

Revista
**TEOLOGÍA
Y CULTURA**

**AÑO 19
VOLUMEN 24**

NÚMERO 2 · OCTUBRE 2022

ISSN 1668-6233



Revista Teología y cultura

Una publicación del Instituto Wesley, de la Universidad del Centro
Educativo Latinoamericano (UCEL)

Año 19, volumen 24, número 2 (octubre 2022)

ISSN 1668-6233

Catalogada como Nivel 1 – superior de excelencia, por Caicyt CONICET



**Revista Teología y Cultura. Una publicación del Instituto Wesley, de la
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)**
ISSN-1668-6233

Director

Dr. David A. Roldán (Argentina)

Comité Editorial

Dr. Pablo R. Andiñach

Mag. Daniel Bruno

Dra. Victoria Casamiquela Gerhold

Dr. Pablo Ferrer

Mag. María de los Ángeles Roberto

Dra. Elizabeth Salazar-Sanzana

Diseño e ilustraciones: UCEL

Comité Asesor Internacional

Dr. Norman Rubén Amestoy (Argentina, investigador independiente)

Dr. Mariano Ávila (Calvin Seminary, EEUU)

Dra. Virginia Azcuy (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Juan José Barreda Toscano (UCEL - Bíblica Virtual, Argentina)

Dra. Nancy Bedford (Garret School of Theology, EEUU)

Dr. Alejandro Botta (Boston University, EEUU)

Dra. Dora Canales (Seminario Metodista, Chile)

Mgst. Leopoldo Cervantes-Ortiz (Comunidad Teológica de México, México)

Dr. Edgardo Colón-Emeric (Duke University Divinity School, EEUU)

Dra. Emilce Cuda (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dra. Zhenya Gurina-Rodríguez (Texas Christian University, EEUU)

Dr. Hugo Magallanes (Perkins School of Theology, EEUU)

Dra. Elaine Robinson (Oklahoma City University, EEUU)

Dr. Alberto F. Roldán (Instituto Teológico FIET, Argentina)

Dr. Eleuterio Ruiz (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero (Faculdade Teológica Sul Americana, Brasil)

Dr. Hilario Wynczyk (Universidad de San Martín, Argentina)

Dr. Pedro Zamora (Universidad Pontificia Comillas, España)

Esta revista es indizada por www.latindex.org, ATLA Religion Database®, a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, e-mail: atla@atla.com - <http://www.atla.com> y por Dialnet, <https://dialnet.unirioja.es/>

Los artículos publicados no representan, necesariamente, la posición de la revista. Los autores/as son responsables del contenido y de la veracidad de la información.

Revista Teología y cultura.

Av. Pellegrini 1332

(2000) Rosario

Tel:(341) 449-9292

info@ucel.edu.ar

Contenido

Presentación	143
--------------------	-----

ARTÍCULOS

Sobre Éxodo 1:1-7. Un análisis lingüístico y hermenéutico de la antesala de la liberación <i>Pablo Andiónach</i>	146
--	-----

Ruptura, hachas de piedra y culpabilidad. La crisis ecológica y el largo camino desde la imperfección a la perfección <i>Alberto Jáimez Ortega</i>	154
--	-----

Las complejas relaciones entre fe, razón y educación desde el punto de vista ético <i>Fernando Aranda Fraga</i>	163
--	-----

Conceptualización del islamismo <i>Javier Gil Pérez</i>	184
--	-----

RESEÑAS

<i>¿Dios en la carne? Religación desde la América profunda IV</i> , A. Blanco Araujo (comp.) <i>Laura Carolina Durán</i>	196
---	-----

<i>Ludwig Feuerbach: límite y supresión de Dios</i> , de Maximiliano Dacuy <i>Leandro Sánchez Marín</i>	199
--	-----

Presentación

La revista *Teología y Cultura* se complace en presentar el segundo número del volumen 24 con cuatro artículos y dos reseñas. En primer término tenemos el artículo de Pablo Andiñach dedicado a un análisis exegético de los primeros 7 versículos del libro del Éxodo (“Estos son los nombres”). Las particularidades de estos primeros versículos del libro cierran el Génesis y abren el Éxodo con una perspectiva “trágica”, que se observa en los versículos 6 y 7. El cumplimiento de la promesa puede tener un tono “trágico” a raíz del cambio de situación. La fecundidad de un pueblo en tierra extranjera delinea la perspectiva de liberación que se hará presente a lo largo del libro.

En el segundo artículo Alberto Jaimez Ortega presenta una lectura teológica del problema ecológico. Lo hace a partir de conceptos centrales del pensamiento del teólogo jesuita Teilhard de Chardin. Se trata de una invitación a explorar el problema ecológico desde una perspectiva evolutiva, que es la nota dominante en la teología del mencionado autor.

En tercer lugar ofrecemos el artículo de Fernando Aranda Fraga, en el cual el autor indaga sobre las relaciones complejas que la educación cristiana debe afrontar en el contexto actual. Estas relaciones se concentran en la discusión sobre los “valores”, cuyo estatus ha sido objeto de reflexión filosófica a lo largo de la historia. A partir de una cierta preferencia por la concepción de Max Scheler —no sin dejar de lado discusiones más recientes— el autor presenta varios campos disciplinares en los cuales la educación cristiana puede realizar su aporte en la transmisión de valores, desde la compleja relación entre fe y razón que la atraviesa.

Finalmente, Javier Gil Pérez cierra la sección de artículos con una puntualización sobre los conceptos de “Islam”, “islamismo”, “fundamentalismo” e “integrista”. El autor busca precisar el sentido de estos términos y las particularidades que surgen al estudiar el Islam en relación con otras religiones. El objetivo es evitar los prejuicios y ser precisos en la elaboración de un pensamiento crítico sobre estos temas.

El presente número se cierra con dos reseñas. La primera, elaborada por Laura Carolina Durán, está dedicada a *¿Dios en la carne? Religión desde la América profunda IV*, obra colectiva compilada por Alejandro Blanco Araujo. Por último, Leandro Sánchez Marín presenta su reseña de la obra de Maximiliano Dacuy: *Ludwig Feuerbach: límite y supresión de Dios*.

Confiamos en que estos textos contribuyan al debate teológico y académico en nuestro medio.

David Roldán

Rosario, octubre de 2022

Normas de publicación

1. Los trabajos deben ser presentados en versión electrónica, en WORD (.doc ó .docx), enviándolos al e-mail droidan@ucel.edu.ar
2. En el caso de trabajos presentados en lengua "no castellana", además de la versión en WORD, deberán ser guardados en formato Rich Text Format (.rtf), para evitar problemas de compatibilidad electrónica entre idiomas.
3. Los trabajos deben ser presentados en letra TIMES NEW ROMAN, tamaño de 12 puntos. Interlineado: sencillo.
4. La extensión sugerida es de 4000 a 6000 palabras (sin contar notas ni bibliografía).
5. En futuras publicaciones del escrito, deberá constar que antes fue publicado en la revista *Teología y Cultura*, indicando número de volumen, año y paginación.
6. Los textos pueden estar escritos en castellano, portugués, inglés o francés.
7. El artículo debe traer un breve *abstract* o resumen, escrito en la lengua del artículo y en inglés. La extensión del *abstract* debe ser de hasta 150 palabras, aproximadamente.
8. El modelo para citas bibliográficas es el Chicago Manual of Style https://arts.pdn.ac.lk/ichss/content/Chicago_Manual_of_Style.pdf Sus características principales son: Nombres y Apellido del autor/a, título del libro (en cursivas), ciudad, editorial, año (estos tres entre paréntesis), página (s) citada (s). En caso de citas de artículos contenidos en revistas: Nombres Apellido y del autor/a, título del artículo entre comillas, nombre de la revista (en cursivas), nro. de volumen, año (entre paréntesis), página (s) citada (s). Nota: entre el nombre de la revista, el volumen y el año no van comas.
9. La revista adhiere al *Committee on Publication Ethics (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE)*, <https://publicationethics.org/resources/code-conduct>

Proceso de aprobación (referato doblemente ciego, *peer-review*)

1. A partir de la recepción del artículo, los editores informarán el resultado de la evaluación en el transcurso de los siguientes 100 días.
2. El proceso de evaluación es "por pares" (es decir, otros especialistas en el tema). Cada artículo es enviado a dos evaluadores externos, por referato "doblemente ciego", es decir, ni el autor/a conocerá la identidad de los evaluadores, ni los evaluadores la identidad del autor/a. La decisión final es de los directores.
3. El resultado del referato puede ser:
 - a. aprobación sin modificaciones;
 - b. aprobación con modificaciones no obligatorias (recomendaciones para mejorar el artículo);
 - c. aprobación con modificaciones obligatorias (deben aplicarse para poder publicar el artículo);
 - d. no recomendable para publicar en esta revista.

4. De no haber unanimidad entre los evaluadores, la decisión final la tiene el/ director/a (pudiendo recurrir, o no, a un tercer evaluador/a).
5. La revista aplica distintos procesos tendientes a la identificación de posibles plagios, ya sea con búsquedas electrónicas como con consulta a especialistas en el tema (sean o no evaluadores/as del artículo en cuestión).
6. La revista no cobra tasas ni suscripciones a los autores/as por la publicación de sus artículos.
7. Los contenidos de los artículos representan a sus autores/as, pero no necesariamente a la revista *Teología y Cultura*.

Sobre Éxodo 1:1-7. Un análisis lingüístico y hermenéutico de la antesala de la liberación

Pablo R. Andiónach
(UCA - UCEL)

Resumen

El presente artículo analiza los elementos lingüísticos y temáticos con los cuales se introduce el libro del Éxodo. En ellos ya se pueden descubrir ciertos rasgos que luego serán expandidos en la narración que le sigue. A su vez esta unidad debe ser considerada tanto un prólogo como un epílogo que cierra la etapa anterior narrada en el libro del Génesis. Se estudian los números y los detalles con los cuales la narración busca dar solidez a la historia del Éxodo, la cual en el nivel narrativo se presenta como historia factual y verdadera. Su lectura y comprensión supone en consecuencia un abordaje hermenéutico como el aquí propuesto.

Palabras clave: Biblia. Antiguo Testamento. Éxodo. Hermenéutica.

Abstract

This article analyzes the linguistic and thematic elements with which the book of Exodus is introduced. In them you can already discover certain traits that will later be expanded in the narrative that follows. In turn, this unity must be considered both a prologue and an epilogue that closes the previous stage narrated in the book of Genesis. The numbers and details with which the narrative seeks to give solidity to the story of the Exodus are studied, which at the narrative level is presented as factual and true history. Its reading and comprehension therefore implies a hermeneutic approach such as that proposed here.

Key words: Bible. Old Testament. Exodus. Hermeneutics

No hay textos insignificantes. Por sencillos que parezcan todos los textos encierran un mensaje particular e irrepetible. Por esa razón cada vez que nos acercamos a un texto estamos abriendo una puerta a un universo nuevo y desafiante. Es probable que estos versículos iniciales del libro del Éxodo puedan, en una lectura ligera, parecer de poca monta semántica o académica. Lucen como una sencilla acumulación de datos conocidos y en su generalidad rutinarios, casi como naturales. Sin embargo a poco de aproximarnos a sus líneas comenzamos a percibir el vértigo de que algo tremendo está por ser narrado; que en su sencillez casi ingenua se esconden acontecimientos pasados y futuros que cambiarán la historia de un pueblo.

El texto que nos convoca es un prólogo, pero no lo es como cualquier otro. Porque este es un prólogo en pleno texto. ¿Puede eso ser posible? En la buena literatura todo es posible y aquí estamos en presencia de una cumbre literaria. Es prólogo y es epílogo ya que inaugura una época —que el lector aún no conoce— y cierra otra que sí es conocida por quien viene leyendo. Es como un gozne que es esencial a ambos lados de la realidad que articula y sin el cual no podrían existir. Juega entonces con nuestra imaginación y espera que vayamos proponiendo caminos para las alternativas que se abren a fin de ver si las expectativas se confirman o quedan frustradas. El relato del éxodo sin duda nos deparará muchas sorpresas.

En pocas palabras se puede decir que este texto cierra una época venturosa de Israel —donde José y su familia habían sido tratados como visitantes privilegiados en Egipto— para abrir a lo que será otro espacio de bendición: el camino hacia la liberación y la tierra. Pero antes de comenzar ese camino se deberán atravesar varias experiencias amargas hasta lo último (opresión, genocidio, desconfianza de los líderes, idolatría) así como gratificantes: la percepción de la protección de Dios, la recepción de la ley, la construcción de la tienda donde los distintos elementos permitirán un vínculo más estrecho con el creador. Son muchas más las situaciones para las cuales este texto es prólogo, pero ninguna de ellas será jamás olvidada en la constitución de la cultura y fe de Israel. Invitamos a explorar el prólogo como un incentivo para leer toda la obra.

Ofrecemos a los efectos prácticos la siguiente traducción, con la cual trabajaremos en este breve ensayo¹:

- 1 Estos son los nombres de los hijos de Israel que vinieron a Egipto con Jacob.
Cada cual vino con su familia.
- 2 Rubén, Simeón, Leví y Judá;
- 3 Isacar, Zebulún y Benjamín;
- 4 Dan y Neptalí;
Gad y Asher.
- 5 Todas las personas descendientes de Jacob fueron setenta, y José ya estaba en Egipto.
- 6 Murió José, todos sus hermanos y toda aquella generación,
- 7 pero los hijos de Israel fructificaron y crecieron, se multiplicaron y fortalecieron muchísimo. Y se llenó el país de ellos.

Aproximación al texto

Esta unidad obra de prólogo al libro de Éxodo pero a la vez lo vincula con la narración anterior. Los vínculos con las historias del Génesis son numerosos y los encontramos principalmente en los siguientes datos:

- a. La mención de que “vinieron a Egipto”, que supone la historia de José y la llegada de Jacob a esas tierras.

¹ Este artículo contiene información reelaborada de nuestro *Libro del Éxodo. Comentario para la exégesis y traducción*, (Miami, Sociedades Bíblicas Unidas, 2008).

- b. Nótese que en la lista de los hijos de Jacob se separa a José del resto presuponiendo la narrativa del Génesis como algo que el lector conocer.
- c. En el v. 7 encontramos la primera insinuación de que se estaba cumpliendo la promesa dada a Abraham de que devendría en padre de un pueblo numeroso.
- d. La mención de que eran setenta los descendientes de Jacob es un vínculo con la narración anterior, ya que ese es un dato tomado del Génesis.

A la vez este prólogo así como cierra un ciclo narrativo cumple el papel de abrir a una nueva etapa al señalar que todos murieron, y que los israelitas de ser setenta personas pasaron a ser una multitud². *Llenar el país* es una expresión que convoca sentimientos encontrados, pues evoca el cumplimiento de las promesas a Abraham pero también anuncia las turbulencias sociales que se avecinan como consecuencias de que esa multitud reside en tierra extranjera.

Leyendo en detalle

1:1 La fórmula con que se inicia el relato (“Estos son los nombres...”) está tomada de Gén 46:8, así como el v. 5 lo será de Gén 46:26-27. Pero este no es el único vínculo con los textos anteriores. A los ya anotados más arriba debemos agregar algunos datos más que consolidan la continuidad literaria. El primero no es visible en la traducción castellana porque consiste en que la narración comienza con “Y estos son los nombres...”. La conjunción y en hebreo supone la continuidad de la narración respecto del texto anterior³. Esta forma de comienzo se repite en Lev y en Núm pero no en Dt, poniendo en evidencia la unidad narrativa de los cuatro primeros libros (Gén-Núm) y el comienzo de una nueva narración en el quinto libro⁴. La segunda forma es más evidente: la lista de los hijos de Jacob incluye solo once de ellos y omite a José de quien luego se aclara que ya estaba en Egipto. Pero esto supone que el lector conoce la historia anterior y que no es necesario volver a explicarla. El v. 8 señalará que el nuevo rey de Egipto “no sabía de José”, otro indicio de que al lector le son familiares las historias del Génesis⁵.

² Gordon Davies en su importante estudio considera este pasaje una “transición” entre Génesis y Éxodo, *Israel in Egypt. Reading Exodus 1-2* (Sheffield, JSOT Supp, 1992), p. 24.

³ El comienzo con “Y...” está en el texto masorético y en el Samaritano pero no en la Septuaginta (LXX) y en los manuscritos agrupados bajo el nombre de Kenicott. A nuestro criterio esto no cuestiona la autenticidad del texto hebreo sino que relativiza a LXX; para la discusión cf. Williams Propp, *Exodus 1-18* (New York, Doubleday, 1998) pp. 119-120.

⁴ La comprensión de un *tetrateuco* (Génesis-Números) en lugar de un *pentateuco* (Génesis-Deuteronomio) puede sustentarse desde el punto de vista de la estructura literaria pero adolece de ciertos problemas desde el punto de vista hermenéutico. Básicamente es de notar que en el plano de la redacción final Dt 34 se presenta como la conclusión de toda la vida de Moisés, incluyendo su época en Egipto (Cf. 34:10-12); en esta línea John Van Seters considera Éxodo-Deuteronomio una “biografía” de Moisés, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Louisville, Westminster/John Knox Press, 1994), también (Kampen, Kok-Pharos, 1994).

⁵ Contra esta posición se ubica E. Theodore Mullen, *Ethnic Myths and Pentateuch Foundations. A New Approach to the Formation of the Pentateuch* (Atlanta, Scholars Press, 1997) pp. 103-165, quien señala la ausencia de vínculos entre Éxodo y Génesis, y

Aunque pueda parecer obvio, es preciso resaltar que este primer v. establece que los israelitas son extranjeros en Egipto. Señala que ellos llegaron a Egipto desde afuera y que no pertenecen a esa tierra. Esto no es un dato accesorio si consideramos que este prólogo es muy probable que haya sido incorporado a la narración en tiempos poséxilicos cuando al menos tres elementos estarían presentes en el pensamiento de los judíos: en primer lugar una creciente diáspora que cada vez más presionaba culturalmente sobre las formas tradicionales y desafiaba la autoridad religiosa y social de la tierra de Israel; en segundo lugar es sabido que la vida en Canaán no era una experiencia gratificante y había cierta desilusión sobre la efectiva posesión de la tierra. En consecuencia debe haber sido grande la tentación de migrar hacia alguna de las colonias en el extranjero que podían ofrecer la prosperidad negada en la propia tierra. Si esto es así podría leerse también como una alusión indirecta y crítica a la importante colonia judía de Alejandría en Egipto. Finalmente, dado que Éxodo comienza con el cumplimiento en Egipto de la promesa “de llegar a ser un pueblo numeroso”, el narrador quiere dejar en claro que la otra promesa, la de la posesión de la tierra, no se cumplirá en Egipto. Pudo haber habido quienes pensaban en ese sentido desde el momento que en Gén 13:10 se compara una buena tierra con las tierras de Egipto. Pero las fértiles tierras que circundan el delta del Nilo —aunque puedan parecerlo por su riqueza y fertilidad— no serán la tierra prometida.

1:2-4 La lista de nombres es significativa. Nuestras traducciones castellanas no suelen reproducir la cadencia de los nombres que en hebreo están anotados en cuatro grupos y no de manera continua⁶. Los nombres se presentan de acuerdo a las líneas maternas siguiendo una tradición presente en Gén 35:22-26. El orden es el siguiente:

Hijos de Lea (6) + Hijos de Raquel (1) + Hijos de Bilha (2) + Hijos de Zilpa (2)

Agruparlos de este modo indica un especial interés en destacar el papel de las madres. Dado que las mujeres suelen estar ocultas en las narraciones bíblicas, no debe menospreciarse este singular recurso estilístico, en especial si recordamos que en una sociedad poligámica quien da unidad biológica a la familia es el padre y no las madres. Si tenemos en cuenta que el texto combina la información de Gén 35 con la estructura general de Gén 46:8-26 —donde se sigue el orden de los nacimientos, no el de las madres— es evidente que en este caso se ha querido destacar algo en particular al ofrecer la lista de este modo⁷. Aún sin nombrarlas el

basa su afirmación en un análisis de tipo histórico y no literario destacando que temas centrales a Génesis no se mencionan en Éxodo. Sin embargo su argumento resulta difícil de aceptar pues en una narración que se presupone como continua y lineal no hay necesidad de referencias explícitas a las historias ya narradas.

⁶ Las traducciones *Reina-Valera* y *Biblia de Jerusalén* ofrecen la lista de nombres sin interrupción entre ellos. No sucede lo mismo con las Biblias en inglés donde tanto la *Revised Standard Version* como la más reciente *The Jewish Study Bible* (New York, Oxford University Press, 2011) separan los cuatro grupos tal como está en el texto masorético.

⁷ Nótese que de Rubén se omite ahora la mención de que es “el primogénito de Jacob” ya que había caído en desgracia por su actitud violenta mencionada en el llamado “testamento de Jacob” (Gén 49:3-4).

texto evoca la memoria de las madres, dato que debe sumarse a la abundancia de papeles femeninos en los caps. 1-2⁸.

1:5 La mención de setenta descendientes de Jacob es tomada de Gén 46:27. Este número expresa una forma superlativa de siete, un número que refiere a la plenitud, a lo completo, en este caso al cumplimiento de una promesa de Dios, debiendo evitarse la idea de que el siete es la perfección pues ese concepto no responde a la simbología bíblica ni interesa a sus relatos⁹. De todos modos setenta es también un número redondo con matiz positivo, y así es aplicado entre otros textos a los descendientes de Sem, Cam y Jafet —los hijos de Noé— quienes juntos suman setenta personas para representar la totalidad de los habitantes de la tierra (Gén 10); a las setenta palmeras en Elim (15:27); a los setenta ancianos que suben con Moisés ante la presencia de Dios (24:1,9); y a aquellos a los que se les da el espíritu de Dios (Núm 11:16,24)¹⁰.

Ahora bien, Gén 46:26 habla de sesenta y seis descendientes de Jacob a los que agrega a José y sus dos hijos (v. 27). Hacen un total de sesenta y nueve, de modo que hay que incluir a Jacob mismo para llegar al número de setenta. Es de notar que este versículo no habla de descendientes sino de “todas las personas de la casa de Jacob”, lo que favorecido por esa ambigüedad permite incluirlo a él mismo para llegar al número buscado. Que desde antaño existió un problema con este pasaje lo demuestra el hecho de que la traducción de los LXX dice que fueron setenta y cinco los descendientes y añade tres nietos y tres bisnietos de José para llegar a esa cifra ($69 + 6 = 75$, omitiendo a Jacob). De allí que en el Nuevo Testamento se cite a esta última traducción y se hable de setenta y cinco personas al aludir a la familia de Jacob (Hechos 7:14).

