



ISSN 1016-8257

yachay

REVISTA DE CULTURA FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN PABLO"
COCHABAMBA

Año 37, n° 71

Enero-Junio, 2020

Presentación

yachay

Pandemia: la posibilidad de una
aprehensión global

Silvia Guzmán

A sinergia entre a encíclica Laudato
Si', Rm 8,22 e o poema Os Estatutos
do Homem

*Marcelo Marujo
Waldecir Gonzaga*

Redes y memes: la evolución
memética de la cultura

Sophia de la Zerda

La realidad virtual como reflejo de
absorción

Christian Miranda

Qhip nayra: más allá de la expresión
del tiempo

Wilson Vasquez

Una realidad virtual intransitable para
la razón

Valeria Rodríguez

Pontífices, cruces y ascensiones al
monte Corno Grande del Gran Sasso y
Pizo Cefalone

Constanza Ceruti

El discipulado femenino en la Iglesia
latinoamericana

Vladimir García

Espiritualidad en tiempos de red

Jorge Castillo, CMF

yachay

Revista de cultura, filosofía y teología publicada por
la Facultad de Teología “San Pablo”,
Cochabamba - Bolivia

La revista **yachay** autoriza la reproducción total o parcial de sus artículos, siempre que se cite la fuente y se envíe a la revista una copia justificativa.

yachay

Revista de cultura, filosofía y teología, publicada por la Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba.

Consejo editorial

Dr. Jozef Smyksy, CSsR

Presidente de la Facultad de Teología
“San Pablo”;

Dr. Walter Viviani, OFM

Director de **yachay** y del Primer Ciclo

Dr. Kasper Kapron, OFM

Director del Segundo Ciclo;

Dr. Roberto Tomichá, OFM Conv.

Director de Teología Espiritual

Lic. Osvaldo Robles, OP

Director del Tercer Ciclo

Dra. Eileen FitzGerald, ACI

Director de Misionología

Director de Teología Pastoral

Coordinadora de la Red de Teólogos y
Teólogas;

Editora de **yachay**

Distribución

Lic. José Domingo Iván Abasto

Revisión de textos

Dr. Adolfo Fuentes, FMS

ISSN 1016-8257

Depósito Legal: 2-1-98-90

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores.

Dirección

Calle Oruro E-0492

Telf. 4293100 internos 101, 131 y 140; Fax. 4257086; Casilla 2118

yachay.cba@ucb.edu.bo; jsmyksy@ucb.edu.bo; eifitzgerald@ucb.edu.bo

Distribución: *jabasto@ucb.edu.bo*

Impreso en Talleres Gráficos “Kipus” Telfs.: 4731074 - 4582716, Cochabamba
Printed in Bolivia

Sumario

5-10	<i>Presentación</i>	yachay
11-24	<i>Pandemia: la posibilidad de una aprehensión global</i>	Silvia Guzmán Rojas
25-63	<i>A sinergia entre a encíclica Laudato Si', Rm 8,22 e o poema Os Estatutos do Homem: provendo uma cultura sustentável para a criação “que geme e sofre como que em dores de parto”</i>	Marcelo Pereira Marujo Waldecir Gonzaga
65-93	<i>Redes y memes: la evolución memética de la cultura</i>	Sophia de la Zerda Bessé
95-114	<i>La realidad virtual como reflejo de absorción: el espacio y la temporalidad desde Heidegger, Heráclito y Borges</i>	Christian Miranda Bascope
115-131	<i>Qhip nayra: más allá de la expresión del tiempo</i>	Wilson Vasquez Valenzuela
133-153	<i>Una realidad virtual intransitable para la razón: el conocimiento moral en el arte literario desde “El fuego y el sol” de Iris Murdoch</i>	Valeria Victoria Rodríguez Morales
155-183	<i>Pontífices, cruces y ascensiones al monte Corno Grande del Gran Sasso y Pizo Cefalone: una mirada antropológica a la dimensión simbólica del paisaje de montaña en el techo de los Apeninos (Abruzzo, Italia)</i>	María Constanza Ceruti
185-224	<i>El discipulado femenino en la Iglesia latinoamericana: una perspectiva desde el Evangelio de Juan</i>	Vladimir García
225-260	<i>Espiritualidad en tiempos de red: algunas consideraciones</i>	Jorge Rafael Castillo Villanueva, CMF

Presentación

*Este número de **yachay** presenta una variedad de textos en los campos de la filosofía, teología y cultura. En estas perspectivas los artículos abordan cuatro principales temáticas. A partir de la crisis ecológica y de las múltiples repercusiones de la pandemia que ha asolado el planeta en este año 2020, se indaga sobre qué tipo de mundo queremos construir. Este cuestionamiento también se emprende desde una ponderación de la tecnología y del mundo virtual en su evolución como un nuevo paradigma antropológico, y en sus consecuencias potenciales de esclavitud deshumanizante o bien de instrumento al servicio de la vida. Se reconoce que el arte literario posibilita conocimientos que van más allá de los que proporcionan la razón o la tecnología; este arte, así como la contemplación de las maravillas de la Naturaleza, aporta ineludiblemente a la reflexión sobre el sentido de nuestra existencia. Finalmente, dos temas proponen una renovación de la vida eclesial: por un lado, el protagonismo de la mujer a partir de un estudio del Evangelio de Juan; y, por otra parte, la realidad virtual como estímulo a nuevas investigaciones en la comprensión y práctica sacramentales.*

Sílvia Guzmán trata el asunto acuciante de actualidad y las reacciones que ésta provoca en nosotros con su reflexión “Pandemia: la posibilidad de una aprehensión global”. Para el filósofo Xavier Zubiri, el conocimiento humano nos empuja a hacernos cargo de la realidad. Seguimos en proceso de conocer y comprender este nuevo fenómeno de la pandemia del Covid-19, y en búsqueda de las respuestas más adecuadas posibles. La situación pone en evidencia cuáles son nuestras verdaderas prioridades, fortalezas, vacíos e incoherencias, y nos impele a replantear nuestras preferencias y elecciones en diversos niveles: como personas y familias, así como barrios, pueblos y

naciones interdependientes. La autora insinúa algunos criterios para tratar al prójimo de forma más humana y cuidar la casa común, y en este proceso la persona se realiza en su ser más auténtico.

Marcelo Marujo y Waldecir Gonzaga abordan tres textos complementarios en orden a promover una cultura sostenible, en su artículo “A sinergia entre a encíclica «Laudato Si’», Rm 8,22 e o poema «Os Estatutos do Homem»: provendo uma cultura sustentável para a criação, «que geme e sofre como que em dores de parto»”. Estos textos a su vez encuentran ecos en varios documentos de la ONU sobre el desarrollo sostenible. Somos responsables de la creación, tanto en la culpa por su destrucción como en la llamada de Dios a cuidar la casa común. Somos responsables también del sistema mundial, que ya no resiste, porque genera muchas desigualdades e injusticias. Hemos de promover un desarrollo socio-ambiental sostenible, y una cultura integradora. Se exponen las dimensiones política, social, económica, ambiental y cultural de la sostenibilidad en su vertiente cristiana. Priman los valores de amor, misericordia, justicia, verdad, solidaridad y esperanza para que las personas, familias y naciones puedan tener una vida digna, gozando de alimentación, vivienda, educación, salud, cultura y participación política sin exclusiones.

Sophia de la Zerda, en su artículo “Redes y memes: la evolución memética de la cultura”, aborda el tema de los memes, entendidos como unidades de información técnica, científica o de otra índole que circulan en las redes de grupos humanos. En la perspectiva del darwinismo universal, se considera que los memes son sujetos a procesos de selección y herencia comparables a lo que sucede con los genes, replicándose por la imitación. En esta reproducción de información surgen formas más complejas, y así los memes aportan a la evolución de las culturas. Pueden ser utilizados para promover la vida o matarla, y tienden a

generar desigualdades sociales. En un camino evolutivo abierto, el misterio de la vida podría tener aún nuevas manifestaciones en diversas dimensiones.

Christian Miranda medita sobre el papel de la realidad virtual en nuestro mundo con su artículo “La realidad virtual como reflejo de absorción: el espacio y la temporalidad desde Heidegger, Heráclito y Borges”. Para Heidegger la metafísica occidental lleva al nihilismo, con su característico olvido del Ser. El predominio de la aprehensión y la comprensión en el subjetivismo conduce a la imposición total de la tecnología, de la uniformidad y del consumismo, que se vuelve nuestro modo de estar en la realidad. El “mundo” tecnológico ha desplazado a la Naturaleza. El pensamiento se torna calculador, pero carente de reflexión sobre el sentido de las cosas. La realidad virtual exagera la perversión nihilista: “Este mundo ya no nos entrega «transparencia», sino solamente un reflejo narcisista de nuestra pura subjetividad” (p. 110). Podemos existir de otro modo, acogiendo las cosas tal como son y respetando su sentido. La poesía de Borges, inspirada en Heráclito, ayuda a reencontrar el ser en el espacio y el tiempo, en sus verdaderas dimensiones y devenir. La realidad virtual, en vez de deshumanizarnos, puede estar a nuestro servicio.

Wilson Vasquez investiga posibles horizontes de lectura del aforismo aymara, qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani, en su texto “Qhip nayra: más allá que la expresión del tiempo”. El aforismo recoge la sabiduría de mirar al pasado para saber cómo caminar en el presente y encarar el futuro. Tras abordar una aproximación lingüística de la frase, Vasquez repasa sus conocidas lecturas ética y epistemológica, para luego proponer una lectura existencial en la estela de Heidegger. El ser-en-el-mundo en su estructura existencial y en su cuidado se despliega en el tiempo. El autor argumenta que es posible identificar una dimensión existencial en la unidad temporal del aforismo.

Valeria Rodríguez contrasta el conocimiento moral derivado de la razón según Platón con aquello que se desvela en el arte literario, defendido por la filósofa Iris Murdoch, en su artículo “Una realidad virtual intransitable para la razón: el conocimiento moral en el arte literario desde «El fuego y el sol» de Iris Murdoch”. Para Platón, el conocimiento moral que se deriva del arte literario es apenas una pálida versión de la verdad. Para Murdoch, la poesía, la literatura y el drama tienen mejor capacidad de penetrar el llamado “mal positivo” que la mera razón, porque por la libertad de la imaginación pueden recurrir a una simulación virtual de este fenómeno. A partir de los neoplatónicos, muchos autores consideran que el mal no tiene consistencia ontológica, y que tal carencia lo hace inaccesible para la razón. En efecto, el arte literario se demuestra como fuente válida del conocimiento moral. Por esto, Rodríguez asevera que, pese al parecer de Platón, el conocimiento moral de la razón no es superior al conocimiento moral del arte literario.

Constanza Ceruti, arqueóloga y antropóloga, estimula nuestros cinco sentidos al conducirnos a un recorrido por las cumbres más elevadas de los Apeninos, en su escrito “Pontífices, cruces y ascensiones al monte Corno Grande del Gran Sasso y Pizzo Cefalone: una mirada antropológica a la dimensión simbólica del paisaje de montaña en el techo de los Apeninos (Abruzzo, Italia)”. El texto perfila el patrimonio mitológico, histórico-cultural y religioso de estos montes, cuya belleza escabrosa y majestuosa no deja de suscitar admiración y preguntas por su sentido. La región sigue atrayendo a escaladores, turistas y peregrinos. La autora destaca las asociaciones de estas alturas con algunos papas desde el medioevo hasta los tiempos actuales.

Vladimir García escribe sobre “El discipulado femenino en la Iglesia latinoamericana: una perspectiva desde el evangelio de San Juan”. Constata que en la sociedad e Iglesia

latinoamericanas “las mujeres han sido relegadas a un segundo plano” (p. 187) por la cultura patriarcal, machista y clerical. Recoge las apreciaciones positivas sobre la mujer y los impulsos a su protagonismo en la Iglesia encontrados en el Magisterio desde el Concilio Vaticano II, incluyendo las Conferencias generales del episcopado latinoamericano y del Caribe así como el *Instrumentum Laboris* y Documento Final del Sínodo Amazónico (2019). El modo en que Jesús trata a las mujeres según el Evangelio de Juan, permitiéndolas ser “ministras activas e innovadoras” (p. 211), sirve como modelo para ser aplicado a la realidad eclesial actual en América Latina. Recuperar la historia de la evangelización en el continente, y conocer la verdad de la participación de las mujeres en la vida de la Iglesia, sería otro estímulo para transformar estructuras actuales y facilitar una comunión discipular recíproca de varones y mujeres.

Jorge Castillo, en su texto “Espiritualidad en tiempos de red: algunas consideraciones”, trata el surgimiento del internet como un desarrollo cultural que constituye un nuevo paradigma para la humanidad. Examina los dinamismos del uso del internet, así como sus manifestaciones, que expresan los anhelos humanos de trascendencia vertical y horizontal. Desde las interpelaciones de la novedad epistemológica del internet, el autor indaga sobre las posibilidades de vivencias sacramentales por medios virtuales, así como una profundización de nuestra comprensión de los sacramentos y de nuestra manera de ser Iglesia.

Sin duda la pandemia del Covid-19, expresión particular de la crisis socio-ambiental mundial que crece agudamente, suscita grandes preguntas por el sentido de la vida y la medida de nuestra humanidad. Cuando tantas “certezas” de nuestras vidas se ponen en entredicho, somos interpelados para volver a nuestras raíces, a las fuentes de los conocimientos alcanzados a lo largo de la historia y a un análisis de los modos cómo los hemos ido gestionando y canalizando.

La razón y su aplicación práctica en la técnica no deben imponerse como patrón único de instrucción; más bien necesitan ser complementadas por la contemplación de la belleza del mundo creado, la poesía, la literatura, el drama y la sabiduría popular expresada en sus narraciones y aforismos. Estos saben dejar las ideas madurar en el crisol de la experiencia existencial adquirida en el tiempo. Pueden liberarnos del nihilismo y narcisismo que surgen cuando nos sometemos ciegamente al dominio tecnológico. La reflexión sobre el bien y el mal, desde la filosofía o desde la fe, ayuda a configurar valores orientadores que cuidan la vida, proyectando un futuro sostenible sin exclusiones.

Volvamos también a las fuentes de nuestra fe, recuperando los rasgos del discipulado femenino en el Evangelio de Juan, cual motor para avivar el protagonismo de la mujer en la Iglesia, que puede iluminar los replanteamientos sobre este tema tan recurrente en los documentos magisteriales contemporáneos. Dejemos que el cierre circunstancial de los templos por la cuarentena nos abra a nuevas consideraciones epistemológicas e investigaciones teológicas en torno al impacto del mundo digital en la vivencia y comprensión de la vida sacramental.

Eileen FitzGerald ACI

Pandemia: la posibilidad de una aprehensión global

*Silvia Guzmán Rojas,
Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba, Bolivia
Filosofía y letras, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”,
Cochabamba, Bolivia
silviaguzmanrojas@gmail.com*

Resumen

La actual pandemia que vive nuestra humanidad está develando nuestras prioridades y actitudes frente al otro. Hacernos cargo de esta realidad implica no sólo acciones personales, sino también globales, acciones que posibiliten humanizarnos. Este modo de enfrentar y hacernos cargo de la realidad, será abordado desde la filosofía de Xavier Zubiri.

