológica de su eminente dignidad. Todo cristiano debe partir de la convicción de que Dios ha estado siempre presente en su cultura, como lo ha estado en todas las culturas del planeta. El método de la explicitación salva la precedencia, la primacía, el carácter decisivo, la universalidad y la unidad de la persona de Cristo en el orden de la salvación.

Con una pregunta Neckebrouck estructura un nexo entre los capítulos anteriores con el capítulo VII: *Religión y cultura*. ¿Qué es la religión, a los ojos de los antropólogos, sino un elemento constitutivo de la cultura? Toda instancia cultural, tiene su alma religiosa y en el Tercer Mundo la religión y la cultura tienden a coincidir mucho más que en cualquier otra sociedad. Dios ha hablado realmente en Jesús, se ha revelado realmente en él, realiza en él la salvación, pero *realmente* no significa *exclusivamente*. En Cristo se efectúa revelación divina, pero sólo en él. Cristo es mediador auténtico de salvación, pero no el único. Cristo no agota el misterio divino. Conviene admitir que existen, al lado de él, figuras religiosas en las que Dios se revela y a través de las cuales se mediatiza la salvación. Se puede obtener la salvación total independientemente de Jesús y de su obra salvífica. Lo que en él y por él se ofrece a la humanidad es accesible también mediante otros caminos. La religión, pues, ha de estar en constante diálogo con la cultura.

Capítulo VIII: *Santa indiferencia*. Existe la convicción de la necesidad de la inculturación, pero no hay coherencia a la hora de actuar. El autor no pretende insinuar que la búsqueda eficaz de la finalidad de la misión cristiana suponga una santa indiferencia frente al problema de la inculturación. La preocupación por la inculturación no constituye un obstáculo para la santidad o para la eficacia apostólica: "antes de inculturar, es preciso educar, concientizar, renovar el conocimiento y la práctica de la fe en Jesucristo".

La conclusión plantea el *Reto Poscolonial* que podríamos traducir en algunas palabras clave: indigenización, diálogo, liberación. Los

tres problemas preocupan por igual a la inteligencia cristiana. Los tres constituyen síntomas de lo que se puede llamar el despertar colonial. Fe y cultura tienen mucho que ver a la hora de hablar de *aggiornamento*. La estrategia de la inculturación trata de curar las heridas causadas por los aspectos culturales del colonialismo, mientras que el *diálogo interreligioso* trata de responder a las frustraciones provocadas por lo que ha sido captado en ciertos medios del Tercer Mundo como un colonialismo religioso o cristiano. Por último: el enemigo principal de nuestra época no es una u otra religión no cristiana, sino, más bien, el secularismo irreligioso.

SOBRE LOS AUTORES

JESÚS VERGARA

Jesuita nacido en Guadalajara, Jal. Licenciado en Filosofía por el Instituto Libre de Filosofía, en México, D.F. Licenciado y Doctor en Teología por la Universidad de Innsbruck, Austria. Tiene estudios de Doctorado en Filosofía en la UNAM y estudios post-doctorales de filosofía y sociología en la Universidad de Toronto y Chicago.

Ha sido profesor de Filosofía y Teología en el Instituto Libre de Filosofía en México, D. F. También ha sido profesor de Cátedra y Tiempo en la Universidad Iberoamericana.

Ha Publicado más de 15 títulos, en su mayoría editados por el Centro Tata Vasco. Actualmente colabora con el Periódico El Financiero del D.F. y Siglo XXI de Guadalajara, Jal., y es Director del Centro Tata Vasco, A.C., Centro de Investigación Social.

ARMANDO NOGUEZ A

Religioso de la Orden de los Clérigos Regulares de Somasca. Cursó filosofía en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos de la ciudad de México. Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Realizó la licencia en el área bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

Ha sido Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores, miembro del Consejo Editorial de la Revista SERVIR. Maestro en seminarios, Institutos y Escuelas de Teología en México y en Estados Unidos.

Ha publicado en la Revista Signo de la CIRM, en la Revista SERVIR y en el CAM (México) donde le fue publicado un libro sobre Biblia, algunos cuadernos y un buen número de artículos teológicos.