La expresión “descendientes” de Jacob traduce lo que en hebreo es literalmente “que salieron del costado (*yerej*) de Jacob”. Es una figura elíptica que alude a los genitales, al lugar de la fuerza sexual y la voluntad reproductiva. En Gén 24:2 Abraham pide a su criado que coloque la mano debajo de su muslo (*yerej*) a fin de garantizar el juramento que va a efectuar, pero el sentido del texto es que son sus órganos sexuales lo que debe tocar. De ese modo queda involucrado en el juramento una parte del cuerpo considerada esencial. Así nuestro pasaje, debido a que habla de la descendencia, hace evidente que refiere a los genitales y ayuda a entender el eufemismo de Gén 24. También en los

⁸ Véanse Mercedes García Bachmann, “¿Qué hacían mientras tanto las mujeres hebreas (Éxodo 1-2)?”, *Cuadernos de Teología* 18 (1999) pp. 7-20; J. Cheryl Exum, “You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Ex 1:8-2:10” *Semeia* 28 (1993), pp. 63-82, en este artículo analiza el papel de las mujeres en Éxodo 1:8-2:10.

⁹ No hay palabra en el hebreo bíblico que corresponda a la castellana “perfecto”; el número siete y palabras como *tob* o *tamim* expresan una idea más densa y dinámica que se debe traducir como lo completo, pleno, cabal, lo que ha alcanzado su desarrollo, concepto que puede derivar en lo estético (“hermoso”) o en lo ético (“que está bien, que es bueno”). La noción de perfección es de raíz helénica y no se incorporará al acervo cultural israelita antes del siglo III aec.

¹⁰ Nahum Sarna señala que el número setenta debe considerarse tipológico y no literal, siendo utilizado en la Biblia para crear un efecto retórico que evoque la idea de totalidad; cf. *Exodus. The Traditional Hebrew Text with the New Jewish Publication Society Translation*, (Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1991) p. 4.

momentos finales de la vida de Jacob (Gén 47:29) encontramos este gesto para sellar una promesa.

1:6 Los comentarios coinciden en atribuir este v. a la fuente literaria Yavista, considerándola una inserción en el texto mayor de la escuela Sacerdotal. Sin embargo las consecuencias de esto para la interpretación no parecen ser muy significativas. Más rico es constatar que desde el punto de vista narrativo este v. establece claramente que ahora estamos en un nuevo período de la historia. La expresión “hermanos” aplicada a los hijos de Jacob ya no volverá a oírse en el resto de la narración, sugiriendo que la muerte de toda aquella generación no es solo un dato biológico y natural, sino también cultural y político, a la vez que anticipa la tragedia que se va a narrar en el pasaje siguiente. Lo que murió es la época donde los israelitas eran un pueblo respetado y prestigioso, que gozaba del beneplácito del rey y de la ventaja de que uno de los suyos fuera un alto funcionario de la corona. Si hubo una “edad de oro” en Egipto esta había concluido y nuevos vientos soplaban sobre el pueblo de Israel. Nada ha quedado de ella y no servirán los blasones del pasado ganados por José para fundar el futuro de este pueblo. Se ha observado que la expresión “y toda su generación” tiene la intención de que sean incluidos los egipcios en esa idea, a fin de asegurar que ese tiempo ha sido cerrado y así abrir narrativamente a un nuevo período. Sin embargo, el paso de un relato a otro deja sin resolver el tiempo transcurrido. Recién en 12:40 se dirá que “el tiempo en Egipto fue de cuatrocientos treinta años”, lo que supone que en la cronología literaria interna los hechos que ahora nos ocupan sucedieron aproximadamente cuatrocientos años después de la muerte de Jacob.

1:7 Este versículo agrupa una serie de cuatro verbos consecutivos y luego un quinto que expresan el mayúsculo crecimiento de la comunidad israelita en Egipto. La sucesión de verbos es impresionante pues luego de anudarlos para expresar el crecimiento y expansión del pueblo se culmina con la palabra *me`od* (“muy”) dicha dos veces para expresar la máxima intensidad del sentido de los verbos que la anteceden. Y cuando el lector cree que ha concluido el mensaje, el texto añade un quinto verbo que significa *llenar*. Puesto en un esquema se ve de este modo:

verbo + verbo + verbo + verbo + adverbio de cantidad (duplicado) + verbo (con oración de conclusión)

En nuestra traducción hemos buscado mantener el efecto:

“fructificar + crecer + multiplicar + fortalecer + muchísimo + se llenó el país...”

Comenzar el versículo con “Pero los...” contribuye a destacar el contraste entre el fin de un tiempo venturoso y el comienzo de otra forma de bendición: la multiplicación de la descendencia. Las promesas a Abraham en Gén 12:1ss —y a Adán en Gén 1:28 y Noé en 9:1— se han cumplido y sin embargo hay nubes oscuras en el horizonte. Lo que debería ser una bendición parece que se ha de tornar en tragedia, ya que ser muchos causa alegría entre un pueblo que lucha por darse su lugar en la historia pero es percibido como amenaza por aquellos que lo sojuzgan. La expresión “la tierra estaba llena de ellos” debe leerse desde una

perspectiva literaria y no literal. No solo que “la tierra” se refiere solo al territorio de Egipto, sino que seguramente no estaba totalmente poblada por los israelitas. El autor quiere darnos la idea de la magnitud de la bendición de Dios para luego presentarnos las nefastas consecuencias de ella¹¹.

Finalmente debemos notar que los “hijos de Israel” en este v. refiere a una realidad distinta respecto a la misma expresión que ya encontramos en el v. 1.¹² Allí son todavía una familia, descendientes de un mismo padre (Jacob), y se los identifica como cabezas de las distintas tribus. Ahora son un pueblo y la expresión “hijos de Israel” no volverá a utilizarse con el sentido de familia. La división en tribus —tan destacada en las narraciones del Génesis— quedará minimizada en Éxodo¹³. El v. obra la transición al cerrar la historia de la promesa de fertilidad con su cumplimiento y sentar la bases de lo que será el motivo central de la opresión que se avecina. De la promesa de la tierra aún no se habla.

Un matiz teológico: el cumplimiento de la promesa como tragedia

La relación entre los vs. 6 y 7 deben preocupar al lector. Si un pueblo se torna numeroso en tierra extranjera y si aquello que los había protegido ha dejado de existir, no puede menos que preverse un tiempo de problemas. Desde Gén 12 se ha venido leyendo que Dios promete una descendencia numerosa a todos los patriarcas, incluso a los hijos que no conforman la línea sucesoria heredera de las promesas como Ismael y Esaú. Pero esa promesa es tenida como bendición y ansiada como prueba de que Dios es fiel a su palabra y conduce los hechos de modo que expresen su buena voluntad hacia su pueblo. Entonces se produce en el plano del relato como una contradicción, pues si Dios ha obrado el cumplimiento de su promesa parece que lo ha hecho en un contexto equivocado: en la extranjería la abundancia de descendientes es fuente de problemas y no de bendiciones. Es evidente que el lector sabe que son dos las promesas (la descendencia numerosa y la posesión de la tierra de Canaán), y que deben ir juntas pues de lo contrario el efecto de bendición se vuelve en su contrario. El sentimiento que se intenta producir en el lector es que Dios está poniendo a Israel en un aprieto muy grande al cumplirle una parte de la promesa pero no la otra. El lector deberá continuar con la lectura para vislumbrar el cumplimiento de la otra promesa.

Otra cuestión que ha inquietado a ciertos exegetas ha sido la explicación de cómo a partir de setenta personas se llegó a constituir un pueblo numeroso¹⁴. Esta pregunta ha llevado a especulaciones del tipo de que el clima de Egipto aumentaba la fertilidad de las mujeres. En el caso de las israelitas se ha sugerido

¹¹ La nota a este versículo en *The Jewish Study Bible* señala que muchas palabras presentes en él ya fueron utilizadas en las historias patriarcales del Génesis (cf. 1:20,28; 9:1,7; 17:2; 18:8; 28:14; 48:4) resaltando su actual cumplimiento en contraste con la frustración del plan de exterminio del faraón.

¹² Cf. Brevard Childs, *The Book of Exodus*, (Louisville, The Westminster Press, 2001), p. 2-3.

¹³ En este libro solo se menciona en tres ocasiones la división del pueblo en doce tribus: 24:4; 28:21; 39:14.

¹⁴ Cf. Éx 12:37; Núm 1:46.

que parían seis niños en cada embarazo, otros han dicho que eran doce o más¹⁵. Dejando de lado que de haber sido así el clima influiría tanto en las egipcias como en las israelitas, y en consecuencia no se produciría un desbalance poblacional, lo cierto es que el texto no está interesado en esa cuestión y hacerle esa pregunta de carácter práctico y mecánico desvirtúa su sentido. Desde el punto de vista textual y literario son dos los elementos que deben tenerse en cuenta en relación al aumento de los israelitas. La primera es que el v. 7 está en sintonía con la antigua promesa de que se transformarían en una nación numerosa (Gén 17:2,6; 22:17; 26:4, 24; 28:3; 35:11; 48:4). La segunda es que la fertilidad es signo de bendición (Gén 16:10; 17:20), y cuando es constante y generalizada expresa en máxima medida ese compromiso de Dios para con su pueblo.

La amenaza que supone la situación descrita en este prólogo se concretará en el resto del cap. 1 con el incremento de la opresión y la orden de asesinar a los niños varones. Y habrá que llegar hasta la acción de las parteras hebreas (v. 17 en adelante) para comenzar a salir de la oscuridad de este destino y descubrir que se está en el prólogo de la liberación.

Pablo R. Andinach es profesor de Biblia de la Universidad Católica Argentina y de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano.

e-mail: andinachp@gmail.com

Fecha de recepción: 18-07-2022

Fecha de aprobación: 08-08-2022

¹⁵ En la literatura midrásica se afirma que en cada parto las israelitas parían seis niños, mientras que otras tradiciones dicen que parían doce o más niños cada vez, cf. *Midrás Éxodo Rabbah I*, traducción y comentarios de Luís Fernando Girón Blanc (Valencia, Biblioteca Midrásica, 1989) I, 8; Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, (Philadelphia, Jewish Publication Society, 1968) IV, 391, n. 4.

Ruptura, hachas de piedra y culpabilidad. La crisis ecológica y el largo camino desde la imperfeción a la perfección

Alberto Jáimez Ortega

(Facultad de Teología del Norte de España)

Resumen

Tenemos la tentación de explicar el problema ecológico como un pecado contra la creación, pero todo va a depender de cómo entendamos el pecado; como algo terminado que se rompe, o como algo a medio terminar que resulta imperfecto e incómodo. En base al concepto de pecado en Teilhard de Chardin elaboramos una definición diferente para el problema ecológico. El mundo es imperfecto, pero está llamado a una perfección mayor, así, la crisis ecológica es parte de la evolución.

Palabras clave: Pecado. Evolución. Ecología

Abstract

We are tempted to explain the ecological problem as a sin against creation, but everything will depend on how we understand sin; like something finished that breaks, or like something half-finished that is imperfect and uncomfortable. Based on the concept of sin in Teilhard de Chardin we elaborate a different definition for the ecological problem. The world is imperfect, but it is called to a greater perfection, thus, the ecological crisis is part of evolution.

Key Words: Sin. Evolution. Ecology.

Introducción. La ruptura

Leonardo Boff en *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, habla de una *ruptura*, de una disolución de la religación básica que el ser humano debería

tener respecto del conjunto del universo y de su Creador¹. En palabras de Boff, tocamos aquí una dimensión profundamente misteriosa y trágica de la historia humana y universal. Es lo que la tradición llama el *pecado original*. Pero Boff no lo reduce a sólo una mera dimensión moral, ni a un acto aislado del ser humano. Es algo que tiene que ver con las relaciones que el ser humano, en cuanto ser social, tiene en todas direcciones, es algo permanente en la condición humana.

Si hay una sombra en estas páginas de Leonardo Boff que me genera curiosidad es la afirmación de que el ser humano tiene la experiencia de que algo no funciona, de que la realidad no es todo lo que podría ser; experimentamos descontento. Las Escrituras, desde el mito del pecado original, tratan de explicar esa ruptura entre la bendición original y el pecado original. Pero Boff no entra a valorar las diversas interpretaciones del pecado original en cuanto caída².

El llamado pecado original no sería otra cosa que la misma naturaleza *in fieri*, en su devenir, como sistema abierto, pasando de niveles menos complejos a niveles más complejos. Dios no creó el universo como algo ya acabado de una vez por todas, un acontecimiento del pasado, rotundamente perfecto y concluido para siempre. Por el contrario, Dios desencadenó un proceso abierto que hará una trayectoria rumbo a formas cada vez más organizadas, sutiles y perfectas de ser, de vida y de conciencia. La imperfección que captamos en el proceso cosmogénico y a lo largo de la evolución no traduce el designio último de Dios sobre su creación, no significa su palabra final sobre sus criaturas, sino un momento dentro de un inmenso proceso siempre abierto³.

Así, el paraíso no es el principio, sino el final, no es la nostalgia de una edad de oro perdida, sino la promesa de un futuro que está por llegar⁴. Afirmando con Boff que Dios no creó el universo como algo ya acabado. Pero mi coincidencia con el teólogo brasileño termina aquí. Él considera que el pecado es la no aceptación de la vida mortal, la negación al proceso evolutivo, y la huida de la entropía general construyendo modos de vida abundante⁵. La idea de Boff, que no comparto, es que el pecado original es una ruptura con la religación, con la solidaridad cósmica que implica una maduración y transformación, también de la muerte. Dios quiere que todo cuanto sale de su corazón, pase por el tiempo y regrese a su corazón. El hombre, creado creador, en cuanto es consciente de la muerte tiene miedo y la

¹ Cf. Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996), 106 y ss.

² Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996), 108.

³ Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996), 108.

⁴ Cf. Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996), 108.

⁵ Cf. Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996), 110.

rechaza. El miedo acaba usándose contra la naturaleza, rompiendo la alianza con ella, y aparece la actitud antiecológica⁶.

Como digo no comparto lo anterior. Mi tesis es la siguiente: El pecado original es la debilidad propia de la vasija a medio cocer. Así, el mal, no aparece como una rebeldía premeditada hacia nuestra condición, no es miedo, no es ruptura con el camino evolutivo, sino que se muestra como algo necesario en el proceso de lo sencillo hacia lo complejo, como errores propios de lo que está por terminar aún. Por lo tanto, me atrevo a sugerir, de la mano de Teilhard de Chardin, que la ruptura no es tal, sino desajuste previo al ajuste final, de modo que podríamos cambiar el término *pecado* por el de *progreso*⁷.

Son varias las ideas que surgen aquí: Una imagen más apropiada para el concepto de pecado original, la convicción de que la creación no está acabada, y la introducción de la cuestión ecológica como la inexperiencia para adecuar nuestra propia evolución con el sentido fundamental de la especie humana, la de continuar la creación. Todo ello está relacionado íntimamente.

El pecado, las hachas de piedra y la culpabilidad

En la Pascua de 1922 Teilhard de Chardin escribió un artículo titulado *Algunas representaciones históricas del pecado original*. Dicho texto le valió una condena y el impedimento de seguir enseñando como teólogo. Lo expresado en este texto fue continuado en 1947 en *Reflexiones sobre el pecado original*. También tocó este tema en *Cristología y evolución*, redactado en su exilio chino en la navidad de 1933. En estos textos fundamento mis ideas.

Teilhard propone tomar el mundo como es, tal y como se aparece a la luz de la ciencia y de la razón, *no el mundo de hace cuatro mil años, encerrado en sus ocho o nueve esferas*⁸, para el que se ha escrito la teología de nuestras liturgias y nuestras catequesis. ¿Qué universo está presente en el credo o las grandes fórmulas litúrgicas actuales, el explicado hace dos mil años o el explicado hoy por la ciencia de vanguardia? No se trata de analizar nuestros textos fundacionales en busca de incongruencias científicas, se trata de entender que nuestras expresiones teológicas, en especial la del pecado original, siguen siendo exactamente las mismas que podrían ser suficientes hace tres siglos, pero que, para nosotros y nuestras perspectivas cósmicas, se hacen irrespirables⁹. Se trata de entender que no podemos pensar en un pecado basado en un universo estático y acabado mientras sabemos que el universo evoluciona y está inacabado. Establecer una teología de la ecología en base a este error convierte lo que debería ser una motivación para aprender, en culpabilidad y trauma social.

⁶ Cf. Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996), III.

⁷ Esta sustitución viene insinuada por Teilhard de Chardin en una nota a pie de página que se hace él mismo en su texto “Cristología y evolución” en Pierre Teilhard de Chardin, *Lo que yo creo* (Madrid: Trotta, 2005), 75

⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *Lo que yo creo* (Madrid: Trotta, 2005), 71.

⁹ “Cristología y Evolución” en Pierre Teilhard de Chardin, *Lo que yo creo* (Madrid: Trotta, 2005), 70.

Debemos, entonces, pensar en una nueva forma de representarnos la irrupción del mal en el mundo. La necesidad de pensar no implica trasladar lo pensado a los catecismos, significa buscar la verdad, abriendo una brecha, quizá necesaria para la salud mental del mundo, entre buscar la verdad y tranquilizar las conciencias. Todos conocemos los aspectos literales del tema, no coseré ese trapo. En principio debemos prevenirnos contra el monogenismo, una tentación propia del teólogo, que, al explicar el pecado original, lo hace en base a un único individuo, a Adán. De hecho, el catecismo, aun avisando de que el *relato de la caída* está escrito en un lenguaje hecho de imágenes¹⁰ sigue considerando a Adán como fuente del pecado¹¹, fuente de la desobediencia a Dios y la falta de confianza en su bondad¹².

Pero en todos los números se vislumbra la convicción de que el paraíso terrenal y el estado de gracia original es una manera de ser diferente al del resto del universo, como un reducto privilegiado de un trozo del cosmos¹³. Un privilegio del que se nos expulsa a la especie humana, generando desde entonces la ilusión de que hay un «dentro» y un «fuera». Como si efectivamente el paraíso fuese diferente al universo. Como si Adán, concentrando toda la humanidad en sí mismo, pudiera ser expulsado de la evolución normal del cosmos. El monogenismo es un peligro por la dificultad de concentrar todos los caracteres de la humanidad en toda su historia, en un solo individuo, ciertamente deshumanizado¹⁴.

La manera de entender el pecado original, aunque sea una metáfora, entra mal en los requerimientos de la ciencia. Como acontecimiento es algo inverificable, inexperimentable¹⁵. Podría ser un acontecimiento que se nos escapase por ser demasiado pequeño y lejano. Imaginemos una joven y prometedora, a la vez que anónima pareja, de Hombres de Kibish¹⁶ dedicándose a sus quehaceres en armonía con la creación, y que un buen día, cualquiera en un arco entre hace 200.000 y 195.000 años, se dan cuenta de que están desnudos y tienen, de repente, la sensación de que no hacen el bien que quieren sino el mal que no quieren¹⁷, y sintiendo vergüenza por ello, son desterrados por el chamán de la tribu, culpables de su empeño en ser, a partir de ese inédito, anónimo e

¹⁰ CEC n° 390

¹¹ CEC n° 388

¹² CEC n° 397

¹³ Cf. "Algunas representaciones históricas del pecado original" en Pierre Teilhard de Chardin, *Lo que yo creo* (Madrid: Trotta, 2005), 44-45.

¹⁴ Cf. "Algunas representaciones históricas del pecado original" en Pierre Teilhard de Chardin, *Lo que yo creo* (Madrid: Trotta, 2005), 44.

¹⁵ Cf. "Algunas representaciones históricas del pecado original" en Pierre Teilhard de Chardin, *Lo que yo creo* (Madrid: Trotta, 2005), 45.

¹⁶ Los hombres de Kibish son los fósiles de Homo Sapiens más antiguos descubiertos hasta ahora. Fueron encontrados en Kibish, un lugar a las orillas del río Omo, en Etiopía, en 1967, por Richard Leakey. Son tan primitivos que se discute si uno de los restos pertenece en realidad a la especie Homo Rhodesiensis, o se trata de rasgos primitivos de Homo Sapiens.

¹⁷ Referencia a Rom 7,19

imperceptible acontecimiento... *humanos, demasiado humanos*¹⁸. Podría ser, quizá, un acontecimiento tan grande que abarca todos los actos de la humanidad tomados en conjunto. Tan imposible de experimentar es uno como el otro.

Así, el dolor y la muerte del mundo se convierte en el dolor y la muerte del ser humano, entrando a formar parte de la primera de una larga lista de justificaciones para explicar la gran pregunta; ¿Por qué la especie humana parece el individuo inadaptado y encorajinado del patio de esta cárcel platónica? ¿Es la caída —la solución al problema del mal— solución también para el problema ecológico?

Así las cosas, en todo caso, podría parecer que el pecado original es un cambio de agujas en el mundo humano¹⁹, como si fuera un error nacer de las bestias y convertirse en un animal racional y tecnológico, con los problemas de adaptación que tiene eso...

Sin embargo, de la mano de Teilhard de Chardin podemos pensar que el acto creador hace ascender al ser humano hacia Dios desde las fronteras de la materia simple. Toda creación, por definición, conlleva un cierto riesgo durante el proceso, una cierta necesidad de reformulación, de redención. Este sería el drama de toda la historia humana y el protagonista sufriente de esta tragedia, el ser humano, a falta de una encarnación fuera de sí mismo, busca un símbolo, necesariamente expresivo.

Adán y Eva son imágenes de la humanidad en marcha hacia Dios. La dicha del paraíso terrenal es la salvación constantemente ofrecida a todos, pero rechazada por muchos, y organizada de tal suerte que nadie puede llegar a su posesión si no es por unificación de su ser en nuestro Señor²⁰.

Es decir, el acto creador puede ser entendido como un proceso gradual de ordenación y de unificación, de amasamiento del barro cósmico, y como toda fabricación, ésta también entraña una multitud de tanteos y de ensayos que diseminados en la inmensidad del espacio-tiempo, no puede más que identificarse con desórdenes locales, pequeños baches en la ruta. Cuando la vida aparece, el

¹⁸ No en vano Nietzsche dedicó su *Humano, demasiado humano* a los «espíritus libres» que un día tendrán que madurar hasta que la perfección tenga su aventura decisiva en un acto de desligamiento, y que antes no hayan sido más que un espíritu esclavo que parecía encadenado para siempre a su rincón, a la mano que le ha guiado al santuario en que aprendió a rezar. Esto está en el prefacio de: Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (Madrid: Edaf, 2019), 34-35. Por cierto; hay una curiosa derivada evolucionista en *Así habló Zaratustra*. «¿Qué es el mono para el hombre? Un motivo de risa, o una dolorosa vergüenza. Pues otro tanto debe ser el hombre para el Superhombre: una irrisión, o una afrentosa vergüenza». Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Barcelona: Orbis, 1982), 46.