Palabras claves

Pandemia – hacerse cargo de la realidad – humanización

Abstract

The current pandemia reveals our priorities and attitudes towards others. To take charge of this situation implies not only personal but also global actions, that let us become more human. This way of dealing with and taking charge of reality will be addressed from the perspective of Xavier Zubiri's philosophy.

Key words

Pandemia – to take charge of reality – humanization

Introducción

Este año, nuestra humanidad se ha visto afectada por el Covid-19, y es un suceso que aún no termina por ser comprendido, entendido y asimilado. Si bien hay situaciones graves e importantes que nos competen como humanidad, ya sea el cambio climático, la pobreza, los feminicidios, etc., no nos hemos visto forzados por ellas a hacer un alto en nuestra vida tanto personal, familiar o social. Sin embargo, la pandemia de Covid-19 nos ha puesto en una situación tal que ha paralizado y trastocado nuestra cotidianeidad en distintos niveles como humanidad.

Si bien se viene reflexionando mucho sobre este tema y hay diversas posturas, el presente artículo pretende proporcionar, desde la filosofía de Xavier Zubiri, una forma de enfrentar esta situación.

Dividiremos el artículo en tres partes: En la primera abordaremos lo que significa el virus (Covid-19) en tanto como proceso de un conocimiento nuevo para la humanidad; en la segunda, lo que implica para el ser humano el aprehender una nueva realidad y, en la tercera parte, veremos los modos de cómo uno puede “hacerse cargo” de esa nueva realidad adecuadamente.

1. La realidad del Covid-19

El once de marzo del presente año, la OMS declaró que existía una pandemia global de coronavirus e hizo notar una ventaja y desventaja al respecto: ventaja en el sentido de que el virus fue detectado rápidamente y se va trabajando en ello, pero también desventaja, porque dada la globalización el virus se ha propagado rápidamente a distintos países¹. Por otro lado, gracias a la globalización de la comunicación también, podemos hacer un seguimiento a la pandemia *in situ*, ventaja que no se tenía en otras situaciones similares.

Ahora bien, dijimos que nos acercaremos a esta nueva realidad del virus desde Zubiri. No nos enfocaremos en el proceso de conocimiento que hace el ser humano², sino en el segundo paso que por ser humano está empujado, obligado a realizar: hacerse cargo de la realidad.

Para Zubiri, la realidad se actualiza en el ser humano. Esto es importante, pues no es que las cosas no existan, sino que se actualizan. Podríamos decir como una aplicación: si un celular no tiene una aplicación específica, no significa que no exista, sino que es este celular el que necesita actualizarse. Para explicar esto, irónicamente Zubiri habla del virus, y hace una diferencia entre actualidad y actuidad. Para él actuidad significa que una cosa ya es, independientemente si la conocemos o no, algo que ya tiene sustantividad propia³, y actualidad, “algo que

¹ Cf. INFOSALUD, “Breve historia de las pandemias globales: cómo hemos luchado contra los mayores asesinos” (22.03.2020) en <https://www.infosalus.com/salud-investigacion/noticia-breve-historia-pandemias-globales-hemos-luchado-contra-mayores-asesinos-20200322075937.html> (fecha de consulta 17.04.2020).

² Para un tratamiento de este proceso en el pensamiento de Zubiri, cf. S. Guzmán, “Haciéndonos humanos”, en *Yachay* 69 (2019) 12-18.

³ Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid 2006, 13.

es actual”⁴, que se actualiza a nosotros. Así dice: “Los virus tenían actuidad desde hace millones de años, pero sólo hoy han adquirido una actualidad que antes no tenían”⁵. Para Zubiri, conocer algo es actualizarlo a nosotros mismos e implica que esta nueva aprehensión primordial quede comprendida con su “de suyo”, es decir, quede con todas las características que le hacen ser a la cosa ella misma y no otra.

En ese sentido, el Covid-19 se ha presentado a nuestra realidad, está siendo aprehendido por nosotros de diferentes maneras, pues si bien todos nos sentimos afectados por él, no todos tenemos la misma intensidad en la afección. Decimos que está siendo aprehendido, porque ha desbordado el conocimiento previo de la ciencia; en palabras de Zubiri podemos decir que el virus no tiene aún, para nosotros, formalidad. Es decir, no significa que este virus no tenga sustantividad propia, sino que nosotros como humanidad no terminamos de aprehenderlo con su “de suyo”, no terminamos de comprenderlo y, por lo tanto, su contenido, sus propias características, sus “notas” diría Zubiri, que le hacen ser al virus algo único, aún nos desborda.

Nuestro enfrentamiento con el Covid-19 es un suceso súper especial. Explicamos. Cuando conocemos algo nuevo, no necesariamente tenemos que volvernos expertos en ese nuevo conocimiento; sin embargo, si queremos saber más cosas de él, si queremos saber qué es lo que esa cosa es “en” y en “la” realidad, hay estudios que nos preceden, y después de un tiempo podríamos saberlo. Por lo general, hacemos este proceso de conocimiento riguroso pocas veces en nuestra vida, pues exigirá constantes cambios en nuestra forma de ver y estar en el mundo.

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.*

Pero, volviendo al proceso de este conocimiento nuevo, lo que nos sucede con el Covid-19 es que podemos enumerar muchas cosas de su “de suyo”; si investigamos, podemos saber cómo se va manifestando, cómo podemos ir previendo el contagio, qué características tiene, etc. Sin embargo, si bien podemos decir muchas cosas de él, si bien podemos aprehenderlo como algo otro, su contenido desborda nuestro conocimiento. Todos tenemos aprehensión de que este virus existe, muchos podrán decir lo que es este virus “en” realidad, pues se han visto afectados por él de manera directa, tuvieron o tienen una experiencia, pero aún no se puede decir lo que es en “la” realidad. Es decir, su formalidad, su sustantividad está aún abierta en el sentido de que está siendo conocida. Nuestra humanidad toda está inmersa dentro de un proceso de conocimiento en referencia al Covid-19; a eso hacíamos referencia cuando dijimos que es un suceso especial.

Decíamos anteriormente también que no todos tenemos que ser expertos en el conocimiento del Covid-19, esa es tarea de quiénes se dedican a eso. Tampoco tenemos que esperar tener experiencia del virus para hacer algo, pues por el solo hecho de tener aprehensión primordial del virus estamos exigidos a hacer algo. En palabras de Zubiri, estamos impelidos, empujados a “*hacernos cargo*” de esta realidad. Esta exigencia de hacernos cargo se expresará de diversas maneras, y lo abordaremos en el siguiente apartado.

2. ¿Qué implica la aprehensión de realidad? Hacerse cargo de ella

Xavier Zubiri afirma que en aprehensión primordial de realidad, esa cosa nueva es aprehendida por nosotros *talitativa* y *trascendentalmente*. Afirma:

La esencia es aquello según lo cual lo real es «un tal»; esencia es «talidad». Talidad no es mera determinación específica, sino que desempeña una función estructurante: es aquello según lo cual la cosa real tiene una estructura constitutiva⁶.

Es decir, aprehendemos una realidad “tal”, específica, que tiene sustantividad, que tiene su propia realidad. Hablando del Covid-19, si bien lo aprehendemos, eso no significa que sea conocido por nosotros en su totalidad; esa es tarea de la ciencia y ella nos irá develando con el tiempo toda la “talidad” del virus. Aquí lo que nos compete a todos son las reacciones y acciones que vamos tomando ante esta nueva realidad del virus, es decir, cómo nos va trascendiendo.

Recordemos que para Zubiri la trascendencia no es un ir hacia fuera, sino más bien un ir hacia dentro de la aprehensión misma, es decir, de qué manera esta aprehensión nos está afectando y nos hace ser, nos hace responder. Para explicar mejor esto, Zubiri habla del hierro y dice que lo importante, lo que nos compete, no es conocer cómo está constituido el hierro, o qué propiedades tiene, sino qué es lo que nosotros hacemos con el hierro⁷. Y afirma: “En otras realidades, por ejemplo en las personas, lo decisivo no está en las notas que poseen sino en que, según ellas, la persona actúa formalmente en vista de su «suidad»”⁸. Ahondemos más sobre esto.

El ser humano no aprehende las cosas de manera estímúlica, sino que las aprehende con la “suidad” de las cosas, es decir como “real”. Aprehender las cosas como “real” implica aprehenderlo en un nivel experiencial, de afección, y esta aprehensión exige

⁶ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Moneda y Crédito, Madrid 1972, 460

⁷ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986, 154.

⁸ *Ibíd.*

de nosotros una respuesta. Obviamente no será una respuesta estímulo, aunque puede parecerlo, sino una respuesta adecuada, pensada, la mejor posible, porque al ser nosotros seres que aprehendemos realidad de este modo, con afección, daremos cuenta de esa respuesta. Y no sólo daremos cuenta, sino que también esas respuestas que damos van recreando lo que somos, nos van haciendo de un modo particular. Las respuestas que damos van recreando nuestra “suidad”. En este sentido, a las respuestas que damos Zubiri lo denomina “hacerse cargo de la realidad”, porque no es una simple respuesta, sino una respuesta “querida” y decidida, con voluntad. Afirma:

Uno piensa que el acto de voluntad consiste en aceptar ese bien concreto, cuando la realidad es la contraria: que entre los bienes posibles adquiere el carácter de bien actual aquél que la voluntad decide. Ahí es donde está el acto de voluntad. El acto de volición no es resultado de los motivos que tiene enfrente, sino justamente al revés, consiste en decidir. Y aquí aparece la voluntad como determinación: consiste en decidir, en una o en otra forma, entre los bienes posibles, aquél que *hic et nunc* va a ser el bien real⁹.

Así, no sólo es una respuesta querida y decidida, sino también una respuesta concreta ante la realidad que se nos presenta. Todo esto compete el hacerse cargo de la realidad.

El ser humano tiene muchas posibilidades de dar respuestas; está impelido a darlas, aunque una de ellas sería no hacer nada. Y con estas respuestas, con el modo de hacerse cargo de la realidad, va haciéndose humano/a, va haciéndose como él o ella quiere, se va proyectando, y por lo tanto está obligado a elegir, a dar una respuesta, la más adecuada posible, aquella que le hará

⁹ X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid 1993, 41.

ser más él o ella, aquella que la humanice más y, por lo tanto, la esté realizando como se había proyectado. Pero ¿qué es lo que te hace saber si te estás realizando?

Al respecto Zubiri dirá que lo que vamos haciendo, nos deja una serie de sentimientos, actitudes, maneras, modo particular de relacionarnos con las demás personas; a eso lo llamará “temperamento”. El “temperamento” es algo que podemos manejar, y como modo de estar en la realidad, obviamente afecta a mí alrededor. Para explicar mejor esto, hará una contraposición entre *temperie* – *intemperie*, para expresar precisamente que el ser humano no puede pues vivir sin más, a su suerte, en la *intemperie*, sino más bien puede ser dueño, puede manejar todo lo que va sintiendo; podríamos decir que puede manejar su temperamento¹⁰.

Así, dependiendo de cómo nos vamos haciendo cargo de la realidad, esos temperamentos podrán ser de angustia, tristeza, impotencia, arrepentimiento, vacío, tranquilidad, alegría, libertad, felicidad, y otros. Ellos nos irán diciendo si nos estamos haciendo cargo de manera adecuada. Al respecto Zubiri afirmará: “Hacerse cargo de la realidad es determinar la manera cómo voy a estar en la realidad temperadamente. Por esto es por lo que toda acción humana es formalmente «realización»”¹¹.

Entonces:

- a) por ser seres humanos aprehendemos las cosas como “reales”, con su suidad;
- b) al aprender las cosas como reales estamos impelidos a hacernos cargo de esa realidad;

¹⁰ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986, 94.

¹¹ *Ibíd.*, 71.

- c) debemos elegir la mejor forma de hacernos cargo, pues esas decisiones nos irán haciendo de un modo particular;
- d) las decisiones determinarán con qué temperamentos estaré en el día a día.

Ahora bien, como humanos estamos en relación con otros seres humanos y con la naturaleza, nuestros modos de hacernos cargo de la realidad tienen efecto no solo en nosotros mismos, sino también para la humanidad cercana y lejana, y ciertamente también para la naturaleza. Al respecto, ahora toca cuestionarnos de qué modo podemos hacernos cargo de esta realidad nueva del Covid-19. ¿Cuáles serían las respuestas adecuadas que podemos dar?

3. Frente al Covid-19, ¿de qué modo podemos hacernos cargo adecuadamente?

Para todas las generaciones de este tiempo, la pandemia ha sido una experiencia nueva. De hecho, es una experiencia que va siendo, pues aún no ha concluido. Si bien, en una primera etapa, se tenía conocimiento de la existencia del virus, políticamente hablando no nos hicimos cargo de la situación adecuadamente, pues no se ha tomado previsiones al respecto, y si se las ha hecho, fueron tardíamente. Quizá, como muchas otras cosas, hemos pensado que no nos afectaría, que iba a ser un problema de una región y ya, así como pasan los terremotos, guerras, hambrunas, etc. Sabemos que esas cosas pasan, pero no nos afectan a todos, pues no nos sentimos exigidos a hacernos cargo de ello.

Sin embargo, por varias razones, esta pandemia nos ha agarrado desprevenidos, ha irrumpido en nuestra realidad arbitrariamente y nos ha obligado a actuar de un modo que no queríamos, que no teníamos pensado hacerlo; nos ha obligado

a hacer cosas que no hacíamos y, por supuesto, nos está obligando a replantearnos: lo que pensamos, hacemos, nuestras expectativas, nuestros sueños, nuestra existencia en sí.

Decíamos que aprehender una cosa como real nos exige hacernos cargo de la realidad; no hay escapatoria. Por eso, no podemos pensar o esperar que las cosas volverán a ser “normales”, como antes, no pueden serlo. Y, dada que esta realidad se ha presentado a toda la humanidad, debemos hacernos cargo de ella en diversos niveles: personal, familiar, comunitario, nacional, como humanidad en sí.

La pandemia nos ha mostrado nuestros intereses, nos ha develado a qué le estamos dando prioridad en nuestra vida, ha mostrado nuestros vacíos e incoherencias y también nuestras fortalezas, nos ha revelado en qué ponemos nuestra confianza, nos ha exigido a aprender y desaprender, nos ha puesto en crisis.

Así, debemos hacernos cargo de esta realidad como Estado, replantearnos en qué invertimos, a qué le damos mayor sostenimiento, intentar corregir el sistema injusto y los vacíos de modo que éste sea un apoyo y no una carga. Como comunidad o barrio nos tocará modificar nuestros planes, tendremos que evaluar si estábamos en lo correcto en pedir asfalto, cancha deportiva o ítem para nuestra escuela u hospital.

Como humanidad tendremos que aprender a basar nuestra economía en modelos amigables con la naturaleza y ya no en economías extractivistas, en economías basadas en los combustibles fósiles que hacen daño a nuestro hábitat y, por ende, a nosotros mismos.