DR. JAVIER ROMERO

Estudió filosofía en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE) de la ciudad de México. Licenciado en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Licenciatura en Psicología por la Universidad Iberoamericana. Maestría en Psicología por la Universidad de Chicago. Doctorado en Psicología Clínica (Pasante) por la Universidad Iberoamericana. Doctorado en Psicoterapia Psicoanalítica por la Universidad Intercontinental. Ha sido catedrático y Director de la Escuela de Psicología de la Universidad Intercontinental. Tuvo el honor de elevar dicha Escuela a la categoría de Facultad, al crear los estudios de posgrado. Actualmente es Coordinador del Centro de Investigación Universitario de la Universidad Intercontinental.

DR. EDUARDO BONNÍN B

Escolapio, nacido en Barcelona, España, en 1937. Obtuvo el Doctorado en Teología Moral en la Universidad Pontificia Comillas, Madrid (Instituto Superior de Ciencias Morales) en 1985. Ha sido profesor de Teología Moral en el Instituto Pontificio *Regina Mundi*, en la Universidad Nacional de Costa Rica, en el Instituto Teológico de América Central (Costa Rica) y en el IFSAM. Desde 1983 es docente en la Universidad Pontificia de México y actualmente es coordinador del Área de Teología Moral en la misma Universidad.

Entre sus publicaciones se encuentran los siguientes títulos: *La libertad de los hijos de Dios*, Verbo Divino, Estella 1970; *Moral cristiana en el mundo actual*, Onir, México 1988 y varios artículos sobre el tema en diversas revistas.

DR. JORGE DOMÍNGUEZ ROJO

Fr. Jorge es franciscano, nacido en la ciudad de México. Realizó sus estudios de Filosofía y Teología en el Instituto Franciscano de México. Es Doctor en Teología Moral por la Universidad de Lovaina, Maestro normalista por el Colegio Benavente de Puebla, Mex. Ha sido Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores, del Departamento de Teología del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE), Miembro del Equipo Teológico de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y maestro, investigador y conferencista en el área de teología por más de 25 años en diferentes Instituciones y Universidades de México, Estados Unidos, Centro y Sur América.

MTRO. EDUARDO E. SOTA GARCÍA

Nacido en México, D.F. Licenciado en Actuaría por la Universidad Anáhuac, Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores, de la ciudad de México. Maestro en sociología, con especialidad en sociología de la religión por la Universidad Iberoamericana. Ha sido maestro en el Centro de Estudios de la Conferencia interreligiosa de México, en la Universidad Iberoamericana y en algunos seminarios de órdenes religiosas. Actualmente colabora como docente en la Universidad Intercontinental y en la Universidad Iberoamericana.

MTRO. JOSÉ DE J. LEGORRETA Z

Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Cursó filosofía y teología en el Instituto Franciscano de Filosofía y Teología de la Ciudad de México. Tiene el grado de Maestría en sociología por la Universidad Iberoamericana. Ha sido maestro en seminarios y escuelas de teología y filosofía. Actualmente es docente en la Escuela de Filosofía y de Teología de esta Universidad.

DR. HUMBERTO ENCARNACIÓN ANÍZAR

Nació en la ciudad de México, el 30 de diciembre de 1941. Es Doctor en Teología y Filosofía por la Universidad de Münster, Alemania. Ha sido maestro en la Universidad Nacional Autónoma de México, en la Universidad La Salle, en el ISEC. Actualmente es maestro en esta Institución y en la Universidad Pontificia de México.

MONS. MIGUEL ÁNGEL ALBA D

Originario de Monterrey, N.L., donde ejerció su ministerio sacerdotal, sobre todo como profesor y posteriormente Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consagrado Obispo Auxiliar de Oaxaca en 1995. Es miembro de la Comisión Episcopal de Seminarios.

MTRO. LUIS EUGENIO ESPINOSA G

Laico, originario de Monterrey, N.L., México. Licenciado en Filosofía por la Universidad Regiomontana. Licenciado y Maestro en Teología por la Universidad Católica de Lovaina. Candidato al Doctorado por la misma Universidad. Ha publicado cuadernos de Trabajo de Introducción a la Filosofía.

ACTUALIDAD

1968-1997

PASTORAL

Director: Monseñor Vicente Oscar Vetrano - Vicario Episcopal para la Cultura

ACTUALIDAD PASTORAL

acompaña desde hace 29 años al ser y al quehacer de los cristianos en Argentina, en América Latina y en el mundo.