¹⁹ Cf. “Algunas representaciones históricas del pecado original” en Pierre Teilhard de Chardin, *Lo que yo creo* (Madrid: Trotta, 2005), 46.

²⁰ “Algunas representaciones históricas del pecado original” en Pierre Teilhard de Chardin, *Lo que yo creo* (Madrid: Trotta, 2005), 49.

amasamiento del barro trae dolor, *a partir del hombre, se convierte en pecado*²¹. Así, quizá el problema ecológico, el desajuste entre tecnología humana y ambiente humano, no sea más que un resultado estadístico de un proceso de evolución, como lo es el sufrimiento de la gacela entre los dientes del león, o el mal que hago involuntariamente a mi prójimo.

Pecado y ecología

Es decir, que el mundo en evolución es imperfecto, abierto siempre a una perfección mayor²², y dentro del mundo estamos los representantes de la especie humana aquí y ahora. La evolución no sigue un proceso rígido hacia ese mundo perfecto, no hay una teleología mecanicista y premeditada donde sería difícil que cualquier criatura sea libre. En un proceso evolutivo como en *el que vivimos, nos movemos y existimos*²³, es posible incluir una gran cantidad de deshecho, de errores. En la materia previa, el deshecho resultante para que la evolución escale un puesto no se mide en sufrimiento. Hay mucha energía que se ve privada de futuro. La radiación de fondo, los agujeros negros, las estrellas de neutrones, todo está al margen de todo proceso evolutivo. Desaparece violentamente sólo para permitir el progreso²⁴.

Lo mismo ocurre en la materia viva. La muerte es algo necesario para la evolución, aunque sea un proceso doloroso. Antes de que el ser humano apareciera ya había dolor y sufrimiento, pero nadie le había puesto nombre. Hace 65 millones de años un iguanodón sufría indeciblemente aullando bajo los dientes de un tiranosaurio —quizá fue lo último que hicieron—, hace 3.000 millones de años una célula absorbida por otra célula para alimentarse de ella posiblemente no sufrió al no tener sistema nervioso, pero fue un desastre para su propio progreso, hace 3 millones de años una *australopithecus* conocida como Lucy, se vio arrastrada por una riada que la mató. En todos los casos no parece que nadie usase palabras como mal, dolor o sufrimiento.

El desastre, el deshecho, el dolor y el sufrimiento han estado presentes en toda la evolución desde que la primera fluctuación cuántica puso inicio el tiempo. Es solo un problema de nomenclatura. Una enana blanca explota colapsando un sistema solar entero, de la misma forma que un oso de las cavernas atizó un puñetazo a Miguelón²⁵, —un Homo Heidelbergensis encontrado en Atapuerca de

²¹ Cf. “Reflexiones sobre el pecado original” en Pierre Teilhard de Chardin, *Lo que yo creo* (Madrid: Trotta, 2005), 163.

²² Cf. Karl Schmitz-Moorman, *Teología de la creación de un mundo en evolución* (Pamplona: Eud, 2005), 198.

²³ Referencia premeditada a Hch 17,28. Sí, acabo de admitir que la evolución es el lenguaje creativo del cosmos.

²⁴ Cf. Karl Schmitz-Moorman, *Teología de la creación de un mundo en evolución* (Pamplona: Eud, 2005), 199-201.

²⁵ Más sobre Miguelón en Juan Luis Arsuaga, *La saga humana, una larga historia* (Madrid: Edaf, 2006), 101 y ss. Uso el ejemplo de un Homo Neanderthalensis y un Homo Heidelbergensis premeditadamente. En el fondo creo que las características humanas,

hace 430.000 años— mientras intentaba cazarlo junto con su tribu. La diferencia entre todo un sistema solar colapsando y borrando para siempre miles de millones de años de evolución, y la dolorosa y grave infección que le causó la fractura en la mandíbula a Miguelón, es sencillamente que la materia es indiferente a la propia materia, pero que a Miguelón alguien le masticaba la comida porque él no podía. ¿Es malo el oso que agredió a Miguelón? ¿Es malo Miguelón por querer matar el oso y llevar comida a su tribu? No. Alguien fue consciente del dolor, del sufrimiento, masticando la comida por el pobre Miguelón, pero también hubo alguien que decidió no hacerlo sabiendo que si nadie le ayudaba sufriría aún más. El hombre convierte la imperfección de la evolución en pecado.

En un mundo en evolución no hace falta imaginar un acontecimiento inicial para explicar la aparición de lo complejo y su elemento inevitable, el mal, que aparece en dicho proceso evolutivo como expresión misma de un estado del cosmos sin organizar todavía por completo²⁶. Puede parecer raro decirlo, pero el mal lleva *el peso, inevitable por construcción, de toda clase de creación. Es el símbolo y el gesto del progreso*²⁷.

Así, entiendo la llamada crisis ecológica como parte de la evolución. Observemos a un esforzado Neandertal fabricando un hacha de piedra para despiezar el mamut que él y sus compañeros acaban de abatir, no sin un riesgo claro para su vida. Golpe tras golpe llena su espacio de trabajo con cortantes lascas de piedra que quedan abandonadas junto con los pocos restos del animal que no aprovecharán. Pocos minutos después de que el último Neandertal abandone la zona de caza, un lobo hambriento olisqueará en el aire el hedor del cadáver y acudirá hacia los restos del mamut esperando relamer algo de sustancia y proteína, pero al pisar una lasca de sílex el lobo se hiere la almohadilla de una de sus patas, muriendo a los dos días por la infección producida por el corte. Esta historia tiene el mismo valor ético que la de un madrugador contribuyente que enciende su pequeña furgoneta diésel cada mañana para pagar las facturas y los impuestos. Es un problema de magnitud, no de maldad, no nos culpabilicemos. No demonicemos el uso de los pequeños y cotidianos elementos tecnológicos que han solucionado muchos problemas, no dejemos que los políticos en sus contaminantes aviones privados y sus carísimas residencias nos digan que encendiendo una bombilla en nuestras tristes casas nos hace responsables de una crisis climática. El futuro, si podemos evitar que las distopías orwellianas y huxleyanas —superpuestas una en medio de la otra— se hagan realidad, es algo fascinante. La crisis ecológica quizá tenga más de transición hacia nuevas formas de energía que de crisis.

La perspectiva de avanzar en el progreso, de seguir aprendiendo, de moldear el cosmos mejorando nuestros propósitos, de ascender al cielo

como la caridad y su contrario, y la capacidad de transformar el medio, ya estaban más que potencialmente presentes en las «otras humanidades».

²⁶ Cf. “Cristología y Evolución” en Pierre Teilhard de Chardin, *Lo que yo creo* (Madrid: Trotta, 2005), 75.

²⁷ “Cristología y Evolución” en Pierre Teilhard de Chardin, *Lo que yo creo* (Madrid: Trotta, 2005), 76.

colonizando el Sistema Solar y más allá, es algo que quizá no seamos nosotros los que lo hagamos, pero serán nuestros descendientes, que nos mirarán con la misma benevolencia con la que miramos al Neandertal llenándolo todo de lascas de sílex. Lo decíamos arriba: el acto creador hace ascender al hombre hacia Dios desde las fronteras de la materia simple. Toda creación, por definición, conlleva un cierto riesgo durante el proceso, una cierta necesidad de reformulación, de corrección de errores. Esta idea, formulada con diversa literatura es algo común en la mayoría de las religiones serias que existen. El objetivo es alcanzar la condición de Dios. Lo decía la serpiente en el Génesis ante las dudas de Adán y Eva: *No moriréis, lo que pasa es que Dios sabe que en el momento en que comáis se abrirán vuestros ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal*²⁸. Estas dudas concluyen con el consejo de Jesús; *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto*²⁹. De una forma u otra, el objetivo de la especie humana es alcanzar la condición de creador, en cuanto que el atributo más evidente de Dios es el de creador.

Sigamos a Carl Sagan en una referencia que hace al Talmud judío³⁰.

...consideremos una historia que aparece en el Talmud judío y que fue omitida en el libro del Génesis. (Se halla en indudable relación con el relato de la manzana, el árbol del conocimiento, el pecado original y la expulsión del Edén). En el jardín del Paraíso, Dios dice a Eva y a Adán que ha dejado intencionadamente inacabado el universo. Será responsabilidad de los humanos, a lo largo de incontables generaciones, colaborar con Dios en un «glorioso» experimento, el de «concluir la Creación»³¹.

En eso estamos. Una responsabilidad tan grande supone una carga pesada, especialmente si consideramos nuestra desdichada historia, si consideramos que la especie humana es débil e imperfecta, muy alejada del futuro al que parece abocada. Es cierto que tenemos problemas, que nuestra misma existencia corre peligro, pero desde cuándo la evolución no ha puesto en un brete a la vida misma para seguir adelante con más fuerza. La evolución nunca pone una prueba más difícil de la que la vida pueda superar³². El camino no tiene obstáculos, el obstáculo es el propio camino, dicen los estoicos. Muchas veces nosotros mismos somos el propio obstáculo, como lo son las imperfecciones que han de ser pulidas por los expertos dedos del alfarero. Nada puede hacerse, ni la más simple hacha de piedra o la consecución —por fin— de la energía de fusión, sin un nivel de conocimientos suficiente. Parece como si el progreso nos arrastrara, como el *Angelus Novus* de Paul Klee, cuyas alas extendidas movidas por el viento del progreso amontonan ruina sobre ruina sin que el ángel pueda hacer nada por evitarlo. Es cierto que él, consciente de los muertos arrojados a sus pies, quisiera

²⁸ Gn 3,5. Y sí, acabo de caer en el *monogenismo* que criticaba antes.

²⁹ Mt 5,48

³⁰ El Talmud se puede consultar online en <https://www.sefaria.org/texts>, pero encontrar este relato me parece una tarea ingente que no tengo ni el tiempo, ni el conocimiento sobre la teología judía para hacer.

³¹ Carl Sagan, *Un punto azul pálido*. 382.

³² Referencia a 1Cor 10,13. Al final tendré que escribir *evolución* con «E» mayúscula.

parar, pero la Evolución avanza desde el fondo oscuro de la nada hasta la plenitud de la vida, cuando Dios sea todo en todos³³. En ese momento nos daremos cuenta de que todo era posible e inevitable.

Bibliografía

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

CARL SAGAN, *Un punto azul pálido* (Barcelona: Planeta, 1985).

KARL SCHMITZ-MOORMAN, *Teología de la creación de un mundo en evolución* (Pamplona: Eud, 2005).

LEONARDO BOFF, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996).

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Lo que yo creo* (Madrid: Trotta, 2005).

El autor es Diácono permanente de la diócesis de Bilbao, en España, Diplomado en Ciencias Religiosas por la Universidad de Navarra, Licenciado en Estudios Eclesiásticos, Máster en Ciencias de las Religiones, Máster en Teología Fundamental por la Universidad de Deusto, Doctorando en Teología en la Facultad de Teología del Norte de España, sede en Vitoria.

e-mail: jaimez.ortega@gmail.com

Fecha de recepción: 08-07-2022

Fecha de aprobación: 06-09-2022

³³ Referencia a 1Cor 15, 28. No me he equivocado; *Evolución*, con «E» mayúscula.

Las complejas relaciones entre fe, razón y educación desde el punto de vista ético

Fernando Aranda Fraga

(Universidad Adventista del Plata)

Resumen

La educación cristiana tiene la grandiosa y sublime responsabilidad de afirmar su universalidad, contra el relativismo, el situacionismo y el pragmatismo que todo pretenden devorarlo, señalando cuáles son los fundamentos que subyacen en cada una de las teorías y diferenciándose de éstas por su anclaje en la Verdad revelada. En una época signada por una ética hedonista cuyas máximas proclaman el fin de la cultura del deber, el auge de una libertad irresponsable y de una universalidad sin referentes absolutos ni fundamentos sólidos, la educación, más que nunca, no puede abandonar su permanente y sagrado cometido de enseñar y formar en valores. Ante semejante situación, surge la pregunta, ¿qué valores?, ¿desde qué perspectiva?, ¿de acuerdo con qué tradición?, ¿según qué tipo de fundamento? En el presente trabajo pretendo mostrar la necesidad de precisar estos conceptos y formular un intento acerca de cómo transversalizar, mediante ejemplos prácticos, algunos valores esencialmente morales y cívicos (bondad, justicia, respeto, libertad, servicio, etc.), no sólo en disciplinas que tradicionalmente incluyen estos contenidos en su currículum, sino también en aquellas que están aparentemente más alejadas de valoraciones y contenidos axiológicos, como es el caso de las ciencias naturales y exactas.

Palabras clave: Ética aplicada. Valores. Moral. Axiología. Educación en valores

Abstract

Christian education has the great and sublime responsibility of affirming its universality, against all-devouring relativism, situationism and pragmatism. It points out the foundations that underlie each of the theories and differs from them due to being based on the revealed Truth. We live in a stage of history marked by a hedonistic ethic whose maxim is the end of the culture of duty and irresponsible freedom. The universal does not have absolute referents or solid foundations, which is why education cannot abandon its sacred task of educating in values. Faced with such a situation, the question arises, what values? From what perspective? According to what tradition? According to what type of foundation? In this paper I want to show the need to establish these concepts and formulate an attempt to mainstream, through practical examples, some essentially moral and civic values (kindness, justice, respect, freedom, service, etc.), especially in disciplines that are apparently further away from value assessments and axiological content, as is the case of the natural and exact sciences.

Keywords: Applied ethics. Values. Moral. Axiology. Education in values.

La sociedad ha cambiado profundamente en estas dos últimas décadas; estamos en la era del conocimiento. Simultáneamente, el secularismo, proceso interviniente en este proceso, pero que no es un fenómeno nuevo, sino que nos acompaña desde los confines del Medioevo, nos ha conducido a un mundo de carácter básicamente agnóstico y desconfiado hacia todo lo que no esté probado y fundamentado, y hacia cualquier forma de religiosidad —cuando no al agnosticismo— que no apunte a la exaltación y divinización del hombre (neopanteísmo *New Age*). El relativismo, al cuestionar patrones de conducta y de sentido, ha minado todo concepto de autoridad, incluso en el ámbito mismo de la ciencia (Valdecantos, 1999).¹ En semejante contexto, signado por una hedonista ética posmoderna que proclama el fin de la cultura del deber, de la responsabilidad y de la universalidad, la educación, más que nunca, no puede abandonar su permanente y sagrado cometido de enseñar y formar en valores. Pero, surge la pregunta, ¿qué valores?, ¿desde qué perspectiva?, ¿según qué fundamento? Hasta los más escépticos se preguntan si puede aún afirmarse que existan valores.

Ante semejante panorama vigente en el mundo real en que vivimos, la educación cristiana tiene la gran responsabilidad no sólo de reafirmar la existencia de valores, sino también afirmar su universalidad (contra el relativismo, el situacionismo y el pragmatismo que todo pretenden devorarlo), señalando cuál es su verdadero fundamento.² En lo que sigue pretendo mostrar la necesidad de precisar estos conceptos y formular un intento sobre cómo transversalizar, mediante ejemplos prácticos, algunos valores clave de contenido moral y cívico (bondad, justicia, respeto, libertad, servicio, cultura del esfuerzo y del trabajo, honestidad, transparencia, etc.), no sólo en aquellas disciplinas que tradicionalmente incluyen estos contenidos en su currículum, como pueden ser las denominadas “ciencias humanas y sociales” (filosofía, sociología, derecho, economía, teología, historia, psicología), sino también en las ciencias exactas y naturales. Parto del supuesto de que la ética y la formación axiológica no son asuntos meramente humanísticos, sino que atraviesan la educación entera y no hacen distinción de niveles, edades, culturas, ni credos.

Mi propósito es distinguir una serie de valores relevantes, pertenecientes al dominio de la ética pública y privada, con especial consideración de los valores morales y cívicos, con la finalidad de destacar su importancia como contenidos educativos, explicitando su fuente y de qué modo pueden ser transversalizados en las diversas disciplinas curriculares, comenzando por los primeros niveles de educación, pasando por el nivel medio o secundario, hasta llegar al nivel universitario. A partir de esta primera declaración, nos proponemos los siguientes tópicos objetivos, que intentaremos cubrir a través de la presente exposición:

1. Mostrar la importancia que adquiere la formación ética y ciudadana del alumno como parte integral del menú educativo cristiano.
2. Definir el concepto de “valor”, y más específicamente de “valor moral” y “valor ciudadano”.
3. Destacar algunos valores éticos que comparten los dominios público y privado, por ejemplo: la justicia, la equidad, el respeto y la tolerancia, que son claves para la convivencia.

4. Correlacionar elementos teóricos de ciertas disciplinas básicas con actitudes y conductas valorativas, y ejemplificarlo, describiendo acciones concretas y puntuales, situadas en múltiples campos del conocimiento.
5. Demostrar por qué la transmisión de valores y su implementación transversal en los contenidos disciplinares es uno de los medios más eficaces para implementar la educación cristiana y, por tanto, una eficiente integración entre Fe y enseñanza.

Como principal límite nos hemos impuesto no incursionar en la totalidad del amplio espectro de valores que existen, puesto que los hay de índole estético, vitales, útiles, económicos, epistemológicos, etc.³ Sólo nos referiremos a los valores éticos y cívicos, o también llamados “morales y ciudadanos”, que son posiblemente los más intrínsecamente relacionados entre sí. Así mismo se destacará la existencia de bases bíblicas que justifican la inclusión de estos contenidos curriculares en cualquier programa educativo. Se analiza globalmente cuál es el significado y la modalidad que debieran dársele a esta formación, desde nuestra perspectiva de la filosofía de la educación cristiana. Luego se trabaja con conceptos de algunas asignaturas a fin de mostrar de qué modo pueden ser cruzados por contenidos axiológicos. En lo que sigue, se explicitan la cosmovisión y declaración de presuposiciones que sostenemos instituciones educativas confesionales que operan como *background* subyacente del modelo que sostiene la teoría ética elaborada, en base a la cual se presentan valores y acciones que tienden a su cumplimiento práctico en las diversas asignaturas de un programa de estudios tamizado por nuestra filosofía de la educación cristiana.

“La ética no nos interesa porque nos entregue un código o un conjunto de leyes que baste con aprender y cumplir para ser buenos y quedarnos descansados con nosotros mismos [...] la ética no va de aprenderse diez ni quince mandamientos, ni uno o dos códigos de buena conducta. La ética es la práctica de reflexionar sobre lo que vamos a hacer y los motivos por los que vamos a hacerlo”. (Savater, 2012, p. 16)

El fundamento teológico-bíblico de los valores

Quien se dedique a mirar en profundidad el trasfondo filosófico de los contenidos de ética y formación cívica o ciudadana propuestos por los gobiernos en Iberoamérica, percibirá rápidamente la carencia de una base firme donde puedan arraigarse los valores propuestos. Hablar de “universalidad” de los principios éticos es sumamente complicado si al mismo tiempo no se quiere fundar esta universalidad en un lugar absoluto e inmutable.⁴ Es que actualmente ha crecido sideralmente la participación horizontal en la elaboración de las normas y reglamentos, ciertamente todo es más democrático, pero ¿qué ocurriría, por ejemplo, si el empuje y la presión de los valores de la posmodernidad finalmente ganaran la partida en esta pulseada entre relativismo y universalismo carente de fundamento firme?⁵

¿En qué deben fundamentarse los contenidos de una formación ética y ciudadana? Hoy se ha despojado a los valores éticos de la autoridad que los sustenta, induciendo a fundarlos únicamente en el consenso social, una especie de derecho positivo vigente en el desarrollo de los pueblos, ya casi sin referencia alguna al derecho natural —y divino, si calamos más hondo— que le dio origen (Tierney, 1997; Haakonssen, 1996). Al respecto, afirma Victoria Camps: el

consenso social es “universal”, porque se logró luego de un transcurso “de más de veinticinco siglos de pensamiento” (Camps, 1994, p. 16). Kant, en un paso previo, pretendió fundar los valores éticos en la autonomía moral de la razón y ésta, a su vez, en la “buena voluntad”, mal camino si tenemos en cuenta su corrupción a partir del pecado original. Con esto Kant trató de universalizar su propia conducta y creó una moral totalmente desprovista de sentimientos. Además, el mero “deber” ya no induce a nadie a ser ético en el mundo actual, sino que en realidad sucede más bien al contrario.

Por otra parte, está la cuestión del supuesto carácter “universal” de los valores. ¿Dónde quedarían situados, de acuerdo con este esquema, aquellos valores que son propios y privativos de la cultura oriental? También, usando el mismo criterio, esta cultura podría asignarle significación universal a su propio sistema de valores éticos, aunque éstos no coincidan con las pautas morales occidentales.

Esta cuestión de la fundamentación de la ética y su pretensión de universalidad nos lleva a asumir la siguiente argumentación, o declaración de presuposiciones: 1º) Creemos en la inspiración divina de las Sagradas Escrituras. 2º) Sostenemos que en ella está contenida la más completa filosofía. 3º) Como tal, se trata de una obra de contenido, no sólo teológico y religioso, sino también axiológico; una guía completa que nos habla y enseña acerca de cómo movernos y manejarnos adecuadamente en nuestra vida. 4º) Los principios éticos establecidos en la Revelación pueden ser elevados a normas universales, ya que **la Biblia es una y universal; es un legado de Dios a la totalidad de la raza humana**, y a ésta se refiere, sin discriminación de credos, razas, culturas ni de ningún otro orden. 5º) Los fines esenciales por los cuales fue escrita la Biblia son: dar a conocer el amor y demás atributos de Dios, revelar el sentido de la historia en el marco del gran conflicto cósmico, y permitir que conozcamos el plan de salvación que diseñó y ejecutó para nosotros. 6º) Finalmente, también incluye la enseñanza de su ley eterna (*torá*); ésta contiene los principios a seguir a fin de lograr una satisfactoria relación con nosotros mismos, nuestros semejantes, el medio ambiente y nuestro Creador (McClay, 2000, pp. 124-135).