También nos está exigiendo hacernos cargo de esta realidad a nivel familiar. Algunos no habíamos estado juntos por tanto

tiempo; estamos aprendiendo a organizarnos como familia, a medirnos, a conocernos; estamos aprendiendo desde las cosas “sencillas” hasta las más complejas, desde aprender a jugar hasta sentarse a dialogar, a hacer actividades conjuntas. Esta es una situación en el mejor de los casos, pues hay otras más duras, más dolorosas, en el que no nos hacemos cargo de la realidad de manera adecuada, en la que ante la adversidad respondemos con violencia, en la que preferimos un mal ambiente a ceder o a pedir perdón, y esas otras situaciones en las que las familias están experimentando de manera directa la presencia del Covid-19. Qué difícil se torna dar una respuesta adecuada a esa situación dolorosa de miedo, de incertidumbre y de impotencia; qué difícil es hacerse cargo de una realidad en la que nos vemos abandonados e indefensos, en la que no tenemos nada qué comer y nos vemos obligados a estar en casa.

En fin, las situaciones y experiencias de esta pandemia son diversas, y en la medida de nuestras posibilidades nos toca hacernos cargo de la mejor manera posible. Paradójicamente, si bien debemos permanecer en casa, nos toca preocuparnos por el vecino que vive solo, nos toca organizarnos con la comunidad para compartir con aquellas familias que lo están pasando mal, tenemos la tarea de averiguar cómo está esa persona o familia que sabemos que, antes de la pandemia, ya tenía dificultad. Ciertamente, hacernos cargo de estas realidades implica tiempo, gasto, riesgo, etc. Sin embargo, si lo hacemos de la mejor manera posible, estaremos con buen temperamento.

Finalmente, y de manera determinante, también nos toca hacernos cargo de la realidad de manera personal, ante nosotros mismos; de hecho, cómo lo hagamos dará sentido y fuerza a los otros niveles. Es decir, esta situación está probando si nuestros

objetivos y anhelos son los correctos, está evaluando si los tenemos, si nuestros modos de estar en familia o en la comunidad son los más adecuados, si crean comunidad, si nuestra existencia tiene un sentido y si no lo tiene; nos está exigiendo darle uno y no cualquier sentido, sino uno que implique realizarme, uno que me permita ser auténtico, uno que me haga más yo.

Posibilidad de respuestas globales

A manera de conclusión, podemos decir que todo esto nos hace dar cuenta que la tarea de hacernos cargo de esta realidad es grande y es profunda. Es una situación global y, por lo tanto, necesita también respuestas globales; no sólo ante esta situación de la pandemia sino también ante tantas otras situaciones que requieren nuestra atención urgente: hablamos de nuestra relación con la naturaleza. El modelo extractivista de nuestra economía está en contra de la vida en general. Es necesario tomar en cuenta otras formas de relación con nuestro medio ambiente. Así nos lo hace notar el Papa Francisco en la encíclica *Laudato Si*¹²:

Si tenemos en cuenta la complejidad de la crisis ecológica y sus múltiples causas, deberíamos reconocer que las soluciones no pueden llegar desde un único modo de interpretar y transformar la realidad. También es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad. Si de verdad queremos construir una ecología que nos permita sanar todo lo que hemos destruido, entonces ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con su propio lenguaje (LS 63).

Eso por un lado, pero por otro también es urgente subsanar la brecha digital para que el proceso formativo educacional no

¹² FRANCISCO, "Carta Encíclica *Laudato Si*" (24.05.2015), Paulinas, Lima 2015.

se vea interrumpido. Esta situación nos ha mostrado que esta brecha es grande y que no sólo afecta al área rural como creíamos, sino también en las ciudades, pues muchos establecimientos educativos, e incluso algunas universidades, se vieron afectados enormemente por las condiciones de acceso a internet, ya sea porque no tienen cobertura o ésta es intermitente. No estábamos preparados ni docentes ni estudiantes para una educación a distancia, o porque la situación económica de las familias es tan grave que no pueden costearse este modelo de educación. Sabemos que: “Las TICs son cada vez más sofisticadas: traen grandes ventajas y beneficios; abren horizontes y acortan distancias; permiten mayor información, difusión, comunicación e interacción”¹³, pero estas ventajas son usadas por la mayoría en un nivel básico y no como herramientas educativas.

En fin, son muchas cuestiones a superar o reforzar como Estado, el área de la salud sobre todo; pero también es necesario corregir las políticas ante el ciudadano mismo, pues en diferentes situaciones la dignidad humana ha sido menospreciada.

Si bien esta pandemia nos ha develado muchos retos y tareas por hacer en diferentes niveles, también nos está dando esperanzas; nos da oportunidad de hacer las cosas de manera diferente; nos da confianza para poder recrearnos y, sobre todo, nos da la misión de hacer de nuestra vida una vida querida, en todas sus dimensiones.

¹³ L. M. ROMERO, “Familia indígena en la era digital”, en *VI Simposio de Teología India. Trinidad, familia y pueblos originarios*, CELAM, Bogotá 2018, 253.

Bibliografía

FRANCISCO, “Carta Encíclica *Laudato Si*” (24.05.2015), Paulinas, Lima 2015.

GUZMÁN Silvia, “Haciéndonos humanos”, en *Yachay* 69 (2019) 12-18.

INFOSALUD, “Breve historia de las pandemias globales: cómo hemos luchado contra los mayores asesinos” (22.03.2020), en <https://www.infosalus.com/salud-investigacion/noticia-breve-historia-pandemias-globales-hemos-luchado-contra-mayores-asesinos-20200322075937.html> (fecha de consulta 17.04.2020).

ROMERO Luz María, “Familia indígena en la era digital”, en *VI Simposio de Teología India: Trinidad, familia y pueblos originarios*, CELAM, Bogotá 2018. ZUBIRI Xavier, *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid 2006.

ZUBIRI Xavier, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid 1983.

ZUBIRI Xavier, *Sobre la esencia*, Moneda y Crédito, Madrid 1972.

ZUBIRI Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid 1993.

A sinergia entre a encíclica *Laudato Si'*, Rm 8,22 e o poema *Os Estatutos do Homem*: provendo uma cultura sustentável para a criação “que geme e sofre como que em dores de parto”

Synergy among the encyclical *Laudato Si'*, Rm 8,22 and the poem *The Statutes of Man*: providing a sustainable culture for creation “that groans and suffers as if in the pains of childbirth”

La sinergia entre la encíclica *Laudato Si'*, Rm 8,22 y el poema “Los Estatutos del Hombre”: promoviendo una cultura sostenible para la creación “que gime y sufre como si estuviera con dolores de parto”

Marcelo Pereira Marujo

*Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, Brasil
marcelo.orientador@uol.com.br*

Waldecir Gonzaga

*Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, Brasil
waldecir@hotmail.com*

Resumo

Este artigo reúne alternativas socioambientais possíveis para se favorecer a forma de se repensar uma sociedade justa e digna, a partir de uma cultura orientada pelos ensinamentos cristãos. O problema da pesquisa centra-se na ausência de amor e de misericórdia, na forte presença e aumento do egoísmo e da ganância, como causas que colaboram para os problemas socioambientais. A pesquisa tem como objetivo apresentar uma cultura possível de empreender uma vida cristã sustentável. A inspiração centrada na sinergia entre a Carta Encíclica *Laudato Si'* (2015), Rm 8,22: “a criação geme e sofre como que em dores de parto”, e o poema *Os Estatutos do Homem*

(2002), evidencia o sofrimento e, ao mesmo tempo, a esperança, proporcionando um convite à reflexão para com o compromisso de todos por um mundo melhor. Portanto, acredita-se estar se tratando de condicionantes capazes de contribuir para a criação de uma cultura sustentável para se vivenciar a ecologia integral em sua plenitude, com amor e zelo pela “casa comum”.

Palavras-Chave

Sustentabilidade – Casa Comum – *Laudato Si'* – Rm 8,22 – Os Estatutos do Homem

Resumen

Este artículo reúne posibles alternativas socio-ambientales para favorecer la forma de repensar una sociedad justa y digna, basada en una cultura guiada por las enseñanzas cristianas. El problema de la investigación se centra en la ausencia de amor y de misericordia, en la fuerte presencia y aumento de egoísmo y avaricia, como causas que contribuyen a los problemas socio-ambientales. La investigación tiene como objetivo presentar una posible cultura para que se emprenda una vida cristiana sostenible. La inspiración centrada en la sinergia entre la Carta Encíclica *Laudato Si'* (2015), Rm 8,22: “la creación gime y sufre como si estuviera en dolores de parto”, y el poema *Los Estatutos del Hombre* (2002), muestra el sufrimiento y, al mismo tiempo, la esperanza, ofreciendo una invitación para reflexionar sobre el compromiso de todos por un mundo mejor. Por lo tanto, se cree que se trata de condiciones capaces de contribuir a la creación de una cultura sostenible para experimentar la ecología integral en su plenitud, con amor y celo por la “casa común”.

Palabras-Claves

Sostenibilidad – Casa Común – *Laudato Si'* – Rm 8,22 – Los Estatutos del Hombre

Abstract

This article addresses possible socio-environmental alternatives that favor the manner of rethinking a just and dignified society, based on a culture guided by Christian teachings. The research problem focuses on the absence of love and mercy, the strong and growing presence of selfishness and greed, as causes that contribute to socio-environmental problems. The investigation aims to present a culture that can embark on a sustainable Christian life. The inspiration centered on the synergy among the Encyclical *Laudato Si'* (2015), Rom 8,22: “the whole of creation groans and suffers as if in the pains of childbirth”, and the poem *The Statutes of Man* (2002) manifests suffering and, at the same time, hope, inviting us all to reflect on our commitment to a better world. It is about dealing with conditioning factors capable of contributing to the creation of a sustainable culture, in order to live integral ecology in its fullness with love and passion for our “common home”.

Keywords

Sustainability – Common Home – *Laudato Si'* – Rm 8,22 – The Statutes of Man

Introdução

Este artigo visa prestar, humildemente, uma contribuição aos esforços que vêm sendo promovidos em prol da sustentabilidade, por instituições (como a igreja católica, demais igrejas e confissões cristãs, outras religiões, governos, instituições públicas e privadas, organismos da sociedade civil – principalmente ONGs) Governos, instituições públicas e privadas, organismos da sociedade civil – principalmente ONGs) e pessoas de boa vontade. Identificamos, na doutrina cristã, valores fundamentais neste campo, que podem colaborar para uma mudança profunda na cultura das sociedades em que estamos inseridos nos dias de hoje.

Como a referida doutrina cristã é um arcabouço profundo de valores, alicerçado com as contribuições da Revelação de Deus, do Texto Sagrado e de inúmeros pensadores ao longo de dois milênios, optamos por priorizar, para esta nossa tarefa, um recente documento do Papa Francisco: sua Encíclica “*Laudato Si’* - o cuidado com a Casa Comum”¹. Nela, o Papa Francisco exorta os 1,2 bilhões de católicos espalhados pelo mundo inteiro a se unirem à luta contra as mudanças climáticas, e convida todas as pessoas de boa vontade para se engajarem nesta tarefa.

Os motivos de nossa escolha foram: primeiramente, pelo imenso conjunto doutrinário que o Papa expõe, seguindo a Tradição da Igreja Católica, desenvolvida por muitos que o antecederam; sabe-se que tal doutrina encontra-se confirmada e adaptada a uma linguagem do nosso tempo, no *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*² (DSI), cuja última publicação foi em 2004 e, portanto, muito atualizada, sendo traduzido para os diversos idiomas a partir de então, como o caso do Brasil, que tem sua publicação em 2005³. Em segundo lugar, a escolha da *Laudato Si’* (LS) se deu pela profunda aceitação da mesma por vários organismos nacionais e internacionais – inclusive pela Organização das Nações Unidas (ONU)⁴, pouco antes da Conferência Mundial do Clima em Paris (a COP-23). Em terceiro lugar, a escolha se deu porque, além da apresentação da

¹ Cf. FRANCISCO, “Carta Encíclica *Laudato Si’*” (24.05.2015), São Paulo 2015.

² Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 2004, em http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html (data de consulta 01.04.2020).

³ Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, São Paulo, 2005.

⁴ Cf. “ONU elogia encíclica do Papa Francisco sobre mudança climática”, em *ONU – Objetivos de desarrollo sostenible*, em <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2015/06/la-onu-elogia-la-enciclica-del-papa-francisco-sobre-el-cambio-climatico/> (data de consulta 01.04.2020).

doutrina católica acerca do Criador, da criação e do fundamento último do homem, a encíclica revela uma fundamentação científica muito bem feita, atualizada, e, portanto, capaz de dialogar com quaisquer indagações ou questionamentos nessa área, que, porventura, possam ser efetivados.

E, finalmente, a encíclica contribui com um conceito novo e profundo: a ecologia integral – que consegue reunir, nele, diversas abordagens ecológicas que aparecem em diversas obras esparsas, mas que não dialogam entre si. O conceito “ecologia integral” é capaz, portanto, de reunir, nele, um conjunto de “olhares” que são, todos eles, interessantes e importantes, mas que juntos podem contribuir para uma visão mais ampla, integrada e integradora da realidade em que vivemos – o que, aqui, em nosso trabalho, associamos com o conceito de “sinergia”.

Ao compararmos as denúncias feitas pelo Papa Francisco da iniquidade planetária, com o que o olhar pela realidade antecipadamente nos revela, somos levados a concordar com o texto paulino de Rm 8,22: “Pois sabemos que toda a criação geme e sofre como que em dores de parto até o presente dia”. Entendemos o versículo bíblico como mais do que um lamento ou uma constatação: ele nos *convoca* –como faz o Papa Francisco– a tomarmos uma atitude responsável diante da Criação e, principalmente, do que estamos fazendo com ela!

Assumir *este* posicionamento responsável diante da criação é, igualmente, assumir um *novo postulado* para uma autêntica humanidade: o homem (= ser humano) se tornará, ele também, um ser renovado, profundamente humanizado, ao se integrar à criação –como criatura que é, como todo ser criado– mas ciente de sua *responsabilidade* –como o único ser que é a *imagem* do Criador–, e consciente da tarefa a ser feita, dada a ele pelo

Criador –e tornar-se, assim, *semelhança* do Criador! Nós, portanto, seres humanos, criados à *imagem* e *semelhança* do Criador (cf. Gn 1,26a), somos chamados a sermos *coadjuvantes* com Ele, assumindo a criação como dom, superando a visão dualista que se instalou ao longo dos séculos, que “coisificou” as criaturas de Deus, tornando-as meras matérias-primas para satisfazer as necessidades e desejos do homem. Este “homem” (= ser humano), que precisa ser assumido por cada um de nós, recebeu de Amadeu Thiago de Mello “artigos” –como em um impositivo de “lei”– poética e artisticamente apresentados em um poema: *Os Estatutos do Homem (Ato Institucional Permanente): a Carlos Heitor Cony*⁵, escrito em Santiago de Chile, abril de 1964.