En cada número ofrece a sus lectores:

Agil panorama de las principales noticias de Argentina y del mundo

Completa síntesis de la vida de la Iglesia local y universal

*Variedad de artículos sobre temas teológicos, pastorales, de actualidad y entrevistas
Liturgia, ecumenismo, información bibliográfica*

*Breves reflexiones,
oraciones y guiones de predicación*

SUSCRIBASE

SUSCRIPCION ANUAL el equivalente a U\$S 70.-

SUSCRIPCION DE AYUDA el equivalente a U\$S 100.-

C.C. 140 Abel Costa 261 (1708) Morón (B) ARGENTINA

TE: 627-2806. Lunes a Viernes de 9 a 12:30

TÍTULOS PUBLICADOS POR VOCES

- 1. Quinientos años de la fe cristiana en América Latina (agotado)**
- 2. Sto. Domingo, entre la modernidad y el compromiso por la evangelización (agotado)**
- 3. Santo Domingo, Retos y Perspectivas (agotado)**
- 4. Evangelización y etnias**
- 5. 25 años de Teología Latinoamericana**
- 6. La Virgen de Guadalupe y la Misión**
- 7. La Virgen de Guadalupe y la Misión. II parte**
- 8. A 30 Años del Concilio Vaticano II**
- 9. La Revelación Cristiana ante la Modernidad**
- 10. Ética Cristiana para el Tercer Milenio**

Si tiene interés en que le enviemos algún o algunos números en particular, el costo es de \$ 35.00 por cada número.

Fuera de la República mexicana el costo por número es de 10 Dlls. americanos

Si envía cheque o giro postal, favor de ponerlo a nombre de la Universidad Intercontinental.

VOCES

Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista
(dos números)
es de N\$ 70.00 para México, y
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de
suscripción, a nombre de la
Universidad Intercontinental

Ficha de Suscripción Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de N\$ 70.00 para México y 20 Dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto
con esta Ficha de Suscripción
a nombre de la **Universidad Intercontinental**.

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C.P. _____ Ciudad _____

Estado _____

País _____

Tefono _____ Fax _____

Suscripción para el año: _____

NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO

RENACER EN CRISTO El Bautismo: Teología y praxis

Dentro de la problemática teológica hemos elegido la cuestión sacramental y específicamente la cuestión del bautismo para reflexionar en nuestro próximo número. A grandes rasgos presentaremos los Sacramentos desde la experiencia latinoamericana como marco de referencia, a partir del cual se hablará del bautismo como rito de iniciación, ya desde las comunidades neotestamentarias. Se abordará también el contexto socio-histórico del bautismo en los Padres de la Iglesia y en los orígenes de la Evangelización en México. Para finalmente tratar el tema de la inculturación y práctica pastoral en torno al bautismo en nuestra sociedad.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

ÉTICA CRISTIANA PARA EL TERCER MILENIO

¿Especificidad de una ética cristiana? <i>Dr. Jesús Vergara</i>	9
La fundamentación bíblica de la ética teológica <i>Lic. Armando Noguez A</i>	19
Culpabilidad y pecado <i>Dr. Javier Romero</i>	45
Ética teológica y sexualidad <i>Dr. Eduardo Bonnín B</i>	59
Moral y vida humana <i>Dr. Jorge Domínguez R</i>	77
Ética cristiana y cultura <i>Mtro. Eduardo E. Sota G</i>	89
Desafíos socio-culturales de hoy a la ética social-cristiana <i>Mtro. J. Jesús Legorreta Z</i>	95
Cristianismo e integración cultural en México frente a la cultura de la desigualdad <i>Dr. Humberto Encarnación Anízar</i>	103
Derechos humanos, derechos de los pobres <i>Mons. Miguel Ángel Alba D</i>	113

OTRAS VOCES

Los primeros pasos de la Inculturación. De Lovaina a Roma <i>Mtro. Luis Eugenio Espinosa G</i>	133
--	-----

RESEÑA

NECKEBROUCK, V., Fe y cultura. Voces del Tercer mundo <i>Lic. Juan Manuel Torres D</i>	153
--	-----

SOBRE LOS AUTORES	159
--------------------------	-----