¿Cuál es el origen más remoto de estos derechos fundamentales del hombre? ¿Por qué nos cuesta tanto reconocer la existencia y la mano de Dios en esto? Al fin y al cabo, si no hay que rendir cuentas ante nadie, entonces, ¿de qué sirve la autonomía moral y qué fuerza de exigencia posee? Dovstoievsky, al inicio de una de sus obras clásicas, *Crimen y castigo*, escribió: “si Dios no existe, todo está permitido”. Demos un vistazo al funcionamiento de la sociedad actual. Por doquier notamos que es una sociedad que está enferma. Hasta hace pocos años la ficción iba por delante de la realidad en cuanto a osadía moral; las telenovelas, comedias, realidades y películas de hoy, en cambio, son juegos de niños comparados con el alto grado de inmoralidad y decadencia presentes en las historias reales y cotidianas que los medios de comunicación nos muestran a diario. En el mejor de los casos, la parte de la sociedad que condena estos hechos reconoce el valor de los principios morales, pero azorados se preguntan cómo educar en base a estos valores en medio de tanto consumismo, opulencia, cursilería y corrupción.

Esta vuelta de tuerca que se intenta dar a la educación por parte de los Estados nacionales, y en la cual con mayores o menores diferencias coincidimos quienes nos desempeñamos como educadores, apunta al caro fin de querer elevar ética y

cívicamente a la sociedad. En esto, creo, todos estaremos de acuerdo; la gran diferencia radica en dónde ponemos el fundamento.

Quizás sea bueno que meditemos un poco en ello y que construyamos una nueva opción que nos incluya, partiendo de nuestra innegociable cosmovisión y en el contexto del Gran Conflicto cósmico. Eso nos permitirá determinar qué es lo que puede quedar en pie de los reclamos de una ética universalista y cómo orientar su tratamiento una vez pasada por el tamiz de nuestra concepción del mundo. También aquí será primordial “educar a los jóvenes para que sean pensadores, y no meros reflectores de los pensamientos de otros hombres” (White, 1978, p. 17).

¿Qué son los valores?

Entre las múltiples definiciones de valor, tomaremos una, básicamente la concepción del valor de Max Scheler (1874-1928), quien más se dedicó a este tema y cuya obra está íntegramente atravesada por este tipo de reflexiones, denominadas “axiológicas”. Antes diremos que el concepto de valor proviene de las ciencias económicas, particularmente del economista Adam Smith (S. XVIII), más adelante fue retomado específicamente en sus aspectos éticos, entre los siglos XIX y XX, por pensadores como Lotze, Brentano, Nietzsche y Hartmann. Pero fue Scheler quien más desarrolló su obra ética en torno de la noción de valor, hasta entonces, una disciplina inédita. Según Scheler, toda acción tiene un cariz axiológico, persigue un valor. Éstos no son cosas o hechos, sino cualidades; quienes las portan son los denominados “bienes”, que pueden ser situaciones, objetos o personas. Nosotros formulamos habitualmente, respecto de todo lo que existe, juicios de hecho o juicios de valor. Esta última clase de juicios reviste una importancia primordial en la vida humana, puesto que determinan conductas, resoluciones y leyes. Los valores poseen carácter a priori, afirma el filósofo argentino Francisco Romero, comentando la ética de Scheler; no son producto de la experiencia, “sino esencias, aunque no racionales, existentes independientemente de los sujetos que los aprehenden y de los bienes que los portan como cualidades”. Se hallan jerarquizados, poseen una legalidad propia y “pueden ser incorporados a ciertos entes reales como notas o cualidades de un género muy especial. Para Scheler los valores son esencias irracionales, y su captación ocurre por vía emocional” (Romero, 1952, p. 175). Los valores no se reducen a determinadas cualidades empíricas percibidas en las cosas o personas, “no se agota en sus realizaciones concretas, sino que deja abierta una ancha vía a la actividad creadora del hombre” (Frondizi, 1986, p. 56). Finalmente, según Scheler, es necesario puntualizar que la moralidad de las acciones no son asuntos de arbitrio, “sino de que se haya elegido el valor superior, puesto que existen jerarquías de valores. Y éstas son **jerarquías de preferibilidad, no de meras preferencias**” (Kogan, 2001, p. III).

Muchas páginas podrían llenarse acerca de la teoría del valor. Basten por ahora estos breves conceptos como punto de partida y, de manera especial, nuestra concepción en cuanto a que su fundamento —absoluto, por cierto, para nosotros—, se halla en la divinidad. Dios es creador, sustentador, fuente y fundamento, promotor y ejemplificador en sumo grado de todos los valores que existen y percibimos, y quién sabe cuántos más no perceptibles por nuestra mente finita e imperfecta.

Valores éticos o morales son los que se relacionan con la conducta humana, ordenados según su tendencia hacia el bien o el mal. Las acciones que comportan valores éticos suelen tener siempre efecto sobre los demás seres humanos, de ahí su importancia para una adecuada y correcta convivencia, como así también la relación del hombre consigo mismo y con Dios, su Creador. Los valores cívicos o ciudadanos se refieren a aquellas acciones del hombre orientadas hacia el bien social, el bien común, la patria, la pertenencia a una sociedad, una comunidad, un Estado o nación.

Los valores en la educación formal y sistemática

Entrando en el ámbito educativo, es innegable que la educación debe adoptar un fuerte énfasis en contenidos, además de científicos y profesionales, también de carácter moral, social y cívico, en una palabra, éticos (Savater). De este modo se intenta transformar el sistema educativo, cuyo énfasis hasta ahora ha sido puesto en los contenidos, con una fuerte tendencia al enciclopedismo y/o saberes inaplicables, muchas veces, en la vida práctica. Parte del cambio propuesto, en lo que respecta a lo que hasta ahora se enseñaba en las áreas de formación moral y cívica, consiste en comenzar desde más temprano con este rubro clave en educación; tan temprano como la edad preescolar (*kindergarten*). Se trata, ni más ni menos, de concientizar a la población docente acerca de la necesidad de que todas las asignaturas se presenten “transversalizadas” por una formación ética y ciudadana, sin negar a causa de ello una formación específica en estas áreas en los grados superiores de escolaridad, según los diversos programas de estudio lo requieran.⁶

En los últimos años viene observándose una caída generalizada en la calidad de la educación. Este fenómeno carece de fronteras y es producto de la confluencia de un sinnúmero de factores no completamente asociados. Algunos de estos factores obedecen a la vigencia de un conjunto de valores propios de la época, que en gran parte del planeta se ha denominado como “postmoderna”. Propia de la postmodernidad es la tendencia, por parte de chicos y grandes, al facilismo, la búsqueda constante del éxito y el logro de metas en el menor tiempo posible, realizando el mínimo esfuerzo.⁷ Esto ha originado una “pedagogía *light*”, sin valores, en la cual se justifica y fomenta el disenso, modalidad de vida que nos llega en parte por motivaciones básicamente políticas. Éstas tienen que ver con el respeto universal hacia las diferencias, lo cual en sí no deja de ser algo loable, pero que generalizado y llevado a su máxima expresión ha tornado el signo de la época en un “viva la pepa”, donde imperan el individualismo y el subjetivismo moral. A esto debe sumarse la orientación básica de una sociedad como la actual, anclada en una marcada tendencia hacia el consumismo y sometida a la dictadura del mercado.⁸

La educación sistemática, que ha entrado en componendas con las demandas de los alumnos –hecha la salvedad de que a su vez ellos no son más que una muestra cabal del espíritu de la época—, ha ido dejándose dominar paulatinamente por la influencia de esta pedagogía *light*, llegando así a insospechados niveles de decadencia, tanto en el terreno de lo científico como de lo moral. Las demandas de una sociedad signada por la globalización de la economía han conducido a la búsqueda de un producto, ya sea de índole humana, social o material, cada vez más competitivo. Carrera feroz y vertiginosa en donde

la posesión del conocimiento y sus medios de accesibilidad se han constituido en elementos capitales.

Posiblemente podamos reunir los elementos que hacen a la calidad educativa en cuatro grandes rubros, enunciados sin orden de prioridad: (1) el académico o científico, referido a los contenidos y procedimientos de enseñanza; (2) el de recursos materiales y ambientales; (3) el que está enfocado hacia la formación espiritual del alumno, en cumplimiento de la misión de nuestra Iglesia; y finalmente, (4) el que se relaciona con la formación y asimilación de valores éticos y ciudadanos.

Ante el desafío que presenta la existencia de una educación *light*, del disenso y sin valores, nuestra propuesta apunta a desarrollar, no sólo en los alumnos, sino en todo agente educativo, valores y actitudes; a manejar y describir conceptos; a buscar una autorrenovación constante y de alta calidad, cuyo producto sea, no solo instruido, sino bien formado y capacitado en contenidos científicos. Particularmente, en nuestras instituciones cristianas de todos los niveles, si queremos y pretendemos que la educación sea parte constitutiva de la misión de la Iglesia, será imprescindible clarificar, ante todo, qué valores queremos transmitir y cómo hemos de hacerlo. Tales valores han de ser distintivos y diferenciadores de las restantes instituciones educativas, seculares.

Frente al peligro que representa el hecho de una asociación cada vez más estrecha entre conocimiento y poder, se torna necesario que nuestros alumnos aprendan la debida y correcta utilización ética del conocimiento y que perciban con claridad cuáles son sus fines lícitos. En esto radica el surgimiento y la existencia de nuevas disciplinas, tales como la bioética, tecnoética, ecología, derechos humanos, psicología organizacional, etc., cuya finalidad es fijar pautas claras para saber cómo manejarse en la resolución de conflictos específicos donde aparecen valores éticos en pugna. Es una creencia generalizada que una correcta formación ética y ciudadana podrá colaborar en gran manera al incremento de la calidad educativa, fundamentalmente a partir de la concientización por parte de maestros y alumnos de que el ejercicio de la virtud, la cooperación, la solidaridad y una correcta y grata convivencia, conducen a la construcción de una sociedad mejor, aunque sólo sea en el ámbito reducido y cotidiano en el que nos movemos, ya que, a sabiendas de la existencia del gran conflicto cósmico, y apartando de nuestra cosmovisión cualquier sesgo positivista, progresista y evolucionista social, es evidente que jamás pretenderemos operar ni esperar un macrocambio en la sociedad a partir de una mejora global en la educación (Boxx & Quinlivan, 2000).

Si como Iglesia somos capaces de llevar adelante un programa educativo que pretendemos que sea el mejor posible, es porque confiamos en que disponemos de elementos y recursos para lograrlo, en vista de dos metas esenciales: formar a la persona como ser integral (en su carácter, su intelecto, en lo físico, lo espiritual y lo social) y prepararla para la eternidad. El problema surge cuando nos preguntamos cómo lograrlo. Creemos que uno de los caminos que se podría intentar transitar es el de brindar una formación ética y ciudadana a los alumnos por medio de una transmisión, fundamentalmente transversal, de valores (o contenidos valorativos) en todas las disciplinas.

Encuadre epistemológico

La educación en valores es más amplia; rebasa la cuestión de la transmisión de valores éticos y ciudadanos, como así también la relación fe-enseñanza va más allá de la transmisión de valores morales. Pero ésta es una parte importante de aquélla, quizás su principal componente, ya que es lo que compromete racional y emocionalmente a la persona; es lo que regula las relaciones de ésta con su prójimo, la sociedad, el ambiente y Dios, de acuerdo con las nociones pares de bien-mal, correcto-incorrecto, justo-injusto, etc. Fuera de las valoraciones éticas quedan situados ciertos valores no necesariamente relacionados con la moral o con el papel que el hombre tiene como ciudadano, como es el caso del valor verdad, en su función científica (acepción epistemológica del término), y otros, tales como la belleza, la vida, la cultura, etc. Valores, todos ellos, que la persona tiene en mente en sus juicios y acciones, pero que no involucran necesariamente nociones que tengan que ver con el bien, la justicia y el civismo. En definidas cuentas, la formación ética y ciudadana no es el único ámbito en que se efectúan valoraciones; ni tampoco alcanza, por lo tanto, como única vía mediante la cual pueda lograrse una elevación de la calidad educativa.

Lo mismo que fue señalado antes puede afirmarse en cuanto a la relación fe-enseñanza. Si bien ésta tiene un alto contenido ético, no se circunscribe a esto ni se agota en ello, ya que hay un sinnúmero de aspectos involucrados en esta cuestión que tiene que ver con otro tipo de valores, y otros que se refieren exclusivamente al hecho religioso. Por ejemplo, el valor de la verdad en la decisión por afirmar un conocimiento acerca del origen del mundo, la idea de belleza en la naturaleza como imagen de una belleza superior y trascendente, o el reconocimiento de la dimensión religiosa del ser humano.

Los ámbitos disciplinares

Uno de los grandes fines de las reformas educativas de la mayoría de los países Iberoamericanos, consiste en la formación de ciudadanos íntegros, responsables, críticos y creadores, comprometidos con la defensa de los derechos humanos, la democracia, la justicia y el cuidado del medio ambiente. En primer lugar, diremos que el niño no tendría que esperar a llegar a la escuela para comenzar a formarse en valores (Elena de White aporta una claridad meridiana en esto, cuya versión más acabada está en su libro *La conducción del niño*). Pero sí podemos afirmar que es la escuela el lugar ideal para su planteo y reconocimiento, fundamentalmente en lo que toca a aquellas acciones que tienen que ver con la convivencia, la solidaridad y el respeto por la vida social comunitaria. He aquí una de las razones por la cual se asocian estos contenidos, que didácticamente pueden ser presentados en forma separada. Está en el espíritu de las reformas educativas el hecho de educar para socializar. Pero si nos detenemos a pensar un poco esta cuestión en relación con el sentido que tiene para nosotros, como Iglesia, nuestro sistema educativo, notaremos que además de esto —que no pasa de ser una finalidad loable y necesaria, pero inmanente— pregonamos otra meta superior, trascendente, que nos caracteriza: formar ciudadanos para el Cielo. Un componente esencial de este tipo de educación es formar ciudadanos de este mundo con valores éticos. Mal ciudadano en la eternidad será quien no lo haya sido en esta vida terrenal. De acuerdo con esto, podemos entender que ambas disciplinas están imbricadas y transversalizadas una por la otra. La figura del

“ciudadano para la eternidad” nos permite comprender este concepto. Educar una persona para la vida eterna es desarrollar y transformar su carácter. El deseo hacia el bien no es connatural a la persona, sino lo contrario; por lo tanto, esta transformación del carácter, que no es obra humana sino del Espíritu Santo, requiere, entre otras cosas, que la persona asimile valores morales que lo conduzcan a una sana convivencia con su prójimo.

Desde que nace, el hombre es el “lobo del hombre”; está naturalmente orientado hacia la guerra contra sus semejantes, como bien señaló Thomas Hobbes hace más de tres siglos. Esto indica que transformar su carácter, asimilar normas de convivencia y respeto mutuo, autolimitar su libertad, significa un arduo camino de aprendizaje. De aquí la relevancia que adquiere la capacidad de valorar correctamente y asumirlo en forma responsable. Resumiendo, se es buen ciudadano cuando se ejerce una conducta ética y viceversa, porque no estamos solos en el mundo y la casi totalidad de nuestras acciones están orientadas hacia, o tienen que ver con, nuestro prójimo.

Acorde con las exigencias de renovación y mejora en la calidad educativa, la formación ética del alumno no significará repetir e imponer valores por la fuerza, sino fomentar una actitud reflexiva, brindar herramientas para conocer qué es lo que se valora y por qué hacerlo, cuáles son las razones por las cuales algo es calificado como bueno, y lograr que el alumno asuma un compromiso existencial en relación con sus decisiones y elecciones. Se procurará que el estudiante opte por el bien y sepa hacerlo, conociendo por sí mismo por qué algo es bueno o malo. No es suficiente que los valores se “enseñen”. Es necesario que se encarnen en las conductas cotidianas, particularmente de quienes están al cuidado de los niños y los jóvenes: sus padres y los maestros. En definitiva, se enseñará cómo desarrollar teórica y prácticamente una ética de la responsabilidad, la solidaridad y el respeto hacia el prójimo. Cabe mencionar que la mentada autonomía de la voluntad no será entendida al modo kantiano, sino al modo bíblico, suelo nutricao de una autonomía que se asienta en valores firmemente establecidos y que se constituyen en modelos paradigmáticos de todo acto de valoración.

Se trata de hacer carne en el alumno los principios de convivencia, los modos de participación política, el cultivo de las virtudes ciudadanas, el respeto hacia los derechos humanos, el manejo adecuado de los procedimientos para dialogar pacíficamente con quienes no piensan igual que nosotros, y al mismo tiempo reconocerlos como personas sujetas a obligaciones y portadoras de derechos. De poco y nada sirve conocer la letra de una ley civil, un nuevo código penal o el modo de funcionamiento de un sistema de gobierno si somos incapaces de dar razón de ellos y de explicar las circunstancias de su surgimiento, percibir los alcances de sus aplicaciones y la medida de sus limitaciones. Junto a esto será importante y esperable asumir una actitud de vida acorde con estos valores. Actitud en la que juegan un rol fundamental la responsabilidad y el compromiso.

Valores cívicos cardinales: justicia, equidad, tolerancia y respeto

Uno de los valores fundamentales que dan el marco de la formación ética y ciudadana es la justicia. Se trata de un concepto crucial en lo que respecta al ejercicio de acciones susceptibles de significación ética que en modo alguno puede quedar fuera de esta temática, pues siempre aparece implicado en la mayoría de las valoraciones. Jean Piaget afirmó que no hay moralidad sin justicia.

Ya más de dos milenios antes, Aristóteles había señalado el lugar primordial que ocupaba la justicia entre las virtudes. Y por algo Cristo mismo ordenó el mandato: “Buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas” (Mat. 6:33).

Virtud por excelencia, la justicia es, según Aristóteles, el fundamento del orden del mundo y del hombre. Es lo que contiene a todas las demás virtudes (Miller Jr., 1997). La justicia, considerada como virtud, consiste en obedecer las leyes, con lo cual se ajusta la conducta del ciudadano. La excelencia de la justicia radica en que, cuando es tenida en cuenta, no sólo se busca el bien propio sino también el de los demás por igual (Weinreb, 1997). En esta definición está contenida la regla de oro (Mat. 7:12). Aun como cristianos debemos tener en cuenta que hay una dimensión mayor de la justicia, aquella que se refiere a la justicia como amor al enemigo, una justicia cualitativamente distinta y superadora de la justicia terrenal. La justicia es la base de la igualdad que debe presidir el orden entre los ciudadanos. Es la mejor garantía del bien común, al cual se subordinan los bienes particulares. En relación con la educación, la primera relación que se establece entre ella y la justicia es la distribución del conocimiento: todos deben poseer la posibilidad de educarse.⁹

El complemento de la justicia es la equidad, virtud que permite interpretar y aplicar la ley, determinando lo que es justo en cada caso particular (Aristóteles, 2001, # 1137a28). La equidad entra en juego cuando debe aplicarse la justicia a casos particulares, ya que la ley universal no puede preverlos, como así tampoco le es posible contemplar las circunstancias variables en que se desarrollan las acciones. La equidad se distingue por su flexibilidad, porque es capaz de corregir templando y ablandando la rigidez, la firmeza y la estabilidad que caracterizan a la ley. Gran parte de las veces, lo “equitativo” es preferible a lo “justo”, “y el querer mejor acudir a un arbitraje que a juicio, porque el árbitro tiende a lo equitativo, mas el juez a la ley, y por eso se inventó el árbitro, para que domine la equidad” (Aristóteles, 1995, # 1374b22). Jacques Derrida, ampliando el concepto de justicia legal, dice que ser justo es estar “más allá de los aparatos judiciales, más allá del presente viviente”, es respetar al “otro genérico”, respetar a los que no están y a “los que están, pero no tienen voz” ni parte (Derrida, 1993, p. 11).

A nadie escapa que las reformas educativas latinoamericanas y la matriz española de las reformas, apuntan a un valor sustancial en el cual convergen los demás: la democracia, ya sea representativa o participativa. El lastre que significó para nuestros países haber padecido décadas de gobiernos militares, y por tanto autoritarios, ha conducido a los ideólogos de las reformas educativas a construir sistemas para mantener la paz y asegurar la dignidad humana. Junto a esto se alinea una educación para el desarrollo pleno de los derechos humanos. Por esto es que uno de los valores por instaurar y transmitir en la formación ciudadana es la tolerancia, virtud que se opone a la discriminación, y cuya práctica debe conducir a aceptar, sin más, “al otro tal cual es, con sus costumbres diferentes, credos diversos, posturas variadas ante la vida; [...] estamos instalados en una sociedad violenta, irrespetuosa de las desigualdades sociales, políticas, económicas, religiosas; donde prima el consumismo y la adquisición de bienes materiales sobre valores tales como la solidaridad, la honestidad, la ética” (Cosentino et al., 1996, p. 6).

Cabe aclarar, sin embargo, en cuanto al asunto de la tolerancia, que aceptar al otro tal cual es no significará su aprobación, si los valores que están implícitos en

su modo de vida no están acordes con los principios. El modelo a seguir es la actitud de Cristo, quien condenó al pecado, pero amó al pecador. El concepto de tolerancia se torna importante por el hecho de que por lo general condenamos a la persona en lugar de intentar ayudarla. Tolerar no es mimetizarse ni negociar con el error.

La otra cuestión relevante que hace a la vida democrática es el tema de los derechos humanos. No hay espacio aquí para enunciar la “Declaración Universal de Derechos Humanos”. Sólo dejaremos constancia de algunos de estos derechos básicos que aparecen mencionados en la Sagrada Escritura: 1º) Los artículos 1, 2 y 7, acerca de la igualdad y la no discriminación, tienen su correlato revelado en Deut. 10:17, Hech. 10: 34, Rom. 2:11 y Gál. 2:6. 2º) Los Artículos 10 y 11, el derecho a ser juzgado y la presunción de inocencia, en Deut. 25:1. 3º) Los Artículos 18 y 19, sobre la libertad religiosa, en Luc. 9:49 y 50. 4º) El Artículo 23, sobre el derecho al salario, prescripto bíblicamente en Lev. 19:13. 5º) El Artículo 24, sobre el derecho al descanso, en Éxodo 20:8-11 (*Santa Biblia*, Reina-Valera, 1995).

¿Cómo transversalizar contenidos éticos en los diversos niveles educativos?