1. “Guardiães” da criação

Inicialmente faz-se mister registrar que “a terra existe antes de nós e foi-nos dada” (LS 67); logo, precisamos primar pela sua sustentabilidade. Porque lemos em Rm 1,20: “Desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, o seu sempiterno poder e divindade, se tornam visíveis à inteligência, por suas obras; de modo que não se podem escusar” – a preservação da Criação é dever e responsabilidade de todos nós, indistintamente, cristãos e não cristãos, embora os cristãos, por uma questão de fé, tenhamos uma responsabilidade moral maior, no que diz respeito a Deus e ao próximo, visto que, como diz o Papa Francisco: “O Deus que liberta e salva é o mesmo que criou o universo, e estes dois modos de agir divino estão íntima e inseparavelmente ligados” (LS 73). A salvação da “casa comum” clama pela nossa contribuição, para que promovamos uma sociedade mais sustentável. Como nos

⁵ Cf. T. DE MELLO, *Faz escuro, mas eu canto: porque a manhã vai chegar*, São Paulo 1965²⁴. O poema *Os Estatutos do Homem* encontra-se publicado em muitas editoras, mas a aqui citada, pensamos ser a edição original.

indica Siqueira: “O atual sistema mundial é insustentável, e, no horizonte teológico, a humanidade frustrou a expectativa divina na sua missão de cuidar e ser guardiã dos bens da criação”⁶.

Entretanto, sem dúvida, hoje, a sustentabilidade é uma *questão real*, que impera e precisa cada vez mais se integrar aos ensinamentos da DSI⁷. O que se deseja é contribuir para uma vida cristã sustentável e uma sociedade melhor e próspera. Para tanto, suplicamos: “mostra-me teus caminhos, Senhor, ensina-me tuas veredas” (Sal 25,4)⁷ e “guia-me com tua verdade, ensina-me” (Sal 25,5) a encontrar maneiras de contribuir para o desenvolvimento sustentável da vida, a partir de uma nova cultura. Destarte, os ensinamentos da DSI são fundamentais e capazes de contribuir para a transformação e melhoria contínua da “nossa casa comum” (como o Papa Francisco chama a criação na LS 1). Para Deus, o bem deve imperar e ser compartilhado entre todos: nesta direção, torna-se possível encontrar possibilidades mais coerentes para o desenvolvimento sustentável da sociedade local e global, quiçá começando pelo campo da educação, em nossas escolas e universidades.

Compreende-se que a concepção basilar desta pesquisa está na premissa fundamental de que “o temor de Senhor é princípio de conhecimento” (Pr 1,7)⁸ e que “me delicio com teus estatutos e não me esqueço da tua palavra” (Sal 119,16), condição que passa a ser o fator principal e capaz de favorecer o encontro de novas condicionantes para se viver, planetariamente, os princípios Divinos.

⁶ J. C. DE SIQUEIRA, *Laudato Si: um presente para o planeta*, Rio de Janeiro 2016, 16.

⁷ Para a numeração dos Salmos, seguimos a *Bíblia de Jerusalém*.

⁸ Para a apresentação de Provérbios, seguimos a *Bíblia de Jerusalém*. O “temor de Senhor” na Bíblia (cf. Ex 20,20; Dt 6,2) é, aproximadamente, ao que chamamos de “religião” ou “piedade para com Deus”.

Esta investigação – que se fundamenta na LS e se inspira em Rm 8,22 (“Pois sabemos que toda a criação geme e sofre como que em dores de parto até o presente dia”) e no poema *Os Estatutos do Homem*⁹, integrada com as principais referências sobre a sustentabilidade –em especial, dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), expostos no Programa das Nações Unidas para o desenvolvimento (PNUD) em 2015¹⁰– vem apresentar o quanto esta inter-relação possui o poder de retroalimentar a busca de novos caminhos, os quais se coadunam com a necessária responsabilidade socioambiental, tanto desejada por todos nós para o mundo atual.

Dessa maneira, acredita-se que o amor a Deus precisa estar em todas as coisas que fazemos e, em especial, que se tenha presente a amplidão da regra de Cristo “amar a Deus e ao próximo como a si mesmo” (Mt 22,34-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28): ambos os aspectos são parte integrante das condições que a “casa comum” pede para todos nós e, igualmente, são a “força motora” que pode impulsionar os dons do Espírito Santo. Rezamos, confiantes, com o Salmista: “Senhor, ouvi minhas palavras, escutai meus gemidos” (Sal 5,2): a sociedade humana precisa encontrar as forças para seguir com esperança de que teremos dias melhores e de que alcançaremos a solidariedade humana necessária para construirmos um planeta mais fraterno. Neste sentido, no concernente ao amor à vida em geral, os grandes desafios que todos nós enfrentamos hoje devem nos levar a acreditar que, apesar de tudo, é possível encontrar o caminho para um presente de paz e justiça, e, com isso, recuperar a esperança de um futuro mais próspero.

⁹ T. DE MELLO, *Os Estatutos do Homem*, tradução de Pablo Neruda, São Paulo 2002. Existem várias publicações da mesma obra; seguiremos apenas esta, ao longo do artigo.

¹⁰ Cf. PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD), *Acompanhando a agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável*, Brasília 2015.

Por conseguinte, o poema de Thiago de Mello, *Os Estatutos do Homem* se insere nesta pesquisa como um apoio à DSI com a finalidade de torná-la capaz de interagir com a emergente temática da sustentabilidade, porque “o livro da natureza é uno e indivisível, incluindo, entre outras coisas, o ambiente, a vida, a sexualidade, a família, as relações sociais” (LS 6). Isso se dá, inclusive, por considerar que o poema traz um valor atemporal, logo pertinente e agregador para se fazer uma transição harmônica a partir da trilogia: DSI, sustentabilidade, *Os Estatutos do Homem*.

2. A sustentabilidade e seus alicerces

No concernente à compreensão sobre a expressividade da sustentabilidade e suas dimensões política, social, econômica, ambiental e cultural¹¹, esta pesquisa visa mostrar o quanto a integração das supracitadas fontes objetivam a melhor reflexão para se redesenhar uma sociedade melhor, a partir da DSI e das necessárias proposições institucionalizadas, em nível global, inerentes à sustentabilidade.

A humanidade é capaz de tornar o desenvolvimento sustentável, de garantir que ele atenda às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras atenderem, também, às suas próprias responsabilidades¹². Sem dúvida, isso é o que se espera da sociedade, que, no início do século XXI, vivencia muita tecnologia e inovação, as quais, a cada dia, continuarão se reinventando, numa velocidade jamais pensada antes.

¹¹ “A apresentação das dimensões da sustentabilidade –política, social, econômica, ambiental e cultural– parte da premissa que a economia, o social e o ambiental por si só não evoluem a contento, daí a importância e necessidade da cultura e da política para proverem o desenvolvimento sustentável”. M. PEREIRA MARUJO, *Gestão Sustentável com Pessoas: vantagem competitiva na contemporaneidade*, São Paulo 2019, 15.

¹² Cf. G. H. BRUNDTLAND (org.), *Nosso Futuro Comum. Relatório da Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento*, Rio de Janeiro 1991², 9.

A sustentabilidade passa a ser, portanto, um ponto primordial para se desenvolver novas propostas para o empreendimento de alternativas responsáveis e comprometidas com uma cultura integradora, possível de contribuir num *continuum* para a reconstrução de um planeta melhor para todos, sendo ele a nossa “casa comum”.

A sustentabilidade consiste na condição de ser, estar e vivenciar a realidade local e global da forma mais ativa e proativamente possível, a partir da integração, necessária e simultânea, de suas distintas dimensões –política, social, econômica, ambiental e cultural– como condição favorável à compreensão do ambiente em sua completude. Para tanto, serão expostas em termos documentais sobre a sustentabilidade em nível mundial, obras oriundas da ONU e de sua agência, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), que servirão de base para a obtenção dos conteúdos e sinalizar as diretivas que suportarão a pesquisa.

Sem sombra de dúvidas, temos boas fontes em algumas importantes obras. Primeiramente, o livro *Nosso Futuro Comum* (NFC – em inglês: *Our Common Future*), de 1991, que retrata, na íntegra, o *Relatório Brundtland*¹³ (RB): este documento foi publicado, inicialmente, em 1987¹⁴. Este Relatório foi elaborado pela Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, e antes da “Agenda 21” (um dos principais resultados da Rio-92)¹⁵. Já na época do Relatório, se reafirmava uma visão crítica do *modelo de desenvolvimento* adotado pelos

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. publicação original: BRUNDTLAND COMMISSION REPORT, *Our common future*. Oxford 1987.

¹⁵ Cf. *Relatório Brundtland*, em https://pt.wikipedia.org/wiki/Relat%C3%B3rio_Brundtland (data de consulta 01.04.2020).

países desenvolvidos e em desenvolvimento, que não leva em conta a capacidade que os *ecossistemas* têm de suportá-lo.

Este Relatório se tornou a principal referência para as ações políticas globais sobre o tema “sustentabilidade”, juntamente com os “Objetivos de Desenvolvimento Sustentável” (ODS), elaborados pelo PNUD em 2015 e reunidos no Documento da ONU: *Transformando Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável*¹⁶. É no supracitado livro organizado por Gro Harlem Brundtland que se encontra a máxima expressão sobre a “sustentabilidade”, onde se cunhou o relevante jargão sobre o tema: “o desenvolvimento sustentável é aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem a suas próprias necessidades” (NFC 46). E é na obra ODS, que se têm as “metas que são integradas e indivisíveis, globais por natureza e universalmente aplicáveis, levando em conta as diferentes realidades, capacidades e níveis de desenvolvimento nacionais e respeitando as políticas e prioridades nacionais” (PNUD 13).

Ainda em relação à questão socioambiental, é interessante apontar que a maioria das conquistas realizadas, embora tardias, foram provenientes das intensas pressões ambientais pelo mundo e, em especial, das institucionalizações de programas e políticas globais em favor da preservação ambiental e do desenvolvimento social.

Sob outro prisma, tem-se presente o quanto as problemáticas socioambientais estão associadas à ausência de compromissos pessoais e coletivos, ao egoísmo, à ganância e à apatia diante das

¹⁶ Cf. *Objetivos de desenvolvimento sustentável*, en: Nações Unidas Brasil, em <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2015/10/agenda2030-pt-br.pdf> (data de consulta 01.04.2020).

intensas situações insustentáveis advindas das pressões do mercado globalizado. Contudo, torna-se necessária uma transformação cultural para lidar com esses problemas e buscar uma cultura capaz de empreender uma vida cristã sustentável. Como nos alerta o Papa Francisco: “os problemas do mundo não se podem analisar nem explicar de forma isolada” (LS, n. 61). Posto isto, espera-se, com a proposta deste nosso trabalho poder contribuir para se reconhecer a magnitude, a premência, a delicadeza e, sobretudo, o desafio dessa tarefa imposta a todos, a saber: a melhoria deste nosso mundo atual, em constantes transformações.

Em consonância com Gonzaga¹⁷, também aqui a “nossa intenção é a de realizar um trabalho a partir de uma visão ecumênica e no respeito ao diálogo interreligioso, oferecendo uma colaboração que possa ajudar no estudo e encontro comum”; além disto, oferecer alternativas e possibilidades capazes de tornar as instituições religiosas mais proativas e, assim, cooperarmos para a promoção de um pensar sustentável capaz de prover um agir com mais responsabilidade socioambiental, envolvendo a todos, ou seja, “leigos, religiosos e clérigos”¹⁸.

Portanto, o que se pretende é contribuir com o desenvolvimento de uma cultura capaz de favorecer a forma de se repensar, a fim de poder agir de maneira mais responsável e sustentável para com o ambiente integral, que tanto sofre com a progressiva e incontrolável crise socioambiental¹⁹. Assim,

¹⁷ Cf. W. GONZAGA, *Compêndio do Cânon Bíblico: Listas Bilingues dos Catálogos Bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, Petrópolis – Rio de Janeiro 2019, 13.

¹⁸ Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, “Constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*”, capítulo IV, proêmio.

¹⁹ Cf. W. GONZAGA, *Anais do VII Congresso da ANPTECRE, PUC-Rio*, de 17 a 20 de setembro de 2019: Apresentação, 5-11, em <http://www.eventospucRio.teo.br/files/publicacao%20anais%20-%20completo.pdf>. (data de consulta 01.04.2020).

espera-se oferecer uma colaboração para se tentar reverter essas situações indesejáveis e incontrolláveis, de tal modo que as gerações presente e futuras sejam, efetivamente, beneficiadas.

3. Construindo sinergia

Partimos, inicialmente, nesta seção, do conceito de sinergia – visto que nossa proposta é demonstrar a conexão entre a LS, Rm 8,22 e o poema *Os Estatutos do Homem*. Em uma breve pesquisa em Dicionário, encontramos esses significados:

ação simultânea; esforço coletivo; cooperação. [...] Esforço coletivo e solidário, que busca um melhor resultado do que aqueles obtidos individualmente. Busca de objetivos comuns através da união simultânea dos membros de um grupo; trabalho cooperativo [...] ²⁰.

Inicialmente, cabe registrar que se tem perfeito entendimento sobre o quanto é ousado associar os ensinamentos cristãos com a emergente temática contemporânea da sustentabilidade. Entende-se o quanto se trata de um desafio, por relacionar uma responsabilidade comum de todos para se promover uma sociedade melhor.

Espera-se que, neste nosso trabalho, a sinergia entre a LS, Rm 8,22 e o poema *Os Estatutos do Homem* (EH), venha, principalmente, “instruir sobre o caminho a seguir” (Sal 24,12) e suscitar a capacidade de se promover uma celebração universal da vida e da possibilidade do homem de construir um mundo melhor. Os quatorze artigos do supracitado poema são, de fato, os instrumentos que trarão suavidade à nossa reflexão e estarão permeando todas as composições entre os ensinamentos

²⁰ “Sinergia”, em *Dicio: Dicionário online de Português*, em <https://www.dicio.com.br/sinergia/> (data de consulta 01.04.2020).

cristãos e a sustentabilidade, possivelmente, fazendo a conexão delicada e ajustada entre as complexas e suscetíveis temáticas histórica e contemporânea desta última.

Como nos alerta o Papa Francisco, “um crime contra a natureza é um crime contra nós mesmos e um pecado contra Deus” (LS 8). A destruição do meio ambiente deve ser entendida como a verdadeira autodestruição do próprio ser humano, por sermos parte ativa e proativa deste ambiente global, que está, progressivamente, sendo degradado e, certamente, destruindo-nos diuturnamente.

Talvez seja o economista Ignacy Sachs quem melhor tenha sinalizado a relação da sustentabilidade com os ensinamentos cristãos à luz da *Laudato Si'*, quando coloca que “a sustentabilidade se constitui em um dos fundamentos mais suscetíveis do novo paradigma da nossa civilização”²¹, que procura harmonizar o ser humano e o desenvolvimento da Terra como espaço de sobrevivência humana.