En otros términos, la formación ética y ciudadana, ¿debe brindarse como una asignatura estructurada, como cualquier otra, o como un tema que cruce a las demás? Se plantea el problema de cómo hacer para que los contenidos de la formación ética y ciudadana no se diluyan bajo la forma de una “pedagogía *light*”, de aprendizajes blandos y poca exigencia para el alumno. Pudiera ocurrir que la disciplina se diluya en un diálogo intrascendente y sin mayores fundamentos sobre la tolerancia y la discriminación. Por un lado, existe la pregunta sobre quién debe enseñar estos contenidos, ¿un maestro común o profesores de cualquier disciplina? Dado que los contenidos de ética y ciudadanía son específicos, requieren también una formación específica. Así como los maestros reciben una capacitación en geografía, historia, matemática, etc., lo mismo deberá ocurrir con estos “nuevos” contenidos de ética y ciudadanía. Es necesario conocer estos saberes para poder enseñarlos. En un sentido amplio, los contenidos de esta disciplina no son dados pura y exclusivamente a nivel áulico, sino que docentes y directivos de una escuela están comprometidos en la educación ética y ciudadana de los alumnos. ¿De qué sirve enseñar los principios y el estilo democrático, con buenas fundamentaciones racionales, si el clima escolar y los estilos de enseñanza-aprendizaje tienen un marcado sesgo autoritario? ¿O, bajo un concepto opuesto, donde tanto alumnos como docentes pueden hacer lo que se les da la real gana sin que nadie pueda ponerles ningún tipo de límite? Es aquí donde entra en juego y adquiere su vital importancia la declaración de misión. La idea es que los contenidos seleccionados deben ser suficientemente amplios para que cada institución le imprima su sello axiológico-religioso al currículo. Esta transversalidad no debe implicar su disolución en contenidos de otras disciplinas, sino que debe ser un conocimiento referido a la práctica, las normas sociales y su incidencia.

En los tres primeros años del nivel medio (doce a quince años), podría implementarse una iniciación a la filosofía, partiendo de las habituales problemáticas del adolescente, sin sumergirlo aún en su historia, que a esta edad se tornaría bastante tediosa. Algunos conceptos-valores clave que pueden ser explotados por la importancia que adquieren en esta etapa de la vida son la

justicia, la libertad y la autenticidad, temas caros para el adolescente. Los últimos años de la enseñanza media debieran contemplar el tratamiento de nociones de derecho civil y político, culminando con una iniciación en conocimientos básicos de filosofía del derecho, social, política y de la historia, que permitan llegar a una síntesis medianamente madura de las nociones de ética y ciudadanía, en algún sentido, asimiladas. Esto no quita que deba continuarse en este nivel con la transversalidad de los contenidos éticos y ciudadanos. Por el contrario, el tratamiento específico que tienen las disciplinas implicadas puede servir de apoyo teórico a nociones de mayor nivel de complejidad práctica que requieran desarrollarse en otras asignaturas.

Cerrando este recorrido llegamos a la educación universitaria. En todas las carreras o programas de estudio debieran existir, al menos, un par de asignaturas referidas a estos campos en relación con la profesión para la cual se prepara. Algo así como la tradicional cátedra universitaria de Ética y Deontología Profesional, con su aplicación específica a la carrera, y otra cátedra en la cual pueda formarse al futuro profesional en lo atinente al ejercicio de su profesión en relación con la comunidad y la sociedad en que se habrá de desenvolverse. En este último ámbito podrían desarrollarse valores ciudadanos en un nivel muy práctico, a fin de que el egresado pueda lograr la aplicación de sus conocimientos al mundo social y del trabajo. Por supuesto que la existencia de estas dos disciplinas específicas en este nivel no implicará el abandono de la transversalidad en las demás asignaturas de la carrera. Especialmente el énfasis estará puesto en el papel ético y ciudadano que ha de cumplir frente a sus alumnos el docente-profesional, quien, evitando siempre caer en la hipocresía, debiera manifestar en su conducta habitual acciones de respeto, solidaridad, compromiso, justicia, equidad, igualdad, autoridad en su justa medida, comprensión, autocrítica, etc. (Bok, 2009).

El aspecto intelectual, el dominio de su área por parte del docente, es importante, éticamente hablando, porque en ello va el hecho de que pueda exigirle a sus alumnos que sepan; de lo contrario se caerá en la farsa y el engaño. Relacionada con esto existe la virtud de no tergiversar las cosas que se enseñan. No hay que aparentar sabiduría cuando no se la posee; eso es grave, como el pretender **hablar de casi todo, cuando se sabe muy poco o nada**. O, también, cuando se es mediana autoridad en alguna disciplina **pretender serlo en otras, abusando de la fama adquirida**. **Se debe ser franco con respecto de las propias limitaciones**. También éstos son aspectos éticos. En resumen, solvencia y dignidad moral e intelectual, a las cuales podemos agregar la lista completa de virtudes de 2ª Pedro 1:5-7, cualidades a las que debe aspirar todo docente cristiano.

Quisiera concluir mi exposición, ensayando algunos caminos que pueden ser recorridos en las diferentes disciplinas a la hora de intentar atravesar sus contenidos curriculares con los propios de una formación ética y ciudadana.

Una lista, perfectible, podría ser la siguiente:

1. **Historia Sagrada y asignaturas teológicas:** En la gran mayoría de los hechos históricos significativos se podría analizar qué valores subyacen por detrás de cada elección, colocarse en lugar del protagonista, ver la implicancia de la decisión tomada para el conjunto social, analizar una medida de justicia utilizada y el manejo correcto de la equidad, comparar los valores implicados según parámetros humanos o divinos. También es posible un análisis de la

riqueza moral de la doctrina que nos distingue como Iglesia acerca del derecho a la libertad de conciencia; de la medida y los límites de la libertad que Dios otorgó a sus criaturas; de las nociones complementarias de libertad, compromiso y responsabilidad (por ejemplo, ver estos conceptos en el pacto que Dios hizo con su pueblo); de la relación de correspondencia y semejanza entre las virtudes humanas y divinas; de los hechos solidarios y de amor al prójimo consignados en la Biblia; del carácter absoluto de Dios y su incidencia en la fundamentación de los principios; del origen del pecado y la naturaleza pecaminosa como fundamento de la tendencia natural del hombre hacia el mal; de las proyecciones valorativas profetizadas en los libros escatológicos de Daniel y Apocalipsis; del perdón, de la vida eterna, de la gracia y misericordia de Dios diseminadas a través de toda la Biblia, como paradigma ético absoluto y espejo para conducirnos en nuestras relaciones interpersonales.

2. **Materias de investigación:** Hay un sinnúmero de asuntos éticos involucrados en la investigación y que el alumno que se entrene en esta actividad deberá aprender y tomar en cuenta cuando la ejerce. Por nombrar sólo algunos: la veracidad en la transcripción de los datos recogidos mediante observaciones, encuestas, entrevistas, como así también en las conclusiones extraídas de un experimento. La correcta manipulación de los datos. Tener en cuenta siempre que se deben evitar sesgos cuando se es consciente de éstos, a sabiendas de que ello puede orientar los resultados según cierta preferencia, pero que determinará investigaciones viciadas de nulidad, por causa de faltar a la verdad en los métodos y procedimientos. El consentimiento voluntario de los sujetos investigados; la obligación y el deber de comunicarles lo que se publicará como resultado. También están las garantías morales que requiere, a priori, la investigación científica; la función social del científico y la aplicación de sus conocimientos en beneficio de su comunidad regional, nacional e internacional (Bok, pp. 85-109).
3. **Psicología:** El valor de la salud mental. Nuevamente la temperancia y el cuidado frente a los factores de riesgo. En psicología evolutiva, el desarrollo de la conciencia moral en la niñez y la adolescencia. Estudios sobre carácter y temperamento, la construcción y edificación del carácter, que es lo único que llevaremos con nosotros al cielo. El manejo apropiado de los sentimientos, de la conducta y la voluntad. Niveles de la conducta: social e individual. La psicología social y el desarrollo de la solidaridad con nuestros semejantes desde el punto de vista psíquico y social. Fundamentos morales del psicoanálisis. El secreto profesional, clave del terapeuta cristiano, confiable y eficaz. La inmoralidad de la manipulación mental y de la creación de vínculos permanentes de dependencia por parte del psicólogo con sus pacientes.
4. **Filosofía:** Es lo que hemos tratado de mostrar desde el comienzo. Básicamente a través del tratamiento de los grandes problemas del hombre: antropología, metafísica, axiología, filosofía política, de la historia, de la religión, social y del derecho, todos ellos naturalmente atravesados por orientaciones axiológicas. Cabe agregar que para nosotros deberán estar naturalmente cruzados por la Revelación, como fuente de la más completa y absoluta filosofía.
5. **Historia:** Evaluación de cuestiones tales como la existencia en contextos sociales según épocas y culturas diversas, el predominio de determinados

valores según la época, la personalidad moral de los héroes. Origen de los derechos del hombre. Formas históricas de gobierno, surgimiento, desarrollo y desviaciones. Valores asumidos por distintas posiciones ideológicas –donde por esencia se están jugando valores, ya que la ideología es siempre un conjunto de valores puestos al servicio de determinado fin— y una evaluación crítica de las mismas, en confrontación con otras posturas ideológicas. Análisis de los períodos de guerra y de paz en la historia, a partir del descubrimiento de los valores y contravalores que constituyeron su causa. También puede evaluarse la historia de las instituciones políticas y sociales, resaltando el valor de la narración de los hechos pasados como elemento de juicio y suelo nutritivo de la experiencia, a fin de no volver a cometer los mismos errores en el futuro.

6. **Geografía:** Especialmente en la denominada geografía humana y económica, se tratará de ver los problemas socioeconómicos causados por la discriminación racial. Distribución geoeconómica de los recursos y riquezas. Procesos migratorios: causas y consecuencias. Calidad de vida. Tratados de colaboración y reciprocidad entre las naciones. Cómo es posible solucionar litigios entre las naciones si se opera con prudencia y cordura, buscando la justicia y la equidad en las decisiones, repartiendo las cargas proporcionalmente, sin perjudicar más aún al débil o menos favorecido naturalmente.
7. **Matemática y lógica:** Se pueden presentar las operaciones numéricas – especialmente manejando ideas sobre la proporcionalidad— y la percepción de medidas geométricas como medio de captación de nociones de igualdad, justicia, equidad, cohesión, simetría, estructuración y organización. Se tratará de pasar de este plano cognoscitivo de las relaciones geométricas y numéricas al plano de la formación de hábitos en estos aspectos: la disciplina y el rigor implícitos en el razonamiento matemático y lógico, al necesitar demostrar un teorema, como evidencia indubitable del modo en que la razón puede argumentar en favor del bien y de la verdad; el deseo de llegar a la verdad y el valor de ésta como evidencia apodíctica apreciable y evidenciable mediante los postulados y teoremas matemáticos y de la lógica; la relación entre verdad y validez —algo muy propio e importante en la lógica— y la verdad como base de un razonamiento lógico y de una demostración matemática. Estas últimas nociones ilustran con propiedad la imprescindible conexión que debe haber entre derecho, legalidad, ética y religión, puesto que nos habla del origen de las leyes y los principios de las ciencias. A veces, en ciencia, lo válido no necesariamente resulta ético y esa conexión debiera enseñarse a los alumnos, ejemplificándoles mediante casos tomados de las relaciones humanas y la relación entre Dios y su creación.
8. **Lengua y literatura:** Pueden valorarse la correspondencia entre lenguaje y pensamiento a nivel moral, esto es, la relación entre lo que se dice y lo que se piensa; el valor de la diversidad lingüística como manifestación del respeto hacia lo diferente, la tolerancia y no discriminación hacia otras culturas diferentes de la nuestra; el reconocimiento de reglas, orden y leyes de convivencia a partir de las reglas existentes en la ortografía, la gramática y la sintaxis; la valoración del buen uso del lenguaje y de llamar a cada cosa por su nombre, como fundamento de la veracidad; la corrección y precisión en el

hablar como modelos lingüísticos de la corrección y precisión de la conducta humana; la prolijidad y claridad expresiva en los trabajos escritos; el análisis de situaciones ficticias en las que se desarrollan hechos valorativos y la verdad y el error de las ideas morales contenidas en las obras literarias.

9. **Tecnología:** Últimamente se ha establecido una nueva disciplina, la tecnoética. Su campo de acción es amplio y va *in crescendo*. Puede sintetizarse en un par de preguntas: ¿cuál es el actual sentido que han tomado la ciencia, la técnica y la tecnología?, y ¿está hoy la técnica al servicio del hombre o viceversa? Aquí se podrá discutir acerca de la utilidad de los descubrimientos científicos y su manipulación; la ciencia al servicio del poder y su ideologización. Las tecnologías armamentistas, que no buscan otra cosa sino el dominio, con lo cual se echan por tierra el valor, la dignidad y la libertad del ser humano. Mucho podríamos hablar aquí al respecto.

“Lo que está cambiando es el papel del educador, porque tú ya no puedes soltarle sin más a la niña que los hijos los trae una cigüeña, tienes que buscar otra manera de plantear el asunto. El educador no puede negar la realidad, y la realidad es que existe ese flujo de información constante (Internet) que mezcla lo necesario con lo caprichoso, lo verdadero con lo falso, lo relevante y lo irrelevante, todo junto. Lo que tenemos que hacer es aprender y enseñarles a navegar en ese mar. No se trata de descubrir cosas, sino de jerarquizar y ordenar lo que se les viene encima”. (Savater, pp. 32-33)

Y con relación al tema de la educación, la tecnología y la ética, Savater nos guía comentando lo siguiente:

“Cuando yo estaba en la Universidad todavía no se apreciaba ese supuesto problema de concentración. Aunque había indicios, por ejemplo, cada vez se tendía más a exámenes de tipo test, en detrimento de la argumentación, el razonamiento, el discurso. Esta sustitución es un reflejo de lo que sucede en la sociedad [...] A medida que el PowerPoint sustituye a la argumentación, este modelo va vaciándose de contenido. Lo mismo pasará si vamos a un examen tipo Twitter, donde todo se pueda resumir en una frase o en un apotegma. Cuando una persona se configura para expresarse en 140 caracteres, cuando se habitúa al dicterio o al insulto, pierde capacidad para la argumentación, que es la médula del pensamiento [...] En cuanto a la pérdida de atención, creo que no es sólo un problema entre los niños, ni un problema sólo para los educadores: la diversidad de reclamos a los que hay que atender está convirtiendo la dificultad de prestar atención al otro en el problema central de la vida moderna. Lo puedes comprobar a diario. Si hace años invitabas a alguien a almorzar y a media comida abría el periódico y se ponía a leerlo delante de ti, pues te levantabas y te ibas, y eso si antes no le rompías una botella en la cabeza. En cambio, ahora mismo, si protestas porque la persona que está comiendo contigo le presta más atención al móvil que a la conversación, pareces un intemperante, un tipo escrupuloso”. (Savater, pp. 33-34)

10. **Música:** Las leyes de la armonía musical, el ritmo y la función de los compases como modelo de orden en lo individual y en lo social. La música que eleva el espíritu, por un lado, y la música, o, para decirlo con palabras más apropiadas, el “ruido”, que incita la mente al desorden, la destrucción y la desorganización. En sus aspectos históricos, las notables vidas de músicos

como Bach, Mendelssohn, Händel, y tantos otros que dedicaron gran parte de su composición musical a una búsqueda de lo sagrado y la alabanza al Creador, tamizando de este modo sus piezas por el cariz de los valores religiosos y éticos. Es conocida la afirmación de Bach de que la totalidad de su música lo conducía y elevaba al reino y el conocimiento de Dios.

- II. **Educación física:** El valor de la temperancia y sus efectos en el cuidado del cuerpo y la salud. La armonía. La cooperación y la solidaridad deportivas. El juego limpio (*fair play*). La sana competencia. El reconocimiento de puntos débiles y la tenacidad, amor propio, perseverancia, humildad, optimismo y confianza —especialmente en la dirección divina— para reconocerlos, buscar su solución y superarse a sí mismo. La solidaridad existente entre los diversos órganos del cuerpo, sin la cual no habría rendimiento corporal y orgánico, ni tampoco existiría la vida.
12. **Biología y ecología:** Es el ámbito donde quizás haya tomado más fuerza la transversalidad de la ética a través de una nueva disciplina que ha recortado de los campos de la biología y de la filosofía un contenido específico: la bioética. Una especialista en el tema, Adela Cortina, dice al respecto que “de la misma manera que la primera ley del ecologismo consiste en recordar la interdependencia existente entre todos los lugares de la Tierra, podríamos decir que la ley primera de la bioética consistiría a su vez en recordar la interdependencia existente entre todas las manifestaciones de la vida” (Cortina, 1993, p. 223). La ética atraviesa aquí “desde las cuestiones ecológicas a las clínicas, desde la investigación con humanos al problema de los presuntos derechos de los animales”. Es como una especie de puente entre la cultura de las ciencias y de las humanidades para contribuir con ello al futuro de la especie humana. Las exigencias morales reclamadas por la bioética conducen a exigir también un bioderecho y una biopolítica, capaces de brindar un ordenamiento jurídico que la satisfaga en el logro de sus fines. Aspectos realmente significativos del área han de ser el tratamiento de temas como la eutanasia, el suicidio, la muerte biológica, la manipulación genética, y aquí me detengo enfatizando el dilema moral que ha traído al mundo el descubrimiento de la clonación, con sus enormes implicancias éticas, tanto en sus dimensiones privadas como públicas. También es posible aquí transversalizar contenidos éticos acerca del cuidado de la salud y del medio ambiente (nuestra casa —por el momento— el planeta tierra), la solidaridad manifiesta entre los órganos de un ser vivo y la tolerancia del cuerpo humano hacia organismos y sustancias, conocidas y también extrañas, que se introducen en él.
13. **Economía y administración:** Ante la existencia de situaciones problemáticas en la vida, donde se denotan conflictos de valores, generalmente llegamos a la conclusión de que en el fondo de todo está la cuestión económica de por medio. Por algo será. Aparentemente ética y economía nunca podrían llevarse bien y no es normal que las encontremos asociadas. Pero está muy claro que la economía no es éticamente neutral (Cortina, p. 165); el hecho de que rara vez las veamos asociadas no debe llevarnos a pensar en su neutralidad. La trillada frase “los negocios son los negocios” (*business is business*) supone que éstos poseen sus reglas de juego particulares, regidas por una ética propia, diferente de la que se aplica en los demás ámbitos. **Este principio es corrupto** y en el

mejor de los casos una empresa regida por principios de este tipo se ajustará a una ética mínima, que al estar incompleta deja grandes lagunas no reglamentadas. **Las leyes del mercado y la eficiencia a costa de cualquier sacrificio suelen ser sus máximas.** Es el ámbito donde todo tiene su precio; todo se compra y todo se vende. El principio maquiavélico —aunque no sólo privativo de la economía— de que “el fin justifica los medios” es aquí moneda corriente. Hay una sobrevaloración de los recursos materiales por encima de los recursos humanos, o peor aún, se trata a éstos como si fueran recursos materiales, propiedades de las empresas o instituciones, y no como seres autónomos, con capacidad y dignidad humana de decidir, pensar y deliberar, puesto que hemos sido hechos a imagen y semejanza de Dios. Es aquí costumbre hipotecar el futuro en beneficio del presente. Será importante en este campo el tratamiento de este tipo de conflictos de valor. Cuánto puede decirse en este ámbito acerca de la justicia y de una equitativa distribución de bienes. Analizar las formas de cooperativismo. Medir y calcular la responsabilidad de las acciones económicas, los costos humanos y beneficios que tales medidas traerán como consecuencia de acciones tomadas en una u otra dirección.¹⁰ El afianzamiento de la credibilidad. Qué se entiende por confianza, principio axiológico básico del crédito y el préstamo. Cómo lograr una adecuada, comprometida y responsable participación en la empresa o institución por parte de los asalariados. Conocer los límites morales de la rentabilidad. Siguiendo el esquema de Adela Cortina, catedrática de ética y derecho en la Universidad de Valencia, podemos hablar, en tanto y en cuanto la ética y la economía estén asociadas y operen en forma mancomunada, de una “cultura empresarial”, que comprende la siguiente relación de valores: (1) responsabilidad por el futuro; (2) capacidad comunicativa sustentada en el respeto a las normas morales; (3) confianza entre la empresa y el público; (4) responsabilidad social y ecológica de la empresa. La contemplación y procura de estos aspectos permitirán el establecimiento de lazos racionales y afectivos entre los clientes y la empresa (Cortina, pp. 274-278).

La lista puede ampliarse tanto como disciplinas o cuerpos de saber y de práctica existen. Sólo traté de mencionar algunas, y muy sucintamente, a modo de pequeño muestrario de cómo es posible que la formación ética y ciudadana “cruce” o atraviese transversalmente los contenidos de las diferentes disciplinas.

Epílogo

A modo de conclusión me gustaría dejar algunas reflexiones que un ex presidente de la Universidad de Harvard, Derek Bok, presenta en una obra relativamente reciente en la que analiza el rol de las universidades en la sociedad actual. En su libro titulado *Más allá de la torre de marfil. La responsabilidad social de la universidad moderna*, escribe lo siguiente, haciendo una síntesis histórica sobre el lugar que ha tenido la educación en valores éticos en las universidades durante los dos últimos siglos:

“En el siglo XIX, las universidades dedicaron grandes esfuerzos al desarrollo moral de sus estudiantes y consideraron este tema como parte integrante de su misión. Para hacer hincapié en la importancia de este objetivo muchos presidentes se consagraron a la tarea de elaborar y presentar ante todos los estudiantes del último año de estudios, una serie obligatoria de

conferencias sobre filosofía moral. De acuerdo con un catedrático, este curso fue considerado como la cumbre del plan de estudios. Además de estas conferencias, también se hacía todo lo posible por rodear a los estudiantes con ejemplos vivos de rectitud y de conducta respaldada por sólidos principios. Parafraseando a Aristóteles, si quieres conocer la virtud, contempla al hombre virtuoso [...].

En los años que siguieron, ocurrieron cambios que poco a poco fueron desacreditando estas medidas. Cuando los profesores empezaron a tener más control sobre el proceso de selección, se hizo más difícil llegar a un acuerdo sobre lo que significaba un carácter apropiado para tomar la decisión de a quién emplear o promover. A medida que la competencia por la excelencia académica se hacía más exigente e importante, los comités de selección se hacían más renuentes a pasar por alto a catedráticos prometedores porque se dudaba de su conducta personal [...]. En la selección de profesores, el énfasis tradicional en el carácter había cedido el paso casi completamente a las exigencias por la excelencia intelectual y la libertad académica. Las conferencias de los presidentes sobre cuestiones morales desaparecieron también sin nada que las reemplazara, víctimas del aprendizaje totalmente independiente de juicios de valor y la renuencia a participar en cualquier forma de enseñanza que pudiera calificarse como doctrinaria.

Como pasa con tanta frecuencia, la presión por el cambio vino de fuerzas externas a la universidad. Las revelaciones de Watergate produjeron una inquietud generalizada sobre la pérdida de las normas éticas en las alturas del poder. Se acusó a las corporaciones multinacionales de atraer negocios sobornando a funcionarios extranjeros; los médicos se vieron enredados en pleitos sobre temas como su conformidad o disconformidad con la práctica del aborto o su aprobación o rechazo a acortar la vida de pacientes con muy poca esperanza de vida y las universidades se vieron atrapadas en violentos debates sobre los estándares de admisión a estudiantes minoritarios, la posesión de acciones en corporaciones que comercializaban con Sudáfrica y la responsabilidad de los científicos por las consecuencias de sus investigaciones. En esta atmósfera de controversias e inquietud, profesores y administradores empezaron a buscar diferentes maneras de abordar los problemas de la educación moral y no tardaron en llegar nuevas propuestas para abordar estas cuestiones. Como en épocas anteriores, se hicieron nuevos intentos por llegar a los estudiantes tanto por medio del ejemplo como por la instrucción formal". (Bok, pp. 132-137).

Referencias

- Aisenson Kogan, A. (2001). *El desafío moral. Vías para el cambio: filosofía, psicología, educación*. Buenos Aires: Biblos.
- Aranda Fraga, F. (1996). "Posmodernidad: entre el ocaso de las utopías y la muerte de Dios", *Enfoques VIII*, 1: 64-70.
- _____. (1997). "Postmodernismo y Nueva Era: las conexiones sutiles", *Diálogo Universitario* 9, 3: 10-12, 31.
- _____. (2000). "La influencia de la New Age en la educación posmoderna", *Theologika XVI*: 34-75.

- _____. (2001). “El neocontractualismo de John Rawls y su teoría de la justicia como imparcialidad (Reflexiones sobre el ‘primer Rawls’, de A Theory of Justice)”, *Analogía Filosófica* 14, 2: 3-37.
- _____. (2003a). “La idea de ‘razón pública’ (y su revisión) en el último Rawls”, *Philosophica. Revista del Departamento de Filosofía de la Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa* 21: 5-31.
- _____. (2003b). “La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de la teoría convencional-contractualista de la sociedad política”, *Estudios filosóficos LII*: 43-86.
- Aranda Fraga, F. & Grajales Guerra, T. (2001). “El debate epistemológico entre investigación cuantitativa y cualitativa a partir de la oposición paradigmática entre Modernidad y Posmodernidad”, *Revista Internacional de Estudios en Educación* 1, 2: 132-141.
- Aristóteles. (1995). *Retórica*. 1ª edición, 4ª impresión. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (2001). *Ética a Nicómaco*. Traducción, introducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza.
- Berkowitz, P. (2000). “Liberalism, Postmodernism, and Public Philosophy”, en Boxx & Quinlivan, eds. *Public Morality, Civic Virtue, and the Problem of Modern Liberalism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co.
- Bok, D. (2009). *Más allá de la torre de marfil. La responsabilidad social de la universidad moderna*. Buenos Aires: Fundación Universidad de Palermo.
- Camps, V. (1994). *Los valores de la educación*. Madrid: Anaya.
- Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Cosentino, M.R. et al. (1996). “Discriminación vs. convivencia en un proyecto interdisciplinario”, *Novedades educativas* 68, Suplemento.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.
- Fronzizi, R. (1986). *¿Qué son los valores?* México: FCE.
- Haakonssen, K. (1996). *Natural Law and Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Kerbs, R. (2002). “La ética en la posmodernidad”, *Diálogo Universitario* 14, 2: 15-17, 33.
- _____. (2003). “La traición fatal: la cultura contra la educación”, *Revista Internacional de Estudios en Educación* 3, 2: 157-192.
- Kreeft, P. (1999). *A Refutation of Moral Relativism*. San Francisco: Ignatius Press.
- Lipovetsky, G. (2003). *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Madrid: Anagrama.
- _____. (2006). *La sociedad de la decepción*. Barcelona: Anagrama.
- McClay, W. (2000). “The Judeo-Christian Tradition and the Liberal Tradition in the American Republic”, en T. William Boxx & Gary M. Quinlivan, eds., *Public Morality, Civic Virtue, and the Problem of Modern Liberalism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co.
- Miller Jr., F.D. (1997). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics*. New York: Oxford University Press.
- Priora, J.C. (1994). *El nuevo orden mundial y el fin de la historia*. Libertador San Martín, Entre Ríos: Ediciones UAP.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Romero, F. (1952). *Teoría del hombre*. Buenos Aires: Losada.
- Savater, F. (2012). *Ética de urgencia*. Barcelona: Ariel.

- Tierney, B. (1997). *The Idea of Natural Rights*. Atlanta: Scholars Press.
- Weinreb, L.L. (1997). *Natural Law and Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- White, E.G. (1978). *La educación*, 2ª edición. Buenos Aires: ACES.
- Valdecantos, A. (1999). *Contra el relativismo*. Madrid: La Balsa de la Medusa – Visor.
- (1995). *Santa Biblia*, Reina-Valera.

El autor es doctor, licenciado y profesor en Filosofía (UCSF, Argentina). Se desempeña como Decano de la Facultad de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales de la Universidad Adventista del Plata, Argentina; Profesor Titular de Posgrado de la Facultad de Teología de la UAP; Director de la revista *Enfoques*, publicación científica, con referato; Profesor invitado de posgrado de las universidades de Montemorelos, México, y Adventista de Chile; Profesor Titular de doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina; evaluador permanente de proyectos del área de “Filosofía, Psicología y Ciencias de la Educación”, del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, de Argentina); evaluador de proyectos de investigación de la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Católica de Santa Fe y la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano.

E-mail: fernando.aranda@uap.edu.ar

Fecha de recepción: 27-06-2022

Fecha de aceptación: 08-09-2022

¹ Antonio Valdecantos (1999, p. 23) describe así al relativismo: “Los relativistas opinan que la aceptación de verdades y de valores depende de formas de vida o de culturas particulares a menudo muy distintas unas de otras y que los procedimientos para zanjar desacuerdos son simplemente costumbres o usos propios de cada cultura o forma de vida, de modo que no cabe encontrar ni verdades ni valores ni procedimientos universales, como no sea imponiendo por la fuerza algunos bienes particulares”.

² Para tener una noción sobre la historia del relativismo, véase: Peter Kreeft. (1999), pp. 35-51.

³ La axiología no se ocupa sólo de los valores superiores sino también de valores de otro tipo como por ej. la belleza, la verdad, la salud, etc.

⁴ Véase mi artículo (2003a), pp. 5-31.

⁵ En relación con la polémica entre universalismo y relativismo véase: Valdecantos, pp. 23-36 y Kreeft, pp. 27-33; 135-148.

⁶ Por ejemplo: ética y deontología profesional, bioética, ética bíblica o teológica, medicina legal, derechos humanos y ciudadanos, etc.

⁷ Acerca de la conexión entre postmodernismo y liberalismo, véanse: Berkowitz, pp. 154-169; Lipovetsky. (2003); Lipovetsky. (2006).

⁸ Bastante literatura reciente podría citarse al respecto. Específicamente, en el ámbito adventista de lengua hispana, pueden verse los siguientes trabajos: Piora. (1994); Kerbs. (2003): 157-192; Kerbs. (2002): 15-17, 33; Aranda Fraga. (1997): 10-12, 31; Aranda Fraga. (2000): 34-75; Aranda Fraga & Grajales Guerra. (2001): 132-141; Aranda Fraga. (1996): 64-70.

⁹ Véase: John Rawls. (1971); y en cuanto a dos exposiciones críticas de la teoría rawlsiana, pueden verse mis artículos: (2000). “El neocontractualismo de John Rawls y su teoría de la justicia como imparcialidad (Reflexiones sobre el ‘primer Rawls’, de A Theory of Justice)”, (2000). *Analogía Filosófica* 14, 2: 3-37 y (2003b). “La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de la teoría convencional-contractualista de la sociedad política”, *Estudios filosóficos LII*: 43-86.

¹⁰ Sobre asuntos de ética empresarial, recomiendo el último libro publicado por Gilles Lipovetsky. (2003). *Metamorfosis de la cultura liberal*, específicamente el capítulo II: “Muerte de la moral o resurrección de los valores: ¿qué ética aplicar en nuestros días?”, pp. 31-57, y el capítulo III: “El alma de la empresa: ¿mito o realidad?”, pp. 59-96.

Conceptualización del islamismo

Javier Gil Pérez

(Universidad Comillas)

Resumen

En este artículo Javier Gil Pérez analiza conceptos como Islam, islamismo, fundamentalismo o integrismo mostrando las importantes diferencias que se dan entre ellos. El objetivo del autor es mostrar la riqueza de visiones dentro del Islam y en el resto de confesiones religiosas y al mismo tiempo los errores empleados en la terminología. El autor enfatiza que Islam, islamismo, fundamentalismo o integrismo son conceptos diferentes y como tal deben ser usados. Para ello, hace un repaso de los conceptos originarios de cada término mostrando la evolución que han sufrido. El autor finaliza exhortando a que se haga un uso correcto de los diferentes términos para realizar un correcto análisis de la realidad internacional.

Palabras clave: Islam. Yihad. Integrismo. Fundamentalismo. Violencia.

Abstract

In this article, Javier Gil Perez analyzes concepts like Islam, islamism, fundamentalism or integrism showing the important differences that occur among them. The objective of the author is double: on the one side to show the different visions within Islam and in the rest of religious confessions and in the other side to demonstrate the mistakes when this terminology is used. The author emphasizes that Islam, Islamism, fundamentalism and integrism are different concepts and so they must be used in different contexts. For it, he makes a deep review of the original concepts of each one and he ends up by showing the evolution that they have suffered. The author finalizes exhorting the society to make correct use of the different terms to analysis correctly the international reality.

Key words: Islam. Islamism. Jihad. Fundamentalism. Violence

Introducción

El objetivo de este artículo es doble: por un lado y sobre todo, mostrar que dentro del islamismo existen multitud de variables y visiones muchas veces enfrentadas entre sí. John Esposito¹ arguye acertadamente que es necesario profundizar en el término fundamentalismo debido al hecho de que el concepto en sí no aporta gran cantidad de información. Arabia Saudita, Irán, Libia o el Pakistán del General Zia han sido catalogados como Estados fundamentalistas habiendo grandes diferencias entre todos los países. Al mismo tiempo, líderes políticos tan diferentes en su práctica política como Ahmadiyad en Irán o

¹ ESPOSITO, John, "Political Islam: beyond the green menace" en *Current History*, (Enero 1994).

Erdogan en Turquía² son calificados como islamistas encontrándose ambos en polos opuestos. Por ello y debido a la continua mezcla que se realiza del término islamismo con los conceptos del fundamentalismo, fundamentalismo islámico e integrismo es necesario diferenciarlos.

Indudablemente existen elementos profundamente negativos y peligrosos dentro del islamismo pero al mismo tiempo se dan cita dentro de él grupos, asociaciones y partidos políticos, que están ayudando a mejorar las condiciones de vida de la población donde actúan, que nada tienen que ver con posiciones extremistas o violentas y que están ejerciendo un papel clave en la democratización de algunos países. Mostrar con claridad estas disparidades es esencial para poder analizar con precisión el complejo mundo islamista.

El islamismo que se nos presenta asiduamente (vinculado al yihadismo, terrorismo, etc) es sólo una parte del conglomerado islamista que se da en la actualidad.

1.2 Islam, islamismo, integrismo, fundamentalismo y fundamentalismo islámico

En la actualidad, los términos Islam, islamismo, integrismo, fundamentalismo y fundamentalismo islámico se utilizan indistintamente con gran frecuencia por los medios de comunicación obviando las grandes diferencias que existen entre dichos conceptos. Por ello, antes de comenzar a profundizar en el estudio del islamismo, estimo apropiado diferenciar los conceptos para así contextualizar con precisión el fenómeno islamista.

El Islam³ es una de las tres grandes religiones monoteístas, junto al Judaísmo y Cristianismo, que nació en Arabia en el 632 DC y desde ahí se expandió por todo el mundo llegando por el Oeste a España y por el Este hasta Indonesia, Filipinas o China.

Si bien el centro religioso del Islam es Oriente Medio, la gran masa de seguidores se encuentra fuera de esas tierras. Así Indonesia, Pakistán, India, Bangladés o Nigeria son algunos de los países con mayor población musulmana. Por lo tanto, conviene recalcar que la mayoría de musulmanes no hablan árabe sino indonesio-malayo, hindi, urdu o turco. El Islam, al igual que las otras religiones, es una religión que recoge una serie de principios e indicaciones para sus creyentes. Por el contrario, el islamismo se podría definir como aquella ideología que basada en el Corán y la Sunna, trata de solucionar los problemas de la sociedad donde se encuentra mediante la aplicación de sus fórmulas político-religiosas con el objetivo (máximo) de instaurar un Estado islámico y aplicar la sharia islámica. Otra definición la describe como “la politización, a veces distorsionada y fanática del Islam”⁴. De acuerdo con estas definiciones, Islam e islamismo no son lo mismo.

² BURGAT, Francois, *El Islamismo en tiempos de Al-Qaeda*, Bellaterra, Barcelona, 2006, p. 39.

³ CAHEN, Claude, *El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del imperio Otomano*, Siglo XXI, Madrid, 1984, pp. 13-25.

⁴ BATALLA, Xavier, “¿Qué es el islamismo?” en Diario *La Vanguardia* (España) el 23 de septiembre de 2001.

Es muy importante hacer hincapié en ello, **el Islam es una religión y, el islamismo es una ideología**. El Islam condensado en el Corán y la Sunna es, en opinión de sus seguidores, una doctrina sagrada creada por Dios y que por lo tanto precisa de ser interpretada. Es ahí donde entra el factor humano dotándole de acción y significado. Este aspecto es importante, ya que es en la interpretación de un texto sagrado donde se obtienen las diversas opiniones, y es ahí donde el islamismo realiza una muy particular interpretación. Si bien el islamismo basa su argumentación en el propio Corán y la Sunna, Islam e islamismo son elementos diferentes y no deben confundirse. Si bien todos los islamistas son musulmanes no todos los seguidores de la religión musulmana son islamistas. Es imprescindible interiorizar esta diferencia para poder analizar con precisión el fenómeno del islamismo a nivel mundial. Otra apreciación que considero clave para situar correctamente los términos que se explican aquí es indicar que el islamismo en sí (una ideología basada en la religión musulmana con fines políticos) no tiene por qué tener connotaciones negativas ni positivas. Que una ideología base su pensamiento en una religión o se inspire en ella es algo que dentro de Europa es algo normal, habitual y no levanta ningún temor. Un ejemplo cercano es el propio Partido Popular de España que, como recoge el artículo 2 de sus estatutos, se declara como “inspirado en los valores de la libertad, la democracia, la tolerancia y el humanismo cristiano de tradición occidental”⁵. Otro buen ejemplo es la Unión Social Cristiana de Alemania, la cual declara que su ideología está “basada en la imagen cristiana humana y en los valores cristianos”⁶. Dentro de Latinoamérica, la Democracia Cristiana chilena es un perfecto ejemplo de ello. Si en el ámbito del Cristianismo, la unión de religión y política no genera polémica, ¿por qué si se trata del Islam ocurre lo contrario? Es la articulación política de ese islamismo lo que debe conducirnos a criticarlo o apoyarlo y en consecuencia a otorgarle un sentido positivo o negativo. Y esa implementación política varía en grado máximo, habiendo desde grupos yihadistas que tratan de crear un nuevo orden mundial, como Al-Qaeda, a otros totalmente integrados en el juego democrático del país, como el Partido Islamista de Malasia (PAS) que goza del honor de ser el primer partido islamista que consiguió llegar al poder de un Estado de Malasia por la vía democrática en el año 1959. Por lo tanto es necesario clasificar los diferentes representantes del islamismo. Porque si bien todos son islamistas, en el sentido de que basan su ideología en el Corán y la Sunna, sus estrategias, objetivos e interpretaciones de los textos sagrados son extremadamente diversas.

La connotación negativa del concepto islamista, que es mayoritaria hoy en día, está relacionada con la mezcla que se realiza del término con las definiciones de integrismo, fundamentalismo y fundamentalismo islámico. Por ello es necesario diferenciar estos conceptos.

⁵ Texto seleccionado de la página web del Partido Popular <http://www.pp.es/estatutos/estatutos.htm#articulo2> accedido el 17-06-08

⁶ Texto seleccionado de la página web de la CSU <http://www.csu.de/partei/international/english.htm> accedido el 17-06-08

Respecto al integrismo, Joan Lacomba⁷ lo define como “una corriente religiosa dentro del Cristianismo que expresa la voluntad de ciertos sectores de permanecer fieles a las doctrinas y a las enseñanzas pontificales, coincidiendo con el proyecto de restauración de una sociedad cristiana en ruptura con la modernidad introducida por la Revolución Francesa”. De esta definición se desprende una tendencia a la rigidez en el sentido de no cambiar las doctrinas. Así, el autor sitúa al integrismo como una corriente radical dentro del Cristianismo no dentro del Islam, sin embargo continuamente se utiliza el término integrista referido al islamismo. Por otro lado y contrariamente a Lacomba, la definición que realiza el Real Diccionario de la Lengua Española de integrismo⁸ no se centra únicamente en el Cristianismo, sino que la amplía a la “actitud de ciertos sectores religiosos, ideológicos o políticos, partidarios de la intangibilidad de la doctrina tradicional”. En base a estas dos definiciones, se podría catalogar a los integristas como aquellos que interpretan literalmente los textos sagrados de cualquier religión. Es decir, que también ciertos sectores del Islam podrían ser calificados como integristas debido a la interpretación literal de la doctrina. De acuerdo a estas dos definiciones, si bien islamismo e integrismo tienen características comunes, y determinados sectores del islamismo son integristas en sus interpretaciones, ¿por qué mezclar ambos términos si nos encontramos ante hechos diferentes? Islamismo e integrismo no se deben confundir.

Respecto a la definición de fundamentalismo⁹ autores como Lacomba, Demant o Caplan, lo definen como “una corriente teológica de origen protestante nacida en los Estados Unidos, basada en la literalidad de los textos sagrados como única fuente de inspiración verbal”. Por lo tanto, los autores sitúan al fundamentalismo dentro del protestantismo, no en el Islam. Al igual que en el caso anterior, el Diccionario de la Real Academia de la Lengua amplía el significado de fundamentalismo. Da dos definiciones: 1) “Movimiento religioso y político de masas que pretende restaurar la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica a la vida social. 2) Creencia religiosa basada en una interpretación literal de la Biblia, surgida en Norteamérica en coincidencia con la Primera Guerra Mundial.”¹⁰

Otra definición describe al fundamentalismo como la afirmación activista de una particular fe que define la religión de una manera absolutista y literal. Al igual que con la definición anterior, aquí se ampliaría el alcance del fundamentalismo más allá del Protestantismo y podría extenderse a otras religiones.

⁷ LACOMBA, Joan, *Emergencia del Islamismo en el Magreb*, Catarata, Madrid, 2000, p. 83.

⁸ Definición obtenida en

http://buscon.rae.es/draef/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=integrismo accedido el 5 de mayo de 2008

⁹ LACOMBA, Joan, *Emergencia del Islamismo en el Magreb*, Catarata, Madrid, 2000, p. 83. DEMANT, Peter, *Islam vs Islamism*, Prager, Connecticut, 2006, p.89. CAPLAN, Lionel, *Studies in religious fundamentalism*, Macmillan Press, London, 1987, p.1.

¹⁰ Definiciones obtenidas en:

http://buscon.rae.es/draef/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=fundamentalismo accedido el 5 de mayo de 2008.

Para profundizar más en la definición del concepto de fundamentalismo (referente a todas las religiones) cito aquí algunas de las características que posee¹¹: 1) el fundamentalismo es principalmente reactivo a los cambios secularizantes que se producen allí donde se encuentra, 2) los movimientos fundamentalistas son selectivos en el sentido de que eligen ciertas partes de su tradición religiosa, ciertas situaciones del presente donde se encuentran y algunos elementos ocasionados del proceso modernizador en curso para su análisis y crítica, 3) son maniqueos ya que dividen el mundo entre buenos y malos, 4) son absolutistas en el sentido que defienden la literalidad de los textos sagrados que componen su tradición religiosa, 5) son mesiánicos en el sentido que se consideran que sólo ellos se salvarán en un futuro a causa de su conducta, 6) sus seguidores se diferencian de la sociedad donde habitan, ellos son los puros y el resto impuros, 7) y por último existe un alto grado de jerarquización interna dentro de sus organizaciones. Si bien estas características del fundamentalismo pueden ser aplicadas al fundamentalismo islámico (posteriormente se verá su definición) no se puede hacer lo mismo respecto al islamismo.

De acuerdo a estas tres definiciones y las características expuestas, si bien el islamismo y fundamentalismo tienen características comunes, y así sectores del islamismo son fundamentalistas en sus interpretaciones, no todos en su seno la realizan. Por lo tanto, nos encontramos de nuevo ante conceptos diferentes que no se deben tratar de modo indiferenciado.

Por último, el fundamentalismo islámico se refiere a aquellos que realizan una interpretación literal del Corán y la Sunna y defienden (a veces violentamente) que sólo ellos poseen la correcta interpretación del Islam. Dos ideas clave emergen aquí: interpretación literal de los textos sagrados junto al uso de la violencia. El ejemplo por antonomasia es Al-Qaeda.

Bassam Tibi¹² define el fundamentalismo islámico como una ideología política basada sobre una igualmente selectiva y arbitraria politización de la religión. Tibi afirma que el fundamentalismo religioso es “una agresiva politización de la religión llevada a cabo no por objetivos religiosos. Sólo superficialmente es una forma de terrorismo o extremismo”. Para él, el fundamentalismo islámico se ha convertido en un cometido el cual está destruyendo la base secular de los sistemas políticos para sustituirlo por el orden divino, es decir de acuerdo a la sharia.

Lawrence Davidson en su libro *Islamic fundamentalism* realiza una definición del fundamentalismo islámico poniendo especial atención a la historia como elemento clave en su entramado ideológico.

¹¹ ALMOND, Gabriel, *Strong religion*, The university of Chicago Press, Chicago, 2003, pp.93-99.

Para una mayor profundización sobre el fundamentalismo recomiendo la lectura de “Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, cristianismo y el Islam” de Karen Armstrong, “Fundamentalismo” de Steve Bruce. Por último si se desea observar en la practica como el fanatismo funciona recomiendo enfervorizadamente la lectura de “Fanaticism and conflict in the modern age” de Matthew Hughes y Gaynor Jonson.

¹² TIBI, Bassam, *The challenge of fundamentalism*, University of California Press, California, 1998, p.13.