Por certo, são as incrementações das relações humanas na sua efetividade que contribuirão para tornar a sociedade contemporânea mais compromissada com uma cultura humana socioambiental factível de se respeitar, para se vivenciar com mais propriedade uma ecologia integral – como o Papa Francisco expõe na LS e como ele mesmo resumiu, no encontro Internacional “A Doutrina Social da Igreja: das raízes à era digital”:

O compromisso para superar problemas como fome e insegurança alimentar, persistente desconforto social e econômico, degradação do ecossistema e “cultura do desperdício”, requer uma renovada *visão ética (grifo nosso)*,

²¹ I. SACHS, *Caminhos para o Desenvolvimento Sustentável*, Rio de Janeiro 2002, 37.

que saiba colocar no centro as pessoas, com o objetivo de não deixar ninguém à margem da vida. Uma visão que una em vez de dividir, que inclua ao invés de excluir...²².

Para se construir esta inter-relação, metodologicamente as pesquisas bibliográficas documentais²³ e a análise de conteúdo²⁴ propiciaram suporte para associar os ensinamentos com a LS e com o poema, de maneira a criar condições para se refletir sobre as teorias da sustentabilidade e suas dimensões – não necessariamente nesta ordem.

A escolha da ordenação do poema, diferentemente dos ODS, foi pensada *estrategicamente*, sem a preocupação de uma relação morfológica para com suas possíveis associações: enfatizamos a importância dos opostos, buscando-se, assim, priorizar uma composição mais complexa, crítica e inventiva, justo pelo fato de trabalharmos com temáticas complexas e com características específicas.

É na busca da *cultura orientada pela sustentabilidade* – por uma cultura sustentável – que apostamos para repensar uma vida cristã fundamentada nessa mesma perspectiva, onde o compromisso com uma nova ecologia integral possibilitará o desenvolvimento sustentável da nossa “casa comum”.

Portanto, elencamos as seguintes expressões: Sustentabilidade Política Cristã, Sustentabilidade Social Cristã, Sustentabilidade Econômica Cristã, Sustentabilidade

²² “Papa: desenvolvimento de uma ecologia integral, chamado e dever”, em *Vatican News*, <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-06/papa-francisco-ecologia-integral-chamado-dever-laudato-si.html> (data de consulta 01.07.2019).

²³ Cf. S. C. VERGARA, *Métodos de pesquisa em administração*. São Paulo: Atlas, 2015⁶, p. 34.

²⁴ Cf. L. BARDIN, *Análise de conteúdo*, São Paulo 2011, 56.

Ambiental Cristã e Sustentabilidade Cultural Cristã – que serão concretizadas como as mais representativas e capazes de caracterizar as dimensões da sustentabilidade para com os ensinamentos da (DSI). Pensamos que é desta forma que vislumbraremos a composição de subsídios para construir uma cultura sustentável, possível de favorecer o empreendimento de uma cultura cristã sustentável, oferecendo a nossa parcela de colaboração para se encontrar possíveis saídas para a crise socioambiental em que nos encontramos mergulhados neste momento histórico.

4. Sustentabilidade Política Cristã

A “sustentabilidade política cristã” visa mostrar o quanto a questão política é necessária e se converte em fator preponderante para o empreendimento de uma vida socioambiental mais prospectiva – principalmente numa sociedade em que acredita no projeto do Reino de Deus, pois Ele é “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). É justamente a política, enquanto dimensão, a área mais estratégica e empreendedora para a promoção do bem, da justiça e de uma cultura da sustentabilidade.

Em âmbito mundial, são as políticas fundamentadas na sustentabilidade, institucionalizadas pela ONU e pelas suas Agências, que tanto impulsionam e redirecionam todos os movimentos em prol de um mundo melhor, com dignidade, equidade e justiça para todos.

Os ODS, em seu Objetivo 2, definem: “Acabar com a fome, alcançar a segurança alimentar e melhoria da nutrição e promover a agricultura sustentável” (PNUD, p. 41). Este objetivo, triste herança dos “Objetivos do Desenvolvimento do

Milênio”²⁵ (ODM - Objetivo 1), é a maior inquietação da ONU e de seus países membros e, porquanto, se depara com a ausência de políticas eficazes e eficientes, assim se revertendo em preocupantes causas das problemáticas socioambientais. Então, somente um poema –como o EH– nos alerta sobre a vida, neste momento de tanta transformação no mundo: “Fica decretado que agora vale a verdade. Agora vale a vida, e que de mãos dadas, trabalharemos todos pela vida verdadeira” (Artigo I).

A verdade e a vida precisam estar pautadas no amor, porque somente o amor é capaz de dar significância à vida verdadeira, até porque “a verdade de Deus brilha ainda mais para sua glória” (Rm 3,7). Somente com a verdade se encontra o caminho da vida plena. Como afirma o Papa Francisco: “Na verdade, toda a sã espiritualidade implica simultaneamente acolher o amor divino e adorar, com confiança, o Senhor pelo seu poder infinito” (LS 72). É nesta verdadeira vida que deve pautar a busca de proposições que minimizem a miséria e a fome no mundo –primeiro espiritual e, depois, alimentar, social, cultural– pelo fato da fome representar uma das fontes ocasionadoras de desequilíbrios socioambientais.

Os ODS, em seu Objetivo 9, definem: “Construir infraestruturas resilientes, promover a industrialização inclusiva e sustentável e fomentar a inovação” (PNUD, p. 148). A resiliência está associada à nossa fé, pois o trabalho que dignifica o homem carece da criação de políticas –de Estado, e não de Governo– e meios específicos para o desenvolvimento industrial e de atividades que integrem a inovação como aliada indispensável para o desenvolvimento e sua sustentabilidade.

²⁵ Em setembro de 2000, os líderes mundiais se reuniram na sede das Nações Unidas para adotar a *Declaração do Milênio* da ONU. A meta número 1 era uma das mais difíceis de alcançar: acabar com a pobreza em todas as formas, em todo o mundo [nota do autor].

A expansão das infraestruturas precisa estar bem alicerçada com base sólida para a sua contínua desenvoltura, tanto para curto quanto para médio e longo prazos. Segundo o poema EH: “Fica decretado que todos os dias da semana, inclusive as terças-feiras mais cinzentas, têm direito a converter-se em manhãs de domingo” (Artigo II). Ademais, é necessário pensar de maneira humanizadora no presente para que o futuro seja, também, humanizado. Os dias “mais opacos” são, também, de trabalho e de glória e são os que poderão nos surpreender e sinalizar o futuro, com inovação e infraestruturas sustentáveis. A nossa inspiração é a fonte para a produção inovadora da “cor” desejada para o seu embelezamento, porque, muitas vezes, as “crises” socioambientais não escolhem nem dia e nem hora, e precisamos estar sempre preparados para interagir e revertê-las em oportunidades.

Os ODS, em seu Objetivo 11, definem: “Tornar as cidades e os assentamentos humanos inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis” (PNUD, p. 172). São condições preocupantes –até mesmo enquanto objetivo–, por ampliar bastante o conceito de *lugar e moradia*, de forma muito diversificada. Ao mesmo tempo, mostra certa aceitação por situações tão opostas –como o caso dos assentamentos–, o que não deixam de ser uma realidade e que vêm crescendo em todas as direções. Neste sentido, a obra EH afirma que:

Fica decretado que, a partir deste instante, haverá girassóis em todas as janelas, que os girassóis terão direito a abrir-se dentro da sombra; e que as janelas devem permanecer, o dia inteiro, abertas para o verde onde cresce a esperança (Artigo III).

A luz é a principal fonte divina – inclusive como imagem Bíblica, que coloca o Evangelho como luz para o mundo

(cf. 2 Cor 4,4-6). A abertura dos nossos corações para viver intensamente a natureza deve passar a ser um motivo de glória a Deus, porque essa simbiose –homem e natureza– precisa se tornar uma aliada primaz para a preservação socioambiental.

Os ODS, em seu Objetivo 16, definem: “Promover sociedades pacíficas e inclusivas para o desenvolvimento sustentável, proporcionar o acesso à justiça para todos e construir instituições eficazes, responsáveis e inclusivas em todos os níveis” (PNUD, p. 235). Na modernidade, mediada pela tecnologia, informação e inovação, a promoção de sociedades pacíficas está quase que impossível até de se imaginar; entretanto, é uma tentativa importante e necessária, em um mundo que tanto se privilegia o ter, e não o ser.

Os ODS, em seu Objetivo 17, definem: “Fortalecer os meios de implementação e revitalizar a parceria global para o desenvolvimento sustentável” (PNUD, p. 17). As implementações e consequentes efetivações das políticas têm caráter transversal – ou seja: por si só, revitalizam as relações porque abrem “janelas” para um novo mundo de esperança sustentável.

No que concerne às políticas, “diante de Deus não são justos os que ouvem as leis, mas serão tidos por justos os que praticam a lei” (Rm 2,13), condições importantes para se prever políticas e fator determinante para a sustentabilidade política. Pois, “felizes os íntegros em seu caminho, os que andam conforme a lei” (Sal 119,1), exatamente por ser, nas leis, que se espera encontrar “[...] a regra da ciência e da verdade” (Rm 2,20), tão essencial para a elaboração de ações e/ou atividades que privilegiarão o equilíbrio político e social.

Quando o amor, a justiça e a verdade forem a base propulsora para se promover a política, independentemente das mais variadas convicções e ideologias, certamente, estaremos no caminho da sustentabilidade política cristã. Por consequência, enquanto instituição religiosa, esta condição precisa passar a ser causa capaz de favorecer o desenvolvimento sustentável e a melhoria da qualidade de vida das gerações, presente e futuras.

5. Sustentabilidade Social Cristã

A sustentabilidade social cristã tem o intuito de mostrar a questão social como fonte de poder para o desenvolvimento sustentável dos contextos cotidianos – tanto de cunho pessoal, quanto social, profissional e institucional. Logo, a sustentabilidade social cristã é indispensável para todo o redimensionamento da vida humana em sociedade, “porque, diante de Deus, não há distinção de pessoas” (Rm 2,11) e nem de contextos sociais e institucionais.

Segundo o Papa Francisco: “no que diz respeito às questões sociais, pode-se constatar isto mesmo no desenvolvimento da doutrina social da Igreja, chamada a enriquecer-se cada vez mais a partir dos novos desafios” (LS 63). O social tem essência nucleadora: é uma dimensão que favorece a evolução do ser humano em sua integralidade e, em geral, é o espaço das causas, efeitos e fatos que dão dignidade à vida humana e social.

Os ODS, em seu Objetivo 1, fica, assim, definido: “Acabar com a pobreza em todas as suas formas, em todos os lugares” (PNUD, p. 27). A pobreza é o maior problema no mundo, e precisa, como o meio ambiente, ser objeto de políticas internacionais mais progressivas na direção de reduzi-la, quiçá exterminá-la. Aqui, colocamos igualmente o valor da presença de Deus em

nossas vidas, pois Ele é a fonte e a origem da vida. Esta vida deve ser vivida como serviço aos irmãos, especialmente aos mais esquecidos e marginalizados. Logo, se somos “a sua imagem e semelhança” (cf. Gn 1,26), precisamos trilhar caminhos que combatam a fome em todas as suas formas e níveis. Então, o poema EH, novamente, vem em nosso auxílio ao afirmar que:

Fica decretado que o homem não precisará nunca mais duvidar do homem. Que o homem confiará no homem como a palmeira confia no vento, como o vento confia no ar, como o ar confia no campo azul do céu. Parágrafo Único: O homem confiará no homem como um menino confia em outro menino (Artigo IV).

Mas, infelizmente na atualidade, tanto em âmbito local quanto em âmbito global, a falta de confiança em ações sociais mais justas denota que o homem, de modo geral, não deseja que o seu próximo alcance o mesmo bem-estar e condição social que deseja para si mesmo – isto é um instinto cruel, bem associado à política moderna do capital a todo custo. Não se consegue mais perceber que somos seres sociais e poucos sociáveis. Paulo defende que tudo o que fazemos conta para a salvação (cf. Rm 10, 1). Cristo afirmou o valor do serviço aos outros: “Assim como o Filho do Homem veio, não para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate por uma multidão” (Mt 20,28), sendo isso um grande desafio para todos nós.

Os ODS, em seu Objetivo 10, definem: “Reduzir a desigualdade dentro dos países e entre eles” (PNUD, p. 161). A diminuição de situações extremas de cunho social, geradoras das desigualdades e destruições, é o que mais revolta as comunidades, isto não somente no Brasil, mas também em todo mundo. Neste sentido, no ilustra o texto do poema EH:

Fica decretado que os homens estão livres do jugo da mentira. Nunca mais será preciso usar a couraça do silêncio nem a armadura de palavras. O homem se sentará à mesa com seu olhar limpo porque a verdade passará a ser servida antes da sobremesa (Artigo V).

No contexto social, a fome de justiça pela igualdade deve se converter na vontade comum de todos: ainda hoje, o grande desafio –“amar o teu próximo como a ti mesmo” (cf. Mt 22,37-39)– deve passar a ser uma circunstância indispensável para se vivenciar o social com mais sutileza, dignidade e desejo pela melhoria de vida do outro, ou seja, viver o amor também no próximo.

No poema EH, lemos que: “Fica estabelecida, durante dez séculos, a prática sonhada pelo profeta Isaías, e o lobo e o cordeiro pastarão juntos e a comida de ambos terá o mesmo gosto de aurora” (Artigo VI). A ideia aqui percebida é a do compartilhamento e da caridade que, por si só, obstaculizam o planejamento e o desempenho dos projetos e programas sociais: o social precisa ser objeto de projetos sustentáveis e não somente de caridade. Os projetos sustentáveis são condição digna para se conseguir atividades laborais para todos e, da mesma forma, para manter as pessoas com todos os direitos garantidos para a subsistência da vida humana.

Pode-se observar que a sustentabilidade social se refere a um conjunto de medidas estabelecidas para a promoção do necessário equilíbrio e bem-estar da população e de suas sociedades. Tais proposições carecem de ser realizadas por meio de iniciativas que contribuam com a desenvoltura de todos os cidadãos – muitos dos quais enfrentam, diuturnamente, condições desfavoráveis em sua luta pela sobrevivência.

Por tudo isso, a justiça e o amor devem se tornar grandes instrumentos para se combater a pobreza e a desigualdade. Tal desigualdade é ocasionada, muitas vezes, pelas pobreza: cultural, social, material e, inclusive espiritual. Todos estes tipos de pobreza são grandes geradores de desequilíbrio socioambiental, com suas enormes misérias humanas e ambientais: somente com amor e misericórdia a Igreja alcançará a sustentabilidade social cristã, a qual depende ser compreendida como caminho para a busca da educação, da cultura e do trabalho – fatores que dignificam a pessoa humana e propiciam o resgate do amor próprio e do reconhecimento social.

6. Sustentabilidade Econômica Cristã

A sustentabilidade econômica cristã objetiva proporcionar uma economia estrategicamente planejada – um fator imprescindível para o desenvolvimento. A capacidade de equalização das economias e das finanças passa a ser variável crucial para se repensar o progresso e sua contínua performance. Sabe-se que a economia é a ciência que trabalha com os processos de produção, distribuição, acumulação e consumo de todos os bens materiais e, por conseguinte, é por seu intermédio que as sociedades conseguem obter as melhores informações para se tomar as melhores decisões no mercado global.