De acuerdo a Davidson para los fundamentalistas islámicos¹³ la historia de su propia religión posee dos fases claramente definidas. La primera se corresponde con el nacimiento (632 DC), establecimiento y expansión del Islam desde Arabia hasta el fallido intento de la conquista de Viena en 1683. Durante este espacio temporal (diez siglos) el Islam creó un gran imperio que abarcaba desde Arabia a España por el Oeste e India por el Este. Además de crear un imperio político, en su seno se dieron importantes avances en medicina, matemáticas, agricultura, ingeniería, etc. que dotaron a la civilización islámica de un dinamismo extraordinario. Estos avances se vieron acompañados por una importante dosis de flexibilidad y eclecticismo por parte de los musulmanes cuando se pusieron en contacto con las nuevas ideas y tierras conquistadas.

Si bien no hay que olvidar que en términos generales el Islam se expandió por medio de la guerra, la conquista de nuevos territorios no supuso la erradicación de las formas de conocimiento existentes sino que en muchos casos las absorbieron. Esta capacidad de absorción del conocimiento externo se quebró con la continuada pérdida de influencia del mundo musulmán. Así la segunda etapa comienza con las sucesivas incursiones de los países europeos en su área, que produjeron el debilitamiento económico, la pérdida del control comercial en el Mediterráneo y Asia, ocasionando que aquello que había sido un gran imperio se resquebrajara poco a poco.

Esta pérdida de influencia del mundo musulmán está perfectamente explicada por Vatiokitis¹⁴. En su opinión, la civilización islámica ha sufrido un dramático cambio desde finales del siglo XVIII cuando los grandes Estados musulmanes, esto es, los Mamelucos en Egipto, los Otomanos en Turquía, los Safavidas en Persia y los Mogules en India, cayeron en manos de países colonizadores. Es ahí cuando se acentúa la verdadera hecatombe del mundo musulmán como civilización entendida como sociedad productora de ideas, avances tecnológicos, etc.

Como vías para salir de la crisis general del mundo musulmán, hubo dos respuestas por parte de la comunidad musulmana en los siglos XIX y XX: la occidentalizadora y la reformista islámica o *Islah* representada por Abduh Rida entre otros.

La primera consistía en copiar los modelos políticos, económicos y culturales de los países occidentales y ponerlos en práctica en sus respectivos países. La segunda tenía como objetivo aplicar ciertos aspectos de la vida política, económica y social de Occidente a la realidad musulmana, pero sin perder como base la herencia islámica anterior. Así defendía mejoras en los sistemas educativos, mejoras en el papel de la mujer o fomento del uso de la razón (contra la creencia religiosa ciega) en la práctica diaria del musulmán. La primera prevaleció, y poco o nada de lo que se había prometido en términos de desarrollo político, económico, social tuvo lugar. Respecto al reformismo islámico, no se introdujo y perdió su batalla política frente a la posición occidentalizadora.

En consecuencia, ante el desastre occidentalizador y el fallo del reformismo islámico, el islamismo apareció como ideología alternativa en las sociedades musulmanas.

¹³ DAVIDSON, Lawrence, *Islamic Fundamentalism: an introduction*, Greenwood Press, London, 2003, pp.3-18.

¹⁴ VATIOKITIS P.J, *Islam ad the state*, Croom Helm, New York, 1987, pp.19-22.

Esta nueva ideología presenta cuatro ideas clave que componen el núcleo duro de su pensamiento:

- 1) El mundo musulmán está en crisis debido a que se ha abandonado la fe religiosa y la piedad. Es decir, la población en su conjunto se ha alejado del Islam.
- 2) Esta situación de crisis ha permitido que los valores e ideas del mundo occidental hayan penetrado el mundo musulmán. Esta entrada de ideas se ha visto simbolizada en ideologías tales como el socialismo, el capitalismo, el nacionalismo, ideas seculares sobre la configuración del Estado, etc. Esta llegada de ideas “extrañas” ha creado un nuevo periodo de “Jahiliyya”, es decir, de ignorancia respecto al Islam, en el sentido de que se habían abandonado los valores islámicos y esto había producido que las sociedades musulmanas se encontrasen igual que como se encontraban las sociedades árabes anteriormente a la llegada del Islam.
- 3) Para superar esta situación de crisis es necesario re-islamizar la sociedad. La re-islamización de la sociedad consiste en introducir la sharia islámica y eliminar todas las ideas “contaminadoras” que hayan entrado en el mundo musulmán y le sean ajenas.
- 4) Para re-islamizar la sociedad es necesario re-politizar el Islam. El objetivo es alcanzar el poder político para desde allí cambiar la sociedad e introducir los cambios para salir del periodo de ignorancia y volver al esplendor del pasado.

De esta explicación de Davidson se desprenden varias ideas clave que, unidas a las anteriores definiciones, otorgan un marco conciso para entender el fundamentalismo islámico. Así los fundamentalistas islámicos: 1) realizan una interpretación literal de los textos sagrados, 2) defienden (a veces) el uso de la violencia para conseguir sus objetivos, 3) señalan la entrada de ideas “extranjeras” como el elemento causante de la crisis en el mundo musulmán, 4) es por ello que la búsqueda de soluciones a esta crisis debe buscarse dentro del propio Islam, 5) rechazan a Occidente al que acusan de ser el causante de los grandes males de las sociedades musulmanas, 6) establecen que no se debe copiar ningún modelo occidental como propugnaban los reformistas islámicos. Como elemento clave para la restauración del poder musulmán se destaca, 7) el deseo de alcanzar el poder como palanca clave de cambio, debido a ello, 8) la lucha por el poder va a ser uno de los principales campos de lucha de los movimientos islamistas.

De acuerdo a las definiciones expuestas, el fundamentalismo islámico es un elemento diferente al islamismo. En el fundamentalismo islámico se realiza una interpretación literal del Corán y de la Sunna unida a una habitual práctica de la violencia. Estos aspectos hay que tenerlos muy en cuenta. Por lo tanto, son conceptos distintos. Como posteriormente se mostrará, el fundamentalismo islámico es sólo una parte del islamismo. No se debe confundir una parte con el todo.

Para concluir, los términos integrista y fundamentalismo no se encuentran directamente ligados a la tradición del Islam sino al Cristianismo y al Protestantismo. Aparte de ello, sus características son diferentes a las que posee el islamismo. Sin embargo, erróneamente se emplean como sinónimos del concepto de islamismo. De acuerdo a ello y tras lo expuesto anteriormente, se deben

diferenciar estos conceptos para utilizar el término islamismo y no el integrismo, fundamentalismo o el fundamentalismo islámico como sinónimos del mismo.

1.3 Concepto de islamismo

De acuerdo a Dekmejian¹⁵, el islamismo es una ideología que emerge como respuesta a una crisis múltiple que se da en la totalidad de las sociedades de los países musulmanes. Establece una correlación¹⁶ entre las diversas crisis sociales, políticas, económicas y espirituales que han aparecido a lo largo de la historia en las sociedades musulmanas con la respuesta islamista. Esta crisis se manifiesta en varios frentes: de identidad de la sociedad, de legitimidad de los gobernantes, mal gobierno de sus líderes políticos, conflicto de clases, derrotas militares (principalmente frente a Israel), crisis cultural, etc. En su opinión, el elemento clave es que, ante una situación precaria de la comunidad musulmana en una determinada época, se produce una respuesta islamista condicionada por el contexto donde se lleva a cabo. Ante esta crisis, el islamismo emerge y se presenta como una ideología alternativa a las otras ideologías imperantes en el mundo musulmán tales como el socialismo, el nacionalismo, etc. Este aspecto es esencial tenerlo en cuenta. Así la respuesta islamista siempre ha aparecido en tiempo de crisis. Ante esta crisis total, aparece el fenómeno islamista que se manifiesta al mismo tiempo en varios frentes: 1) aparece un liderazgo carismático comprometido con un cambio total en la sociedad, 2) emerge una ideología, el islamismo, cargada de valores, prácticas y creencias las cuales van a establecer el nuevo sistema político, 3) una personalidad fundamentalista, referida al seguidor, creada por la sociedad donde se habita, 4) unos grupos sociales con tendencia a la llamada islamista debido a su pobre condición social, económica, etc, 5) nacen unos grupos islamistas encabezados por un líder carismático.

Dekmejian también establece una serie de relaciones dialécticas¹⁷ entre el Islam y el entorno que le rodea, las cuales conforman el marco de aparición del islamismo. Estas relaciones son las siguientes:¹⁸

1) secularismo-islamismo, 2) modernismo-tradicionalismo, 3) Islam de Estado-Islam fundamentalista, 4) élites gobernantes-militantes islamistas, 5) élites económicas-radicales islamistas, 6) nacionalismo-umma, 7) sufismo-islamismo, 8) Islam tradicional-Islam fundamentalista, 9) revival islámico-Islam político, 10) Islam gradual-Islam revolucionario, 11) casa del Islam-casa de la guerra. De acuerdo a algunas de estas once relaciones, el islamismo ha aparecido a lo largo del tiempo. Este dato es vital porque nos permite definir al islamismo sobre todo como una ideología que nace al calor de una crisis y un proceso dialéctico con la realidad que lo rodea.

Por lo tanto, y en la línea de Lawrence Davidson, Dekmejian califica al islamismo como una ideología de respuesta que nace al calor de una crisis total que afecta a las sociedades musulmanas. Así, el islamismo se presenta como una

¹⁵ HRAIR DEJMEJIAN, R, *Islam in revolution: fundamentalism in the arab World*, Syracuse University press, Syracuse, 1995, pp. 5-6.

¹⁶ Ibid., p. 18.

¹⁷ Ibid., p.18

¹⁸ Ibid., pp.19-22

ideología alternativa a las otras ideologías imperantes en el mundo musulmán y aparece en tiempos de crisis.

Una idea en la que profundiza Dekmejian, y que considero clave, ya que me ha dado importante luz en el conocimiento del Islamismo es la correlación que establece Dekmejian¹⁹ entre las diversas crisis sociales, políticas, económicas y espirituales con la respuesta islamista. No puedo detenerme aquí en un análisis detallado de la relación entre ambas. Pero sí quiero resaltar el elemento clave que es que ante una situación negativa de la comunidad musulmana en una determinada época se produce una respuesta islamista condicionada por el contexto donde se produce. Esto es esencial tenerlo en cuenta. Siempre ha aparecido la respuesta islamista en tiempo de crisis. Por lo tanto aparece un factor clave relacionado con el islamismo, esto es, una situación de crisis.

De acuerdo a estas premisas expresadas con anterioridad, todas las reacciones islamistas si bien han tenido un componente general dirigido hacia el mundo musulmán, siempre han poseído también un carácter doméstico relacionado con el entorno donde aparece esa respuesta.

De acuerdo con las ideas expuestas con anterioridad, encontramos tres elementos en la definición del concepto de islamismo. Siempre se ha dado alguno de los ingredientes mostrados arriba en la aparición del islamismo. Recalco que este dato es vital porque nos permite definir al islamismo sobre todo como una ideología que nace al calor de la crisis y de un proceso dialéctico con la realidad que convive.

Por lo tanto son tres los elementos que considero importantes: 1) el islamismo aparece como ideología alternativa. 2) surge en época de crisis (cambio). 3) se relaciona dialécticamente con el entorno que lo rodea.

Siguiendo con la definición del concepto de islamismo, Jorge Dezcallar²⁰ toma dos definiciones para conceptualizar el islamismo. La primera de ellas es de Paul Balta. Para él, “el islamismo es aquella ideología que utiliza la religión con fines políticos y acompaña un fenómeno social en auge con el objeto de tomar el poder”. La segunda definición es de Maxime Rodinson. Define el islamismo como “la ideología que trata de resolver, por medio de la religión, todos los problemas sociales y políticos y simultáneamente restaurar la integridad de los dogmas.”

De acuerdo a estas dos definiciones encontramos dos componentes más en la conceptualización del islamismo. En primer lugar, 4) se define al islamismo como una ideología que tiene un proyecto político.

Esta idea está apoyada por Bruno Etienne²¹. De acuerdo con él, los islamistas son aquellos creyentes musulmanes “que tras una rápida conversión, deciden respetar rigurosamente lo que ellos estiman ser el principio de conducta ejemplar. Su acción se acompaña a menudo de un proyecto social: realizar lo que para ellos debe ser un Estado musulmán fuerte y moderno.....El islamista es generalmente un producto de la escolarización masiva, el retoño varón de una familia numerosa, más bien tradicionalista, modesta y virtuosa. Su éxito escolar es

²⁰ Fue director del Centro nacional de inteligencia durante la etapa de Gobierno de José María Aznar. La presente información está obtenida del paper publicado por el autor con título “El Islam y Occidente. Los diálogos posibles” en Casa Asia en 2005.

²¹ ETIENNE, Bruno, *El islamismo radical*, Siglo veintiuno de editores, Madrid, 1996, pp. 190-219.

la piedra de toque de su drama; frustrado por no encontrar trabajo con su diploma”. Este aspecto es muy importante ya que indica la vocación política del islamismo. Si bien la base del pensamiento islamista es religiosa, el Corán y la Sunna, va más allá del componente religioso para adentrarse en el campo político.

El segundo componente se refiere a que, 5) el islamismo es la ideología que trata de aplicar soluciones religiosas a problemas “civiles” de la sociedad. Es decir, que se pretende utilizar la religión como medicina a los males de las sociedades musulmanas. Esta idea está perfectamente representada por el lema de los “Hermanos Musulmanes”, “el Islam es la solución”.

En esta idea profundiza Ignacio de la Torre²² para quien el islamismo es “el activismo político que reconoce en el Corán y la Sunna mensajes importantes sobre el sistema político musulmán e intenta aplicarlo.” Se obtiene de un texto religioso una ideología política. Esta conexión de religión y política es clave y es lo que le otorga al islamismo una fuerza vital para penetrar en la sociedad con mayor facilidad. De esta última definición obtenemos el sexto componente en la definición del islamismo, esto es, 6) la unión entre religión y política que se da en su interior.

Esta idea está apoyada por Mohammed M. Hafez, para él un islamista²³ “es aquella persona, grupo, organización o partido que ven en el Islam una doctrina política de guía que justifica y motiva una acción colectiva de parte de esa doctrina”. Así, a los ojos de un islamista el Islam es tanto un elemento religioso como político. El Islam no se concibe como un elemento separado de la política, sino que abarca todas las actividades humanas.

La misma idea es apoyada por el antiguo director de la CIA Graham Fuller²⁴ para quien “un islamista es una persona que cree que el Islam como cuerpo de fe tiene cosas importantes que decir sobre como la política y la sociedad deberían ser administradas en el mundo musulmán contemporáneo y busca implementar esta idea de alguna manera”. Así es vital resaltar esa transformación de un texto religioso en un texto político. Es decir, se otorgan a un texto religioso connotaciones políticas y esta transformación es de vital importancia.

Oliver Roy continúa con este argumento pero añade más información. En opinión de Roy²⁵ los islamistas son aquellos movimientos que si bien “ven en el Islam una ideología política y consideran que la islamización de la sociedad pasa por la instauración de un Estado islámico y no sólo por la puesta en práctica de la sharia”. Es decir, que más allá de que existan aspectos de la sharia implementados en la sociedad, por ejemplo a nivel local, es imprescindible que el propio Estado adopte la sharia como guía. Sfeir sigue en el mismo camino y define al islamismo²⁶ como “una ideología política y religiosa que busca establecer un Estado islámico bajo la sharia y reunificar la Umma.”

²² DE LA TORRE, Ignacio, *Islamismo, el radicalismo desvelado*, Dilema, Madrid, 2005, pp.79-90.

²³ HAFEZ, Mohammed, *Why Muslims rebel*, Lynne Rienner, London, 2003, pp.4-5.

²⁴ FULLER, Graham, *The future of political Islam*, Palgrave, Hamshire, 2003.

²⁵ ROY, Oliver, *El Islam mundializado: los musulmanes en la era de la globalización*, Biblioteca del Islam contemporáneo, Bellaterra, 2003, pp. 33-56.

²⁶ SFEIR, Antoine, *The Columbia World dictionary of Islamism*, Columbia University Press, New York, 2007, p.170.

Demant también defiende la misma posición²⁷. Así de acuerdo con las definiciones de Roy, Sfeir y Demant aparecen dos nuevos componentes en la definición del islamismo, esto es, 8) que los islamistas buscan la instauración de un Estado islámico y 9) la implementación de la sharia en la sociedad. Quiero detenerme aquí, porque estos dos conceptos son muy importantes para comprender el entramado islamista. Por un lado, la sharia²⁸ es el derecho religioso inspirado en el Corán, la Sunna, la Ijma²⁹(tercera fuente del conocimiento en el Islam. Se refiere al consenso comunitario) y la Quiya³⁰(Analogía. Empleo del raciocinio analógico en cuestiones legislativas). Otra definición la caracteriza como las obligaciones y leyes emanadas del Corán y de la Sunna³¹. De acuerdo con ella, se regulan tanto aspectos privados como públicos. Por otro lado el Estado islámico es aquel que implementa la sharia islámica en todos los ámbitos de la sociedad, desde el campo político al económico, pasando por la propia regulación del Estado.

Así, uno de los objetivos en “términos generales” de los representantes del islamismo es la instauración de un Estado islámico que aplique la sharia. Si bien la creación de un Estado islámico es uno de los objetivos de los diferentes grupos representantes islamistas, en muchos casos, su consecución es algo más simbólico que real. Hay una gran divergencia en este aspecto si se tienen en cuenta a los partidos políticos islamistas o los grupos yihadistas, siendo estos últimos los más propensos a su instauración.

Por último, una de las características generales de los islamistas —a excepción de una minoría dentro del mismo, como las organizaciones terroristas o violentas las cuales intentan conseguir el poder y desde ahí islamizar la sociedad, como la que hicieron los talibanes cuando tomaron el poder en Afganistán—, es que una gran mayoría de movimientos islamistas actuales han optado por una 9) estrategia de islamización de abajo-arriba. Es decir, se trata de un doble proceso: por un lado conseguir el poder a nivel local y desde ahí iniciar el proceso de islamización de la sociedad que culminaría con la conquista del poder y la instauración de un Estado islámico. Y por el otro, el de islamizar la sociedad antes del establecimiento del mismo. Es decir, se pretende islamizar la sociedad antes de la conquista del poder. Con este propósito y para llegar a la sociedad con su mensaje, los distintos grupos islamistas han desarrollado una serie de actividades entre las cuales sobresalen: A) una importante labor asistencial, destacando aquí las redes de colegios, dispensarios médicos, programas sociales diversos, etc. B) Realizan un uso masivo de los medios de comunicación. Periódicos, revistas, webs, radios, carteles, etc. son utilizados para transmitir el mensaje islamista y socializar a la población. C) Utilizan la mezquita como lugar para la predicación y la actividad islamista. El uso de la mezquita sobre todo se generaliza en muchos países musulmanes donde existe fuerte

²⁷ DEMANT, Peter, *Islam vs Islamism*, Prager, Connecticut, 2006, pp. 178-179.

²⁸ SFEIR, Antoine, *The Columbia World dictionary of Islamism*, Columbia University Press, New York, 2007, p. 322.

²⁹ MONTURIOL, *Términos clave del Islam*, Junta Islámica, Almodóvar del río, 2006, p.50.

³⁰ Ibid., p.18.

³¹ Información obtenida en el Curso de postgrado “La sharia o Ley Sagrada de los musulmanes: textos y contextos para un debate contemporáneo”.Celebrado en el CSIC (departamento Ciencias Sociales) en Madrid del 31 de marzo al 4 de abril de 2008

represión hacia ellos, ya que la mezquita se convierte en uno de los pocos lugares donde operar y transmitir el mensaje.

Por último, y para completar la característica anterior, dentro de este proceso de islamización se utiliza la Dakwah³² (llamada o predicación) que en palabras de Etienne “implica una reforma religiosa que engloba todos los aspectos profanos susceptibles de reforzar la cohesión del grupo: ordenar lo conveniente y prohibir lo censurable”. Es decir, transmiten la palabra de Dios.

De acuerdo a las definiciones expuestas con anterioridad, el Islamismo se podría definir como aquella ideología alternativa al socialismo, nacionalismo, arabismo, etc. que nace en época de crisis (cambio) como resultado de una relación dialéctica con su entorno. Está basada en el Corán y la Sunna y trata de solucionar los problemas de la sociedad donde se encuentra mediante la aplicación de sus formulas político-religiosas con el objetivo (máximo) de instaurar un Estado islámico y aplicar la sharia islámica mediante un proceso de islamización generalmente de abajo-arriba, donde la Dakwah tiene un papel primordial. Por lo tanto, y de acuerdo a esta definición, no existen elementos negativos de por sí en ella. Son los resultados de la aplicación de la misma lo que debe darnos las variables para evaluarla.

Las características que se derivan de estas definiciones son: uso interesado de la religión, finalidad política de la acción religiosa, unión religión y política, y, por tanto, la “islamización” de la modernidad. Es decir, no se trata de adaptar el Islam a los nuevos tiempos como hizo anteriormente el cristianismo, sino al contrario, islamizar la modernidad y tratar de adaptar la realidad actual al Islam.

Por todo lo expuesto anteriormente, se debe de extremar la atención a la hora de utilizar dicha terminología. Nos encontramos ante términos contrarios que reflejan situaciones y contextos diferentes.

Javier Gil Pérez es investigador en el Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado desde 2007. En la actualidad se encuentra como investigador visitante en el Asia Research Center de la London School of Economics, donde investiga sobre la política exterior de Indonesia hacia el mundo musulmán.

E-mail: J.Gil-Perez@lse.ac.uk

Este artículo es parte de la tesis doctoral del autor, presentada en el Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, en 2010.

Fecha de recepción: 02-08-2022

Fecha de aprobación: 07-09-2022

³² ETIENNE, Bruno, *El islamismo radical*, Siglo veintiuno de editores, Madrid, 1996, pp.142-145.

RESEÑAS

Alejandro Blanco Araujo (compilador), *¿Dios en la carne? Religación desde la América profunda IV*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2021, 101 páginas.

Por Laura Carolina Durán

(Universidad de Buenos Aires)

Este volumen, una compilación realizada por Alejandro Blanco Araujo, es el resultado del trabajo de un grupo de investigación radicado en USAL que viene trabajando desde hace años y ha editado ya tres publicaciones previas. El libro consta de una breve nota de presentación del compilador, nueve ensayos y un índice temático.