Sob outra dimensão, os ODS, em seu Objetivo 7, definem “assegurar o acesso confiável, sustentável, moderno e a preço acessível à energia para todos” (PNUD, p. 120). Este objetivo evidencia que a energia é fonte de abastecimento de todos os sistemas produtivos, do qual todas as sociedades são dependentes: este é o motivo para se tornar a mais estratégica condição para o desenvolvimento sustentável. A energia também precisa ser de qualidade, com tecnologia que possibilite sua melhor distribuição

e manutenção e, sem dúvida, com o preço mais adequado para cada usuário, diante de suas condições econômicas.

Os ODS, em seu Objetivo 8, determinam: “Promover o crescimento econômico sustentado, inclusivo e sustentável, emprego pleno e produtivo e trabalho decente para todos” (PNUD, p. 130). Esta é uma conjuntura que agrega muito valor à vida, principalmente por propiciar sua manutenção com dignidade. Por isso que a economia se constitui em necessária conexão entre os setores público, privado e terceiro setor, para atuar no controle e regularização dos fluxos dos investimentos e compatibilidade entre os padrões de produção e consumo. Nesta visão, a sustentação, a inclusão e a sustentabilidade no mercado de trabalho promovem novos postos de trabalho, o que contribui para o pleno emprego e favorece uma condição digna e decente para os trabalhadores. Não temos dúvidas de que o ser humano vê o trabalho como fonte de seu sustento, de sua dignidade humana e de reconhecimento social.

O poema EH afirma que: “Por decreto irrevogável, fica estabelecido o reinado permanente da justiça e da claridade, e a alegria será uma bandeira generosa para sempre desfraldada na alma do povo” (Artigo VII). “Deus fez-me justiça” (cf. Gn 30,6): diz Raquel, esposa de Jacó, ao conceber um filho – o projeto de Justiça de Deus deve prevalecer, destruindo todas as injustiças que destroem a vida humana e criam mais crises socioambientais.

A economia, por si só, possui a sua complexidade; todavia, políticas mais sólidas de médio e longo prazos, conjugadas com ações de curto prazo, precisam ser propostas continuamente e apresentadas em detalhes, com a intenção de se tornarem transparentes e, conseqüentemente, melhor conhecidas pelo povo em geral e colocadas em prática pelos governantes.

Os ODS, em seu Objetivo 12, afirmam que é preciso “assegurar padrões de produção e de consumo sustentáveis” (PNUD, p. 221). Para a obtenção desses padrões, entende-se que a construção de planos e programas econômicos no mundo moderno mostram a responsabilidade das equipes econômicas para com a desenvoltura de todo sistema econômico e suas especificidades. O sistema econômico local está, cada vez mais, dependente do sistema econômico global, extremamente orgânico e dinâmico – isto deve ser útil para se repensar, continuamente, o sistema econômico local.

O poema EH define que: “Fica decretado que a maior dor sempre foi e será sempre não poder dar-se amor a quem se ama e saber que é a água que dá à planta o milagre da flor” (Artigo VIII). Muito divergente, em princípio, a relação do amor com a economia; no entanto, é bastante pertinente observar todas as interações que possuem o amor como eixo condutor. Como afirma o Papa Francisco: “O amor, cheio de pequenos gestos de cuidado mútuo, é também civil e político, manifestando-se em todas as ações que procuram construir um mundo melhor” (LS 231).

O poema EH estipula que: “Fica permitido que o pão de cada dia tenha no homem o sinal de seu suor. Mas que sobretudo tenha sempre o quente sabor da ternura” (Artigo IX). O evangelista Lucas nos relata a profecia do sacerdote Zacarias: “graças à ternura e misericórdia de nosso Deus, que nos vai trazer do alto a visita do Sol nascente” (1,78). A misericórdia é o sentimento que une dor e solidariedade para com o outro, fator que demonstra a capacidade de servir “sem olhar a quem” e, assim, encontrar a graça, luz e ternura no outro. Portanto, conviver num ambiente econômico mais inclusivo e equilibrado é o que torna a sociedade mais próspera.

A economia é determinante para o empreendimento das políticas locais e globais, mas devemos prever para prover uma economia sustentável. Faz-se necessário pensar o sistema enquanto nação – condicionante imprescindível para o seu crescimento sustentado e sustentável. A sustentabilidade econômica cristã precisa fazer com que a Igreja possibilite que sua comunidade entenda as referidas questões e que se converta em aliada necessária para se alcançar metas individuais, coletivas, sociais, profissionais e institucionais.

7. Sustentabilidade Ambiental Cristã

A sustentabilidade ambiental cristã tem a intenção de evidenciar o conceito de “ambiente integral” de nossa “casa comum”, onde cada ser humano é parte ativa deste ambiente – condição que o torna mais responsável para lidar cuidadosamente com o ambiente local e global. Assim, compreendemos que “o pensar global para agir localmente” (NFC, p. 28) torna-se uma necessidade para o desenvolvimento sustentável. Este pensar deve ser constituído como um “estado de espírito” – ou seja, uma causa compromissada com um pensamento globalizante, possível de reorientar continuamente a nossa maneira de pensar para agir nesse mesmo caminho.

Segundo o Papa Francisco: “se reconhecermos o valor e a fragilidade da natureza e, ao mesmo tempo, as capacidades que o Criador nos deu, isto permite-nos acabar hoje com o mito moderno do progresso material ilimitado” (LS 78). Pois, o fator ambiental, extraordinariamente, é norteador e globalizante; possui a potencialidade para empreender uma integração dimensional, de maneira a formar contextos mais orgânicos, cooperativos e corresponsáveis, propiciando desenvolvimento e condição de sobrevivência para a espécie humana e o planeta.

Nessa mesma perspectiva, os ODS, em seu Objetivo 6, identificam que é preciso “assegurar a disponibilidade e gestão sustentável da água e saneamento para todos” (PNUD, p. 107), sendo uma proposição necessária para o desenvolvimento. Aliás, o Papa Francisco defende que “a água potável e limpa constitui uma questão de primordial importância, porque é indispensável para a vida humana e para sustentar os ecossistemas terrestres e aquáticos” (LS 28). Certamente, a água é o solvente da humanidade, é imprescindível à vida, inclusive usadas para se dar bênçãos. A água é elemento fundamental, biológica e espiritualmente, e a garantia de sua disponibilidade para todos torna-se uma condição vital para a humanidade.

Os ODS, em seu Objetivo 17, afirmam que é preciso “tomar medidas urgentes para combater a mudança do clima e seus impactos” (PNUD, p. 201). A necessidade de se promover ações ambientais precisa ser antecedida de muita reflexão sobre a essência do próprio ser humano e a sua vida no planeta. A esse respeito, afirma o Papa Francisco:

A humanidade é chamada a tomar consciência da necessidade de mudanças de estilos de vida, de produção e de consumo, para combater este aquecimento ou, pelo menos, as causas humanas que o produzem ou acentuam (LS 23).

O combate às mudanças climáticas deve ser direcionado ao consumo, o qual vem determinado pelo estilo de vida capitalista da população. O consumo desenfreado vem demandando uma produção cada vez maior de produtos, que, infelizmente, pouco privilegia políticas austeras – como a de “Redução, Reutilização e Reciclagem” (conhecida como “3R”). Segundo a LS: “o mundo do consumo exacerbado é, simultaneamente, o mundo que maltrata a vida em todas as suas formas” (LS 230).

Então, o poema EH determina que: “Fica permitido a qualquer pessoa, a qualquer hora da vida, o uso do traje branco” (Artigo X). “(...) Como se tornou completamente branco, é puro” (Lv 13,13 – no episódio da cura da lepra). Espera-se que esta “brancura” e “pureza” venham a ser sinônimo de “clareza”, “transparência”, “honestidade” e “justiça” – valores fundamentais para conseguirmos lidar com situações ambientais obscuras e políticas insustentáveis, tanto em relação à sua mitigação e fiscalização, quanto para com limitados programas e políticas sustentáveis.

Os ODS, em seu Objetivo 14, afirmam que é preciso “conservar e utilizar de forma sustentável os oceanos, os mares e os recursos marinhos para o desenvolvimento sustentável” (PNUD, p. 209). Historicamente, o mar tem uma expressão divina e colonizadora; porém, precisamos repensar um sistema de governança global que contribua para o empreendimento de políticas e ações mais responsáveis globalmente.

É nesse foco que a ONU e suas agências vêm promovendo, com seus países membros, vários encontros mundiais –como, por exemplo, ECO 92, RIO + 10, RIO + 20, COPs– no intuito de sensibilizá-los, progressivamente, para com suas responsabilidades e compromissos com o ambiente global (o que, de fato, é responsabilidade de todos). No entanto, como afirma o Papa Francisco: “os princípios enunciados continuam a requerer caminhos eficazes e ágeis de realização prática” (LS 167) – o que está longe de ser uma realidade em todos os países do mundo, principalmente, nos países do Sul.

O poema EH define que: “Fica decretado, por definição, que o homem é um animal que ama e que por isso é belo, muito mais belo que a estrela da manhã” (Artigo XI). Percebe-se que a

beleza integral é fundamental e, para mantê-la, é indispensável que as manhãs sejam sempre revigorantes: é em razão desse vigor que se pretende viver melhor a cada dia. Para se alcançar certo padrão de vida, faz-se necessário contar com ações individuais e coletivas nos variados níveis de governo, isto pela necessidade de cooperação para se atingir uma governança de forma mais eficaz, eficiente e efetiva e, assim, construindo um planeta mais equilibrado e sustentável.

Os ODS, em seu Objetivo 15, afirmam que é preciso “proteger, recuperar e promover o uso sustentável dos ecossistemas terrestres, gerir de forma sustentável as florestas, combater a desertificação, deter e reverter a degradação da terra e deter a perda de biodiversidade” (PNUD, p. 221). A compreensão que o mundo moderno tem sobre a terra, enquanto capital, e como *commodity* capaz de favorecer sua condição política e econômica, indubitavelmente, deteriora bastante todas as formas de proteção, preservação e promoção de sua utilização, sustentavelmente. Neste sentido, o poema EH define:

Decreta-se que nada será obrigado nem proibido. Tudo será permitido, inclusive brincar com os rinocerontes e caminhar pelas tardes com uma imensa begônia na lapela. Parágrafo único: Só uma coisa fica proibida: amar sem amor (Artigo XII).

Indubitavelmente, o amor é a base para a vida, e amar a vida nos proporciona ter e empreender ações, bem como tomar decisões que sustentem uma vida em Deus, para Deus e para todos os filhos e filhas de Deus. Somente com esta convicção é que poderemos colaborar para a transformação das pessoas, do seu pensar e do seu agir, para que a vida dos ecossistemas terrestres, das florestas, dos desertos —que são sumamente importantes—,

potencialize-se a partir de suas diversidades e, assim, colaborem para as substanciais transformações de que o mundo urge.

Portanto, ao se tratar da sustentabilidade ambiental, não se deve mais pensar a natureza enquanto produto precificado, mas atentar para sua preservação e conservação. É o “Espírito mesmo que dá testemunho ao nosso espírito de que somos filhos de Deus” (Rm 8,16) e, dessa maneira, a submissão ao projeto de vida de Deus para todos precisa ser mantida e praticada, para se perseverar no caminho do bem.

Quando o ser humano compreender que ele próprio é parte ativa e proativa do ambiente global – “estamos incluídos nela, somos parte dela” (LS 139)–, possivelmente, passará a respeitar e tratar melhor o meio ambiente, a nossa “casa comum”, com mais amor e carinho, pela sua incomensurável fonte de alimentação e renovação da vida. A sustentabilidade ambiental cristã carece de promover uma profunda sensibilização para a consequente conscientização sobre o meio ambiente em todos os níveis sociais, para se empreender, de forma inovadora, ações e atividades que colaborem para o desenvolvimento sustentável.

8. Sustentabilidade Cultural Cristã

A sustentabilidade cultural cristã pretende evidenciar que a cultura é essencial para o desenvolvimento do ser humano e das sociedades: desde os primórdios da humanidade, a cultura vem sendo constatada como fonte determinante para o desenvolvimento. Segundo a LS: “muitas coisas devem reajustar o próprio rumo, mas antes de tudo é a humanidade que precisa de mudar” (LS 202) – e essa mudança deverá acontecer através de uma nova cultura, ou seja, de uma cultura renovada, segundo os parâmetros socioambientais.

Nesse contexto, a cultura incorpora a educação em todas as suas tipologias –formal, não formal e informal– e passa a ser um diferencial relevante para se pensar e impulsionar o compromisso com o socioambiental de forma mais sustentável. Inclusive o Papa Francisco afirma que toda a mudança tem necessidade de motivações e de um caminho educativo; por isso, ele propõe algumas linhas de maturação humana, inspiradas no tesouro da experiência espiritual cristã (cf. LS15), como fonte para uma nova orientação cultural capaz de favorecer a promoção da sustentabilidade.

Os ODS, em seu Objetivo 3, afirmam que é preciso “assegurar uma vida saudável e promover o bem-estar para todos, em todas as idades” (PNUD, p. 52). Uma vida de saúde em Deus exige que a cultura cristã se desenvolva e, para isso, é importante que se esteja no Espírito de Cristo, como atesta São Paulo Apóstolo: “Vós, porém, não viveis segundo a carne, mas segundo o Espírito, se realmente o Espírito de Deus habita em vós. Se alguém não possui o Espírito de Cristo, este não é dele” (Rm 8,9), porque “todos os que são conduzidos pelo Espírito de Deus são filhos de Deus” (Rm 8,14). E como filhos e filhas de Deus precisamos fazer com que o seu projeto prevaleça, cuidando da “casa comum” para o bem de todos.

Sendo assim, o bem-estar na sociedade do conhecimento tem que ser para todos, em todas as faixas etárias e em seus diferentes níveis sociais e culturais, o que passa a ser uma luta intensa e incansável diante de tantas diferenças. Isto posto, vislumbra-se um “olhar diferente, um pensamento, uma política, um programa educativo, um estilo de vida e uma espiritualidade” (LS 111) empreendedora, capaz de desenvolver uma cultura que possa atender às demandas e necessidades atuais. Neste sentido, o poema EH define:

Fica decretado que o dinheiro não poderá nunca mais comprar o sol das manhãs vindouras. Expulso do grande baú do medo, o dinheiro se transformará em uma espada fraternal para defender o direito de cantar e a festa do dia que chegou (Artigo XIII).

Uma grande riqueza é poder vivenciar todas as manhãs como se fosse a última – porém, com a certeza do progredir do amanhã, fruto das ações e esforços de hoje, por serem ainda mais produtivas, agradáveis e abençoadas. Então, bendita seja a nossa capacidade de recomeçar todas as manhãs de forma diferente e melhor, cuidando cada vez mais da “casa comum”.

Pode-se perceber que o cultural, não divergente das demais dimensões, tem a propriedade para fazer com que o núcleo –essência orientadora– se desenvolva a partir de um pensar e agir, subsidiados por questões mais responsáveis e compromissadas com todos os acontecimentos na sociedade atual. De fato, um considerável desafio da humanidade está em mudar a sua atual cultura: atualmente, a humanidade ainda não conseguiu compreender que a preservação de seu padrão de vida e manutenção do desenvolvimento tecnológico são condições cruciais para se encontrar inovadoras alternativas para a proteção do ambiente globalizado.

Os ODS, em seu Objetivo 4, afirmam que é necessário “assegurar a educação inclusiva e equitativa de qualidade, e promover oportunidades de aprendizagem ao longo da vida para todos” (PNUD, p. 72). Este é um compromisso, fruto dos “Objetivos de Desenvolvimento do Milênio” (ODM), que ficou longe do alcance das metas propostas! Ele é um dos mais eloquentes compromissos para com o desenvolvimento sustentável, por se tratar da base para a desenvoltura de qualquer sociedade: a educação; e esta educação –principalmente em

prol da ética socioambiental— deve ser feita através de todos os âmbitos possíveis e durar a vida toda, mas começando o mais cedo possível:

Vários são os âmbitos educativos: a escola, a família, os meios de comunicação, a catequese, e outros. Uma boa educação escolar em tenra idade coloca sementes que podem produzir efeitos durante toda a vida (LS 213).

A educação, enquanto cultura, e vice-versa, é um passaporte para se vencer a pobreza; mas, para tal, essa educação, para ser verdadeira, necessita ser inclusiva e de qualidade para todos. Infelizmente, não é isto que constatamos: a educação de qualidade ainda é para poucos, estragando o sonho de Deus, de vida plena e digna para todos.

Os ODS, em seu Objetivo 5, dizem que é necessário “alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas” (PNUD, p. 91). Nos dias atuais, a evolução do significado e das denominações sobre “gênero” vêm se expandindo, assim como as lutas em busca de uma maior equiparação, entre homens e mulheres, nos campos do acesso à política, das atividades laboriosas (antes somente masculinas) e de salários para as mesmas funções. Apesar de, no Brasil, a maioria da população ser composta de mulheres, elas continuam sendo minoria, no que concerne à ocupação dos cargos de chefia, direção e gerência, na maioria dos postos de trabalhos. Neste sentido, o poema EH define:

Fica proibido o uso da palavra liberdade, a qual será suprimida dos dicionários e do pântano enganoso das bocas. A partir deste instante a liberdade será algo vivo e transparente como um fogo ou um rio, e a sua morada será sempre o coração do homem (Artigo XIII).

O poema defende, com veemência, que, da sua “promulgação” em diante, todo homem deverá ser livre; também a Bíblia Sagrada estipula liberdade para todos os habitantes da Terra Prometida, quando estabelece o Ano do Jubileu: “Santificareis o quinquagésimo ano e publicareis a liberdade na terra para todos os seus habitantes. Será o vosso jubileu. Voltareis cada um para as suas terras e para a sua família” (Lv 25,10). Portanto, esta liberdade para todos se converterá em uma realização da vontade divina, na busca do ser humano integral. Segundo a LS: “além disso, quando o coração está verdadeiramente aberto a uma comunhão universal, nada e ninguém fica excluído desta fraternidade” (LS 92); logo, que esta seja a condição que favoreça a contínua evolução humana e sua plena liberdade.

Compete à política e às várias associações, um esforço de formação das consciências da população. Naturalmente, compete também à Igreja. Todas as comunidades cristãs têm um papel importante a desempenhar nesta educação (LS 214).

Nesta ótica, “é preciso que o mundo crie logo estratégias que permitam às nações substituir seus atuais processos de crescimento, frequentemente destrutivos, pelo desenvolvimento sustentável” (NFC, p. 52). Portanto, a liberdade humana deve contribuir para a contenção do desenvolvimento descompromissado com o próprio ser humano e o planeta, nossa “casa comum”.

Dessa maneira, o Papa Francisco entende que “trata-se de abrir caminho a oportunidades diferentes, que não implicam frear a criatividade humana nem o seu sonho de progresso, mas orientar esta energia por novos canais” (LS 191). Pois, somente com criatividade, inventividade e criticidade conseguiremos maiores reflexões para se reconstruir sociedades mais prósperas.

A cultura, no sentido *lato*, compreendida como base necessária para o desenvolvimento da educação, passa a ser fonte inspiradora para as reflexões de todas as dimensões sociais, visto ser fonte motriz para a desenvoltura socioambiental. A sustentabilidade cultural cristã deve prever ações, a fim de prover atividades mais responsáveis e comprometidas com os mais distintos contextos culturais, mas não dissociadas do pensamento e conexão global e suas tendências, na tentativa de superar a crise socioambiental em que nos encontramos, trabalhando arduamente para que todos tenham vida digna e justa.

Conclusão

Esta pesquisa intentou compreender a sinergia existente entre a LS, Rm 8,22 e o poema EH, integrando a sustentabilidade e suas dimensões. Esta sinergia deve se transformar em base capaz de suscitar a responsabilidade e o comprometimento de todos, para se repensar a nossa “casa comum” – expressão usada pelo Papa Francisco em sua referida encíclica LS.

A dor e o sofrimento causados pela crise socioambiental são tão reais como a nossa própria existência humana, e esta crise nos move para encontrar alternativas –mesmo que começando por pequenas e parciais– para tratar de um problema que está aumentando a cada momento e problematizando a saúde do planeta, nossa “casa comum”.

Não temos dúvidas em defender que ações no campo da sustentabilidade política, social, econômica, ambiental e cultural, exercidas por parte de todos, contribuirão para o empreendimento de uma cultura sustentável provedora de responsabilidade socioambiental. Dessa forma, a Igreja pode trabalhar melhor a sustentabilidade, em especial, por se tratar

de uma questão fundamental para a sobrevivência humana, da qual ela é guardiã, por vocação e missão.

É preciso tomar, como base, os valores e as virtudes da grande bimilenar tradição cristã – como o amor, a misericórdia, a fé, a solidariedade, a esperança, etc. Devemos transformá-los em fontes sólidas, para que os ensinamentos cristãos passem a promover a interação com as diversas situações dos desequilíbrios do comportamento humano. Neste sentido, cabe destacar o *aspecto sócio-político-econômico*, o qual tem impactado negativamente e causado angústias: é necessário encontrar um maior equilíbrio socioambiental. A obstinação pelo desenvolvimento econômico a qualquer custo retrata a falta de compreensão quanto aos limites do meio ambiente e evidencia o quanto o sistema capitalista precisa encontrar um novo modelo econômico que privilegie, necessária e simultaneamente, as demais dimensões da sustentabilidade. Nesta perspectiva, ratifica-se que a sustentabilidade, a partir de suas distintas dimensões –política, social, econômica, ambiental e cultural– se converte em uma unidade estratégica e, consequentemente, em um imperativo para se repensar e vivenciar a sociedade global.

Em vista disso, corrobora-se que a sustentabilidade é um compromisso comportamental que precisa ser assumido em todos os campos, momentos e situações da vida cotidiana, como atitude indispensável para conviver em um mundo de tantas possibilidades futuras, mas que precisam ser trabalhadas desde já de forma mais assertiva. Como afirma o *Relatório da Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento*: “satisfazer as necessidades e as aspirações humanas é o principal objetivo do desenvolvimento” (NFC, p. 46).

O que se busca é uma cultura factível que propicie um repensar a vida mais associada com as questões socioambientais. Com a nossa capacidade de mobilização e com uma vivência mais sustentável, poderemos colaborar para despertar a consciência de cidadãos melhores para o mundo.

Diante do exposto e segundo o afirmado pelo Papa Francisco, é que se defende e se faz urgentemente necessário “um novo estilo de vida” (LS 16), pois “não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo” (LS 118). Enfim, o que se buscou com esta pesquisa não foi somente promover uma reflexão para se construir uma vida sustentável, mas apresentar uma cultura capaz de contribuir para a reconstrução de uma vida sustentável, digna e justa para todos.

Referências Bibliográficas

- BARDIN Laurence, *Análise de conteúdo*, Edições 70, São Paulo 2011.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM, Paulus, São Paulo 2019¹³.
- BRUNDTLAND COMMISSION REPORT, *Our common future*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- BRUNDTLAND Gro Harlem (org.), *Nosso Futuro Comum*, Relatório da Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro 1991².
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*”, Paulus: São Paulo, 1997.
- FRANCISCO, “Carta Encíclica *Laudato Si*” (24.05.2015), Paulinas, São Paulo 2015.
- GONZAGA Waldecir, *Compêndio do Cânon Bíblico: Listas Bilingues dos Catálogos Bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, Vozes, Petrópolis – Editora PUC-Rio, Rio de Janeiro 2019.

MARUJO, Marcelo Pereira, *Gestão Sustentável com Pessoas: vantagem competitiva na contemporaneidade*, PerSe, São Paulo 2019.

MELLO, Thiago de, *Faz Escuro, Mas Eu Canto: Porque a Manhã Vai Chegar*, Global Editora, São Paulo 1965²⁴.

MELLO, Thiago de, *Os Estatutos do Homem*, trad. Pablo Neruda, Vergara e Ribas, São Paulo 2002.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, Paulinas, São Paulo, 2005.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO, *Acompanhando a agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável*, PNUD, Brasília 2015.

SACHS Ignacy, *Caminhos para o Desenvolvimento Sustentável*. Garamond, Rio de Janeiro 2002.

SIQUEIRA José Carlos de, *Laudato Si: um presente para o planeta*, Ed. PUC-Rio, Rio de Janeiro 2016.

VERGARA Silvia Constant, *Métodos de pesquisa em administração*, Atlas, São Paulo 2015⁶.

Referências Webliográficas

GONZAGA Waldecir, *Anais do VII Congresso da ANPTECRE*. PUC-Rio, de 17 a 20 de setembro de 2019, Texto da Apresentação dos Anais, 5-11, em <http://www.eventospucRio.teo.br/files/publicacao%20anais%20-%20completo.pdf> (data de consulta 01.04.2020).

“ONU elogia encíclica do Papa Francisco sobre mudança climática”, em *ONU – Objetivos de desarrollo sostenible*. In: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2015/06/la-onu-elogia-la-enciclica-del-papa-francisco-sobre-el-cambio-climatico/>, (data de consulta 01.04.2020).

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 2004, em http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html (data de consulta 01.04.2020).

“Relatório Bruntland”, em “Relatório Brundtland”, em https://pt.wikipedia.org/wiki/Relat%C3%B3rio_Brundtland (data de consulta 01.04.2020).

“Sinergia”, em *Dicio. Dicionário online de Português*, em <https://www.dicio.com.br/sinergia/> (data de consulta 01.04.2020).

“Transformando Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável”, em *Objetivos de Desenvolvimento Sustentável. In: Nações Unidas Brasil*, em <https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030/> (data de consulta 01.04.2020).

Redes y *memes*: la evolución memética de la cultura

Sophia de la Zerda Bessé

Universidad Privada Boliviana

sophiadelazerdabesse1012@gmail.com

Resumen

Este artículo busca articular la *memética* con la visión de la sociedad como un conjunto de redes. Se resume la esencia de la perspectiva *memética* de la cultura, así como la evolución de la cultura a lo largo de la historia, desde tiempos primitivos hasta la actualidad. En esa evolución se formarán redes, compuestas por tres elementos: humanos, energía y *memes*. El hilo conductor de estas redes son tres revoluciones energéticas: la cognitiva, la agrícola y la industrial. Se consideran algunas implicaciones de esta visión darwinista de la cultura.

Palabras clave

Cultura – evolución – redes – *memes*

Abstract

This article seeks to articulate *memetics* with the vision of society as a set of networks. The essence of the memetic perspective of culture is summarized, and also the evolution of culture throughout history, from primitive times to the present day. In this evolution networks will be formed, made up of three elements: humans, energy and *memes*. The unifying thread of these networks are three energy revolutions: the cognitive, the agricultural and the industrial. Certain implications of this Darwinist vision of culture are considered.

Key words

Culture – evolution – networks – *memes*

1. La perspectiva memética de la cultura

Para Aristóteles, con justa razón, el hombre es un ser inacabado, abierto. Necesita modificar el entorno a su favor más que cualquier otro animal. A esa capacidad de modificación se le ha llamado *técnica*. Este “saber hacer” es una forma de conocimiento, pero no de las cosas eternas, como lo sería la *episteme*, sino de las cosas contingentes. Si la transformación estuviese dirigida al interior del hombre (que también es contingente), hablaríamos de *praxis*. Pero, ya que el objeto a modificar es la naturaleza exterior, hablamos de *téchne*¹. Gracias a esta cualidad, el hombre ha sido definido no sólo como animal cívico o racional, sino como *homo faber*. Pues lo que hace con su entorno completa su ser inacabado. Yuval Noah Harari dice algo similar:

La mayoría de los mamíferos surgen del seno materno como los cacharros de alfarería vidriada salen del horno de cochura: cualquier intento de moldearlos de nuevo los romperá. Los humanos salen del seno materno como el vidrio fundido sale del horno. Pueden ser torcidos, estirados y moldeados con un sorprendente grado de libertad².

Por supuesto, la técnica, para Aristóteles, está relacionada con la verdad, al igual que la *episteme*. Pero como en un caso hablamos de verdades contingentes y en el otro de verdades eternas, dejaremos de lado a Aristóteles para la definición de ciencia, puesto que “hasta hace 200 años, no había una diferenciación entre ciencia y filosofía”³. La ciencia implica

¹ Cf. M. A. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, “Técnica y crematística en Aristóteles”, en *Empresa y Humanismo* XIV-2 (2011) 69-88.

² Y. N. HARARI, *De animales a dioses: breve historia de la humanidad*, Barcelona 2014, 23.

³ G. BAKKER – L. CLARK, *La explicación: una introducción a la filosofía de la ciencia*, Madrid 1994, 19.

leyes, pruebas y teorías contrastables con la realidad⁴. Es fundamentalmente empírica, no contemplativa (como lo sería para la línea de pensamiento platónico). Además, implica un método riguroso y un cuerpo de conocimientos sistematizados, sujetos a refutación. Lo cual le confiere, en última instancia, la objetividad que pregona.

La definición de cultura atraviesa más dificultades. Si bien es cierto que, en sentido amplio, tanto la palabra “técnica” como la palabra “ciencia” pueden ser ambiguas, ninguna se acerca a la polisemia que alberga la palabra “cultura”. De acuerdo con Bolívar Echeverría, las acepciones que dicha palabra puede adquirir depende de su campo semántico de aplicación:

1. *Cultura / Naturaleza*: Esta dicotomía trasluce la diferencia entre lo humano y lo animal. El primero dotado de espíritu y lenguaje, mientras que el segundo es inerte y mecánico.
2. *Cultura / Civilización*: Aquí la diferencia es estructural. La base material y pragmática es la civilización, mientras que la cultura es lo humano, desinteresado y espiritual.
3. *Culturas / Civilizaciones*: Esta dualidad es evolutiva. Mientras las culturas (amazónicas, africanas, etc.) son más primitivas, simples o subdesarrolladas, las civilizaciones (grecorromana, indogermana, etc.) son técnicamente más elevadas.
4. *Cultura / Culturas*: Lo humano en general (cultura global o universal) contra las manifestaciones histórico-concretas de lo humano (occidental, oriental, católica, capitalista, etc.).
5. *Culturas / Patrones de comportamiento*: Las instituciones y tradiciones (políticas, eróticas, culinarias, etc.) constitutivas y permanentes (cristiana, ciudadana, nómada, etc.), frente a los usos o hábitos sustituibles y pasajeros (deportiva, cinematográfica, del rock, etc.).