El primer estudio es “Esteco, ciudad palimpsesto”, de Mariano Carou, quien propone una exégesis sobre la vigencia de los relatos sobre Esteco, Salta. La historia cuenta que se trataba de una población rica, vanidosa y licenciosa, que por su conducta recibió un castigo divino anunciado por un misionero a quien nadie atiende, a excepción de una mujer. Esta a último momento torna la vista para mirar y es convertida en piedra. Carou recurre a diversos autores para analizar la compleja configuración del relato, al que caracteriza como “palimpsesto” por los múltiples aspectos que abarca, de los que presenta tanto hipotextos como hipertextos. El autor entiende que la matriz del relato es europea, si bien está en perfecta consonancia con narraciones andinas. En relación con estas últimas, interpreta el sentido del castigo divino en función de la imposibilidad de solidaridad, es decir, el no respeto del principio de reciprocidad andino.

El segundo ensayo lo escribe José Jeremías Castro, se titula “Deseo y desecho. O qué hacer con los restos. Una ecología del exceso”. Castro argumenta sobre su hipótesis: pensar el acto sexual como un trabajo de una materialidad, la carne como superficie de placer de la que surge un excedente que a su vez determina el sentido de los cuerpos. Presenta una lectura de la sexualidad humana vinculada con las relaciones de poder, en tanto que mecanismos y dispositivos regulan el deseo erótico, sujeto a una economía. Su análisis se distancia de la reducción de la sexualidad a la dimensión funcional biológica y la comprende en una dimensión ecológica, esto es, no pensada como un producto, sino como una parte integral del hombre y la naturaleza. Por esta razón, evalúa la relación entre Dionisos y Tlazoltéotl, deidad huasteca relacionada con la sexualidad.

El escrito de Claudio Columba tiene una fuerte impronta heideggeriana, se titula “Salmo CXXV: de la muerte de Dios a la disolución de lo sagrado”, en el que

plantea que el acontecimiento de “la muerte de Dios” no ha sido aun pensado por la filosofía. Sigue ideas de Heidegger y otros que siguen su estela, como Nancy (idea del paso acontecimental que salva de la metafísica y lleva a la apertura), Cacciari (propuesta de una “angelología filosófica” para pensar la noción modal de lo posible) y Corbin (figura del ángel y su aspecto intermedio). Presenta la idea de la modalidad de Dios, articula su trabajo en torno a la pregunta por el nihilismo epocal y en qué medida representa un rehúso de lo divino, que califica como cansancio del ángel. Expone la indiferencia que signa el nihilismo epocal contemporáneo, donde la mudez acalla el silencio de lo sagrado, la muerte de Dios no es la muerte de la ontología griega y de la revelación judeocristiana, sino la muerte de la posibilidad de lo sagrado, la inhibición del ángel.

El cuarto ensayo es de Miguel Isola, “Des-situar a Dios: Juan Gelman como teólogo. Una lectura dusseliana”, presenta el poema “Preguntas” de Gelman y una hermenéutica del mismo como disputa sobre la comprensión de Dios y la praxis religiosa, que resignifica la cuestión de la carne humana y la encarnación de Dios. El autor vincula el poema con la concepción de San Pablo “vivir en la carne pero no según la carne”, esta es entendida como un territorio en disputa que puede cerrarse sobre sí mismo o abrirse a la otredad, representa el situarse en un espacio-tiempo. Según Isola, el poema de Gelman busca otra comprensión de la religión, una radicalización de la comprensión de lo divino, recuperación de la esencia del cristianismo como movimiento de transformación continua y apertura inclusiva, dirigida hacia lo otro de sí.

Leonel Kodnia titula su ensayo “To touch or not to touch”, comienza con un análisis del verbo “ser” que contrapone a “ocurrir”, los vincula con dos instancias, cuerpo y carne. Expone la idea de un tacto de lo intangible en el que sucede espacialidad, propone una “metafísica de la carne” entendida como análisis metafísico de esa relación con la otredad absoluta presentificada en la ocurrencia del otro, comprende la carne como donación. Presenta la voz del poeta como aquella que puede despojarse del logos para volverse a ese exceso de la *physis* que es la carne, fondo humano de lo humano. Esto mismo se asocia a la concepción cristiana y el mundo andino, que exponen una continuidad trascendente o una inmanente.

Alejandro Miroli escribe “Puebla, la idea de pobreza y la carne desposeída”, texto en el que en primer lugar expone la relación entre pobreza y la pregunta por Dios en la carne: la pobreza toma los cuerpos y el daño del cuerpo es un daño de la subjetividad, pues el cuerpo es constitutivo de la humanidad. En función de esto presenta y analiza el cuadro de Ernesto de la Cárcova *Sin pan y sin trabajo*, a partir del que recorre distintas maneras de conceptualizar la pobreza: desde la dimensión estructural signada en cifras a otras propuestas más abarcadoras que contemplan la “dimensión encarnada de la pobreza”. Estas intentan tratar la pobreza relativa, aquella que no resulta homologable entre los sujetos, centrada en el nivel mesosocial. Explica porqué la lucha por el bienestar particular, la expansión de las capacidades y los grados de autonomía de agentes y comunidades deben quedar incluidos en los análisis sobre la pobreza. El autor se sirve del documento de Puebla en el que la concepción de una pobreza positiva implica trascender la mera posesión de mercancías.

Sebastião Lindoberg da Silva Campos en “Da carne do açoite nós somos. *Missa dos Quilombos*, la utopía negra de la libertad” analiza el drama de la

esclavitud en Brasil que bajo el estandarte de la Cruz provocó millones de vidas humanas cautivas. Comprende que hay una contraposición entre la concepción de Dios en conceptos absolutos y la de los obispos de la *Missa* que proponen un Dios en la carne lo más cercano posible a una realidad factible. Aborda el Concilio Vaticano II y la centralidad del concepto de hospitalidad, establece la necesidad de que el mismo se piense junto con la libertad. Presenta cómo la relación entre catequesis misionera y tribus indígenas, el encuentro de civilizaciones, no solo tuvo efectos en estas tierras, sino que transformó también el pensamiento de Europa. La *Missa* trae en su seno la dimensión religiosa y crítica, religiosa en tanto surge en lo ritual, crítica porque subraya la lucha emancipatoria y reafirma la resistencia a la esclavitud.

“*Vox temporis, vox carnis*”, trabajo de Alejandro Sly, comienza con un análisis del término “misterio” y su relación con Dios, a partir del cual se focaliza en un misterio central del cristianismo, la *kenosis*, la voluntad de Dios de tomar la naturaleza humana. Vincula esto con la definición de arte de P. Klee que lo entiende como la presentación de lo invisible. El arte al hacer presente lo invisible participa de la *kenosis* crística en la medida en que hace visible (Cristo) lo invisible (Dios), un tema que presenta desde varias perspectivas. El autor trata luego sobre legalidad y amor, y la novedad que representa el cristianismo: la legalidad judía se mantiene a la vez que Cristo inaugura un límite ilimitado que responde a una nueva forma de concebir el amor, uno que no completa una falta o una carencia (*eros*), sino que se da por sobreabundancia (*agape*), algo íntimamente vinculado con el misterio de la encarnación producto del amor.

Flavia Soldano Deheza titula su trabajo “Jerusalén: el nombre del hambre en el fuerte de Santa María del Buen Ayre”. Menciona los distintos nombres que ha recibido la ciudad de Jerusalén y analiza las etimologías, desde las que formula un vínculo entre el establecimiento en la espacialidad de la paz y el pago de un tributo. Esto lo asocia con conceptos psicoanalíticos que establecen que el pago se realiza con la carne. De acuerdo a la autora, nombrar condensa tiempo y espacio como una geografía encarnada, como sucede en la instauración de un territorio y sus sacrificios inaugurales. Soldano propone diversas analogías entre relatos bíblicos, la historia de Flavio Josefo y los textos conservados sobre la exploración del Río de la Plata, en especial la carta de Isabel de Guevara, primera carta de una mujer del Río de la Plata, en ambos se entrelazan hambre y antropofagia. Jerusalén y su destino fatal mueven la escritura de Flavio Josefo, pero también las reescrituras paleocristiana, patrística y medieval de la *Guerra* –algo que la autora presenta– y planta hitos del desastre de la geografía simbólica del Nuevo Mundo.

Con estas breves referencias sobre los textos de este volumen presentamos algunas de las ideas centrales que contienen. La riqueza del volumen se debe a la multiplicidad de voces que buscan su singularidad pero a la vez mantienen una relación con ideas centrales de nuestro pensamiento desde una postura crítica.

e-mail de la autora de la reseña: lcarolinaduran@gmail.com

Maximiliano Dacuy, *Ludwig Feuerbach: límite y supresión de Dios*, Buenos Aires, Editorial Teseo, 2021, 245 páginas

Por Leandro Sánchez Marín
(Universidad de Antioquia / Universidad EAFIT)

En el libro de Maximiliano Dacuy que reseñamos aquí, el autor no deja ocultas sus motivaciones investigativas. Nos dice que su trabajo está en cierta continuidad con los de Manuel Cabada Castro (1980) y Francisco Martínez Hidalgo (1997) y que trata de extender algunos puntos que ellos han dejado abiertos para el análisis del pensamiento de Ludwig Feuerbach, particularmente dos. En primer lugar, la contraposición con la filosofía kantiana y el asunto de los límites de la razón, tema que fue objeto de estudio privilegiado para Kant. Y en segundo lugar, las concepciones feuerbachianas sobre la ética a través de la concepción de la actividad humana como *praxis*, algo que encontrará una amplia resonancia en la tradición marxista. En este comentario nos centraremos en el primer asunto, motivados por el debate que puede abrir lo que plantea Dacuy respecto de las vinculaciones teóricas entre Kant, Hegel y Feuerbach.

Dacuy (2021) elabora una breve reconstrucción del idealismo alemán de la mano de la filosofía trascendental de Kant. Sobre la noción de “sujeto cognoscente” (p. 14) sobrevuelan sus primeras consideraciones al respecto. La revolución teórica kantiana que cuestiona tanto al empirismo como al racionalismo es el marco conceptual que Dacuy establece como punto de partida para ello. No obstante, resulta extraño que la justificación del paso desde el idealismo trascendental hacia el pensamiento feuerbachiano no encuentre a Hegel como bisagra entre Kant y Feuerbach respecto de los límites de la razón.

Sobre su tratado *Crítica de la razón pura* nos dice Kant que podemos encontrar al menos dos utilidades: una utilidad negativa y una utilidad positiva. La utilidad negativa reside en que “nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa” y la utilidad positiva en que “los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituyen, de hecho, una *ampliación*, sino que, examinados de cerca, tienen como *resultado* indefectible una *reducción* de nuestro uso de la razón” (Kant, 2006, p. 24). Con este pasaje Kant abre la discusión sobre los límites de la

razón que es objeto de interés para Dacuy. Aunque éste no advierta explícitamente estos sentidos de utilidad en su libro, sabe que es a partir de allí que Hegel, y luego Feuerbach, tomarán posición para elaborar sus propias consideraciones sobre el concepto de razón.

Además de plantear el problema de los límites de la razón, Kant distingue entre razón especulativa y razón práctica, y sugiere que la labor crítica de la filosofía debe evitar el desborde de la primera, aunque al mismo tiempo debe reconocer la tendencia inevitable de la segunda a ir más allá de la experiencia, esto, sobre todo, en el terreno de la moral, además de la convicción de que no se puede afirmar ni negar nada que esté fuera del campo de acción de la mera razón¹. Con ello se advierten dos planos en los cuales opera la razón, uno teórico y otro práctico. Dacuy (2021) nos dice que “el acto mismo de *conocer*² es en Kant una cuestión de límites, puesto que estos configuran la experiencia” (p. 15) y que para el filósofo de Königsberg “la esfera *práctica*³ es *per se* ilimitada” (p. 18). De esta manera se empieza a perfilar el aspecto central que Dacuy pone en cuestión:

Los ‘límites positivos de la razón y la filosofía’ fueron establecidos nada menos que por Kant; la filosofía tiene una misión crítica: la de ser celadora de tales límites, de estar en guardia del uso desmedido de la razón. Pero aquí se reconoce, al mismo tiempo, una intención natural de traspasar los límites de la experiencia, con lo cual se da lugar a la puesta en acto de una dialéctica trascendental (p. 21-22).

Esta puesta en acto de una dialéctica trascendental es uno de los mayores problemas con los cuales deberá lidiar la filosofía kantiana. Con Dacuy entendemos que es a partir de este punto que se derivan las interpretaciones de Feuerbach sobre los límites de la razón. Para Kant esta dialéctica no es lo que desde el sentido común se podría entender como una construcción retórica con propósitos engañosos, sino algo más complejo:

Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente algún sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien, de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección (Kant, 2006, p. 300).

Si Kant entiende que esta continua corrección se debe a la incursión constante del error cuando se pretende conocer lo que está más allá de los límites

¹ “El racionalista, en virtud de este título suyo, ya por sí mismo ha de tenerse dentro de los límites de la inteligencia humana. Por eso jamás negará, como un naturalista, ni discutirá la posibilidad interna de una revelación en general ni la necesidad de una revelación como medio divino para la introducción de la Religión verdadera; pues de eso ningún hombre puede decidir nada mediante la Razón” (Kant, 1995, pp. 150-151).

² Agrego estas cursivas.

³ Agrego estas cursivas.

de la experiencia, Feuerbach (1995) ve en ello precisamente una virtud de la razón: su infinitud. Aunque Dacuy establezca que su indagación está enfocada en los escritos de Feuerbach producidos entre 1839 y 1843, no deja de ser extraño que, respecto de esta discusión, no tenga en cuenta la disertación doctoral de 1828, pues allí uno de los temas de Feuerbach es precisamente la razón y los límites que la filosofía kantiana impone sobre ella. La presentación del problema de este escrito es la siguiente:

Que hay ciertos límites establecidos para la razón humana, más allá de los cuales no se permite intentar transgredir nadie que tenga su mente en su sano juicio, es la suprema declaración de la filosofía vulgar, por lo que se esfuerzan arduamente en convencer de que la verdad no puede ser alcanzada por la mente humana, y de que todos aquellos que se atreven, por razones de investigación, a pasar los límites prescritos, pierden su tiempo en un empeño inútil (Feuerbach, 1995, p. 77).

Feuerbach se inscribe dentro de aquellos que referencia irónicamente como perdiendo el tiempo en inútiles esfuerzos. Para él, demostrar que la razón no tiene los límites que Kant sugiere se convierte en el propósito de su trabajo. Si bien Feuerbach también caracteriza la razón a partir de otros atributos, el terreno sobre el cual desarrolla sus argumentos no se distancia de una decidida crítica al idealismo trascendental de Kant. El postulado de la infinitud de la razón se convierte así en el núcleo de esta crítica y con ello Feuerbach refuerza su tesis de la universalidad y unidad de la razón:

[...] la razón es una o infinita —pues es lo mismo— se comprueba también en el hecho de que, incluso en la vida ordinaria y en la costumbre vulgar de los hombres, todo enunciado, todo juicio, aunque aquello de lo que hablemos pertenezca al género más bajo de las cosas finitas, no sólo contiene sino que también expresa la infinitud (p. 129).

Así pues, es evidente que en este escrito el joven Feuerbach entra en discusión con la tesis kantiana de los límites de la razón, además, en el mismo texto se puede notar la influencia hegeliana que aporta un matiz importante a esta contraposición⁴, esto debido a que Hegel ya había sostenido que la filosofía kantiana se equivocaba al plantear tales límites. Según Hegel, en el momento en que formula la tesis sobre los límites de la razón, Kant “no tiene delante de sí sino el estado de la metafísica de su tiempo, que con preferencia se detenía en [...] determinaciones abstractas, unilaterales, sin ninguna dialéctica” (Hegel, 1993a, pp. 499-500). Algo que Feuerbach comparte cuando dice que “Kant fue crítico respecto de la antigua metafísica, pero no con relación a lo propio” (Feuerbach, 1974, pp. 38-39).

De esta manera, paradójicamente, lo que Kant reprocha a la tradición —su estancamiento en una dialéctica de la ilusión y el error—, es lo que Hegel señala

⁴ Recordemos que junto a su disertación, Feuerbach le envió a Hegel una carta donde se declaraba como su “discípulo directo” y lo reconocía como su “maestro” (Feuerbach, 2021, p. 35).

como falencia en su análisis, más allá de la discusión respecto de la dialéctica y los otros sentidos que ésta puede comportar en uno y otro autor. Apoyando este argumento, en una forma que recuerda la ironía que antes señalábamos en Feuerbach, Hegel también advertía sobre el exceso kantiano referente al concepto de razón en la *Ciencia de la Lógica*:

La doctrina exotérica de la filosofía kantiana —es decir, que *el intelecto no debe ir más allá de la experiencia*, porque de otra manera la capacidad de conocer se convierte en *razón teórica* que por sí misma sólo crea *telarañas cerebrales*— justificó, desde el punto de vista científico, la renuncia al pensamiento especulativo (Hegel, 1993, pp. 35-36).

El pensamiento especulativo, que es uno de los pilares de la filosofía hegeliana, es entonces uno de los claros blancos de la crítica de Kant hacia la tradición filosófica. Hegel (1993), señala que para su par “las especulaciones teóricas son más bien perjudiciales” (p. 36), quizás sea por ello por lo que Dacuy (2021) insista en que Kant “limita la razón, determinando la frontera de la experiencia” (p. 20) y si Hegel (2017) se propone desarrollar una “ciencia de la experiencia de la conciencia” (p. 52), entonces queda claro por qué el motivo de la contraposición con Kant.

Lo que Feuerbach a su vez, a través de su crítica a Hegel, desarrolla respecto del asunto de los límites de la razón es la diferenciación entre el sujeto que conoce y el sujeto que crea el mundo de la experiencia. Así, Dacuy (2018) está en lo correcto cuando señala que “en el Feuerbach de 1841 hay una clara postura sobre el papel del sujeto no sólo como fundamento del conocimiento, sino como creador de objetos divinos y científicos” (p. 159). Si bien aquí Feuerbach ya está mediado por su ruptura con Hegel expuesta en su texto “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel” de 1839, no por ello resulta menos cierto que siga compartiendo con Hegel el núcleo de la crítica a Kant. Allí Feuerbach nos dice lo siguiente: “Kant incurrió en la contradicción [...] de concebir e interpretar erróneamente los límites *positivos* y *racionales* de la razón, concibiéndolos como *barreras*. Las barreras son límites *arbitrarios*, *no obligatorios* y *superables*” (Feuerbach, 1974, p. 52). Este mismo texto, que como dijimos da cuenta de la ruptura con Hegel, encuentra ciertos puntos ambiguos que también invitan a no abandonar del todo la filosofía hegeliana, sino a una reconsideración de ésta en una clave antropológica. Esto porque el reclamo de Feuerbach a Hegel no deja de lado la crítica a Kant respecto de los límites a la razón, sino que es enfático en rechazar que a partir de ello Hegel derive el desarrollo de una razón especulativa y no una razón antropológica y materialista, y es por eso por lo que “para Feuerbach no tiene sentido, en consecuencia, un pensamiento al que no le sea lícito sobrepasar unos límites determinados” (Cabada, 1980, p. 27)⁵. Martínez Hidalgo (1997), también coincide en este punto cuando sugiere que “la reflexión

⁵ Además de esto, Cabada insiste en la preeminencia de la crítica a Kant por parte de Feuerbach: “Feuerbach constata en primer lugar la tendencia [...] innata del espíritu a conocer el infinito. Esta tendencia hace que el espíritu no se detenga en los límites que Kant y los kantianos ponen al conocimiento, sino que lo impulsa a la indagación de lo infinito” (Cabada, 1980, pp. 29-30).

feuerbachiana estuvo condicionada por su experiencia hegeliana como también por la crítica de Hegel de los límites de la razón” (p. 46).

Ciertamente lo que Feuerbach señala problemático en Hegel es su tendencia a establecer una identidad entre filosofía y teología, que no permite que la crítica a los límites de la razón sea lograda, pues de nada sirve cuestionar esto si en cambio se sigue de ello una consideración igualmente abstracta y problemática. Esta consideración tiene que ver con el desarrollo dialéctico del espíritu y su supuesto progresivo avance hacia la libertad. Dacuy nos sugiere que es este el motivo por el cual se puede establecer sin duda una ruptura del discípulo Feuerbach con su maestro Hegel: “Feuerbach [...] critica de la dialéctica hegeliana esta necesidad imperiosa de poner algo sólo a los fines de su superación” (Dacuy, 2021, p. 35). Dacuy, además, plantea cierto momento donde el lenguaje tiene un papel relevante a la hora de explicar esta ruptura. Aunque no sea del todo evidente que Dacuy esté apelando con ello a la advertencia de la inversión hegeliana del sujeto y el predicado por parte de Feuerbach, para él es claro que este último empieza a fundamentar su antropología a partir de este señalamiento.

El libro de Dacuy suscita muchas otras preguntas que no abordaremos aquí. Aunque vale cerrar este comentario con otra de sus provocadoras afirmaciones, una según la cual “el género [...] es un concepto fundamental para la filosofía feuerbachiana. En él confluye la reducción antropológica de la teología” (Dacuy, 2021, p. 192). Si bien este postulado abre otra vía para la discusión, no sería arbitrario adjuntarlo al problema de los límites de la razón, pues, después de mostrar que de ello se deriva también una crítica a la filosofía teológica de Hegel, el concepto de género podría perfilarse para la continuación de la crítica de Feuerbach y como centro de sus consideraciones sobre la ética y la política, asuntos con los cuales el mismo Dacuy cierra su libro.

Referencias

- Cabada, M. (1980). *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid.
- Dacuy, M. (2021). *Ludwig Feuerbach: límite y supresión de Dios*. Buenos Aires: Editorial Teseo.
- Dacuy, M. (2018). La construcción de objetividad en la filosofía de Ludwig Feuerbach, en el periodo 1841-1843. *Revista Dialectus*, 13, 155-170. <https://doi.org/10.30611/2018n13id40085>
- Feuerbach, L. (2021). Carta de Ludwig Feuerbach a Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Cartas y polémicas filosóficas*. Medellín: Ennegativo ediciones.
- Feuerbach, L. (1995). Sobre la unidad, universalidad e infinitud de la razón. *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Granada: Editorial Comares.
- Feuerbach, L. (1974). *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade.
- Hegel, G.W.F. (2017). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1993). *Ciencia de la Lógica I*. Buenos Aires: Ediciones Solar.

- Hegel, G.W.F. (1993a). *Ciencia de la Lógica II*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Kant, I. (1995). *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martínez, F. (1997). *L. A. Feuerbach, filósofo moral. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy*. Murcia: Universidad de Murcia.

e-mail del autor de la reseña: leandro.sanchez@udea.edu.co