⁴ Cf. *ibíd.*, 17.

6. *Cultura / Mentalidad*: Otra vez la cultura universal (libre, creativa, refinada) aparece contrapuesta a la “cultura situada”, elemental, atada a intereses sectoriales de la sociedad (del maíz, femenina, de la pobreza, adolescente, obrera, etc.).
7. *Cultura*: conjunto de *memes*, es decir, de unidades de información, capaces de replicarse e incidir en el comportamiento del hombre, tanto social como individual⁵.

Aclaradas las diferencias semánticas, definiremos lo que nosotros entendemos por “cultura”. Mamoru Oshii dice: “Si la esencia de la vida es la información que se transmite en los genes, la sociedad y la cultura no son más que enormes sistemas de memoria”⁶. Esta memoria colectiva que llama “cultura” (sentido 7) está tejida de *memes*⁷, no de genes. Según Jesús Mosterín, sin embargo, la naturaleza humana no puede ser explicada sin el concurso de ambos⁸. La cultura (sentido 7) es información transmitida por aprendizaje social⁹, así como los

⁵ B. ECHEVERRÍA, *Definición de la cultura*, México 2013, 166.

⁶ M. OSHII, *Ghost in the Shell 2: innocence*, Tokyo 2004.

⁷ El sentido teórico del término “*meme*” es más complejo que su noción popular en las redes sociales. Por este motivo, Wikipedia, por ejemplo, guarda una entrada especial para esta noción popular: Meme de Internet. En cambio, reservó la entrada Meme para referirse al concepto teórico que manejamos en este ensayo. El Meme de Internet hace referencia a cualquier texto, imagen o vídeo que, con cierto sentido humorístico, se comparte en redes sociales. Para que sea exitoso, no sólo debe ser gracioso (puede no serlo), sino que debe tener múltiples referencias a la cultura popular, además de jugar creativamente con la inter-textualidad. Cf. L. G. ARANGO PINTO, “Una aproximación al fenómeno de los memes en Internet: claves para su comprensión y su posible integración pedagógica”, en *Artigo* (São Paulo) V-12-33 (2015) 110 - 132. Dawkins, en cambio, utiliza la palabra “meme” por su raíz común con memoria e imitación, dos conceptos claves para su teoría. Cf. R. DAWKINS, *El gen egoísta: las bases biológicas del comportamiento humano*, Barcelona 1993, 218.

⁸ Cf. J. MOSTERÍN, *Filosofía de la cultura*, Madrid 1993, 76.

⁹ Cf. *ibid.*, 16. Mosterín, pese a que concibe a la cultura como información, no es aún memetista. De hecho, Blackmore corregirá este postulado, indicando que no todo aprendizaje social es una transmisión memética, por cuanto estos se transmiten únicamente por imitación. Cf. S. BLACKMORE, *La máquina de los memes*, Barcelona 2000, 85-91. Por supuesto, para Mosterín hay tanto una imitación pasiva y una activa; es en ésta última donde inscribe su “aprendizaje social”. Cf. J. MOSTERÍN, *Filosofía de la cultura*, 30.

memes son unidades de información replicables por imitación¹⁰. Para que sean *memes*, deben ser capaces de sostener un proceso evolutivo de herencia, variación y selección¹¹. La base material de la cultura (sentido 7) es la red compuesta por humanos y recursos naturales (energía)¹². Los *memes*, al replicarse, crean formas más complejas, independientemente de los individuos o pueblos que las albergan. Es decir, la cultura (sentido 7) evoluciona¹³. Por supuesto, no puede haber cultura (sentido 7) sin cerebros, *memes* sin genes, pues evolucionaron juntos; pero un mismo *meme* puede estar en varias culturas (sentido 4) a la vez¹⁴. Cual virus, se propaga donde haya cabida; más aún en la época cibernética¹⁵. A veces realza al grupo en el que se aloja; otras veces lo carcome y desecha. Esta independencia nos permite hablar de los *memes* con un fin en sí mismos: replicarse¹⁶. Y dado que son ellos, y no los individuos, los que sobreviven al tiempo, legítimamente podemos concebir a la historia humana como un servicio y sacrificio constante a la Cultura (sentido 1 y 7).

Dentro de este marco teórico, la técnica y la ciencia son conjuntos de *memes* que sirven al mismo propósito: reproducirse

¹⁰ Cf. R. DAWKINS, *El gen egoísta*, 218.

¹¹ Cf. S. BLACKMORE, *La máquina de los memes*, 25.

¹² Cf. J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas: una historia global del mundo*, Barcelona, 2004. Esta obra proporcionó la fuente principal de dicha deducción. El concurso del trabajo humano y su capacidad de extraer energía de los recursos naturales es el hilo conductor de toda su narrativa de la historia global. Volveremos sobre este punto en el siguiente apartado.

¹³ Cf. S. BLACKMORE, *La máquina de los memes*, 57-72.

¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 144-161.

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 281-298. Para un abordaje más completo de la noción viral del meme, véase R. BRODIE, *Virus of the mind: the new science of the meme*, Hay House, United Kingdom 2009.

¹⁶ Cf. S. BLACKMORE, *La máquina de los memes*, 65.

a sí mismos. Como la especie humana es su soporte, también prospera. Pero no por ello es precisamente más feliz, como veremos a continuación. A medida que se hace más numerosa, el individuo se hace más solitario. El siguiente subtítulo que nos ocupa está destinado a detallar y explicar este proceso que culmina en el tejido de una red mundial de lujos concentrados y desigualdades generalizadas.

2. Tejiendo redes: la marcha de los *memes*

Dadas las limitaciones que implica un artículo, la historia que vamos a presentar sólo puede ser esquemática y resumida; asumimos el riesgo que esta perspectiva conlleva: relegar, olvidar u obviar eventos y protagonistas importantes. Hay dos procesos imbricados que hemos de describir de manera sucinta en este apartado. El primero referido a las revoluciones tecnológicas que, en última instancia, determinan el aprovechamiento de la energía del entorno. El segundo, político-social, que mostrará cómo se fue tejiendo la red global. Como veremos, el segundo está en función del primero. El resultado final no es otra cosa que la “cultura” (sentido 7) tal como la definimos en el subtítulo anterior.

¿Por qué basar la cultura (sentido 1 y 7) en la energía efectivamente aprovechada? En *Las redes humanas: una historia global del mundo*, John Robert McNeill y Hardy McNeill nos dan una respuesta. Si la cultura (sentido 3 y 7) va desde lo sencillo y general a lo complejo y especializado, esto último, para adquirir y mantener su orden, su crecimiento hacia una mayor complejidad, necesita cada vez más energía; caso contrario, sucumbiría a la ley de entropía¹⁷. Esto es válido

¹⁷ “Los físicos usan el término «entropía» para referirse al grado de aleatoriedad o desorden que muestra un sistema. Su segunda ley de la termodinámica, a la

para la historia del universo, de la vida y de la humanidad¹⁸. Estos autores, sin embargo, si bien no hablan de *memética* como tal, conciben la evolución de la cultura desde una perspectiva lamarckiana¹⁹, que es bastante cercana. En sus propias palabras:

La información —cómo hablar una lengua o cómo obtener la confianza de los demás— se transmite de un cerebro a otro, de una generación a otra, sin el lento proceso de la mutación genética y selección natural²⁰.

Los *memes* no necesitan de la reproducción sexual para copiarse, saltan de un cerebro a otro con facilidad, y ahí evolucionan. Esto quiere decir que, si su evolución no depende de los genes, que sí requieren reproducción sexual en los mamíferos —y, por ende, en los homínidos—, entonces los *memes* prescinden de la herencia biológica. La selección cultural se opera en vida y no se hereda de un cerebro a otro, se imita²¹.

Para que esos *memes* pululen, se homogenicen y extiendan hasta abarcar casi todas las culturas (sentido 4) del mundo, es

que aquí se alude de forma metafórica, afirma que la entropía está aumentando inevitablemente en el conjunto del universo, lo cual quiere decir que la aleatoriedad y el desorden siempre están creciendo. Local y temporalmente, los flujos de energía pueden crear y sostener orden, estructura y complejidad, pero sólo extrayendo energía de otra parte y disipándola, reduciendo la cantidad total de orden y estructura en el universo" afirman J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 361. "Es una medida del desorden" dice L. V. BERTALANFFY, *Teoría general de los sistemas*, México D. F. 1989, 44. Sin energía, el orden no puede hacerse más complejo; perdería información. El sistema abierto quedaría arrastrado por la entropía.

¹⁸ Cf. J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 361.

¹⁹ "Es decir, que los rasgos y las habilidades que se adquieren (en la vida) pueden transmitirse de una generación a otra" afirman J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 363. Por ejemplo, si un boxeador desarrolla musculatura entrenando, entonces sus hijos deberían nacer con músculos fuertes, o al menos, una clara tendencia y facilidad a desarrollarlos. Cf. A. KOESTLER, *The ghost in the machine*, London 1967, 116.

²⁰ J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 363.

²¹ Cf. S. BLACKMORE, *La máquina de los memes*, 100-105.

necesario que los homínidos consigan primero prosperar. Con la comunicación y cooperación suficientes, los primeros grupos homínidos necesitaron cierta tecnología para poder aprovechar más eficientemente la energía de su entorno: el fuego²². En realidad, podríamos remontarnos a los primeros utensilios líticos que los homínidos utilizaron para extraer el tuétano de los huesos de las presas que los depredadores más procaces dejaban a su paso. La madera, los huesos y las piedras fueron tecnologías aún más antiguas. Pero no fue hasta el 300,000 a. C. que los homínidos hicieron uso cotidiano del fuego. Tan solo 100,000 años después, los primeros *homo-sapiens* aparecieron en África por evolución²³.

Los utensilios líticos y el fuego permitieron a los homínidos dos cosas: cazar animales más grandes y masticar menos los alimentos. Es decir, aprovechar mejor la energía disponible, y, por consiguiente, tener más tiempo libre. En palabras de Harari:

Algunos expertos creen que hay una relación directa entre el advenimiento de la cocción, el acortamiento del tracto intestinal humano y el crecimiento del cerebro humano. Puesto que tanto un intestino largo como un cerebro grande son extraordinarios consumidores de energía, es difícil tener ambas cosas. Al acortar el intestino y reducir su consumo de energía, la cocción abrió accidentalmente el camino para el enorme cerebro de neandertales y sapiens²⁴.

Este hecho es el que se oculta tras el mito de Prometeo dándonos el fuego, que Alonso y Arzoz mencionan para dar

²² El cual, además, sirvió tanto para preparar los campos de la revolución agrícola como para ahuyentar a los depredadores más voraces.

²³ Harari advierte que “desde hace unos 2 millones de años hasta hace aproximadamente 10,000 años, el mundo fue el hogar, a la vez, de varias especies humanas (homínidas)”. Y. N. HARARI, *De animales a dioses*, 19.

²⁴ Y. N. HARARI, *De animales a dioses*, 25.

cuenta del primer pensamiento técnico²⁵. Es un ejemplo de cómo las intuiciones míticas pueden tener un trasfondo científico, si bien son descubiertas a ciencia cierta en la posteridad.

Desde un comienzo, la cooperación y comunicación fueron cruciales para la supervivencia²⁶. Tanto así, que se piensa que el lenguaje fue el directo responsable de la articulación social de los *Homo sapiens*. Hace 70,000 años, “mutaciones genéticas accidentales cambiaron las conexiones internas del cerebro de los sapiens”²⁷. He aquí la primera revolución: la cognitiva. Esta mutación está directamente relacionada con la asimilación y utilización de *memes*. La flexibilidad de nuestro lenguaje nos permitió “absorber, almacenar y comunicar una cantidad de información prodigiosa acerca del mundo que nos rodea”²⁸. Más aún, nos permitió dotar de significados imaginarios a situaciones reales. Así, el lenguaje ficticio, con la creación de mitos comunes²⁹, permitió a los *homo-sapiens* agruparse en manadas mucho más numerosas, de forma que ahora podían vencer a sus rivales homínidos y cazar presas cada vez más grandes. Pese al fuego, hasta entonces el hombre era un animal marginal. En este período recién comienza su historia.

Hace dos millones de años, un homínido ya había trascendido África: el *Homo erectus*. Pero cuando el *Homo sapiens* hizo lo mismo, el efecto fue totalmente distinto. Hace 30,000 años, extinguimos a los neandertales. Hace 16,000 años, colonizamos América y extinguimos su mega-fauna. Desde el 11,000 a. C.,

²⁵ Cf. A. ALONSO – I. ARZOZ, *Carta al hombre ciberneticus: un manual de ciencia, tecnología y sociedad activista para el siglo XXI*, Madrid 2003, 40.

²⁶ Cf. J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 363.

²⁷ Y. N. HARARI, *De animales a dioses*, 35.

²⁸ *Ibid.*, p. 36.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 41.

somos el único homínido en la faz de la tierra. Todos los demás perecieron. 3,000 años después, el humano está presente en todo el globo terráqueo, excluyendo las zonas glaciares y las islas remotas.

Por esos años, ocurrió una nueva revolución: la agrícola. “Si nuestra mente es la de los cazadores-recolectores, nuestra cocina es la de los antiguos agricultores”, asegura Harari³⁰. De 9500 a 3500 a. C., domesticamos las principales plantas de nuestra dieta³¹: trigo, arroz, papa, mijo, cebada, habichuelas, plátano, caña de azúcar y otras. Y también los animales (en orden cronológico): ovejas, cabras, cerdos, vacas, bueyes, asnos, caballos y camellos.

Dijimos que “domesticamos” ciertas plantas. No obstante, etimológicamente, domesticar viene del latín *domus*, que significa “casa”. Quien vive en una casa es el hombre, no las plantas. De hecho, el trigo domesticó al *Homo sapiens* y no al revés. Éste tuvo que cuidar de él: para plantarlo, debía despejar el campo, regarlo, protegerlo de otros animales, escardar la mala hierba, cuidarlo de las plagas, etc. Este arduo trabajo de sol a sol no puede compararse con la variedad de alimentos y el ocio que gozaba el cazador-recolector. Nuestro cuerpo no estaba adaptado para la agricultura. “La columna vertebral, las rodillas, el cuello, y el arco de los pies pagaron el precio” con artritis, hernias y luxaciones intervertebrales. Tampoco es que el trigo haya proporcionado una mejor alimentación. De hecho, “una dieta basada en cereales es pobre en minerales y vitaminas, difícil de digerir y realmente mala para los dientes y las encías”³².

³⁰ *Ibíd.*, p. 96.

³¹ 95% de nuestras calorías.

³² Y. N. HARARI, *De animales a dioses*, 99.

Por otro lado, el agricultor tampoco gozaba de mayor seguridad. La variedad nutricional del cazador-recolector le permitía, en épocas de escasez, reemplazar su alimentación con otras plantas o animales. El campesino dependía inexorablemente de su cultivo. La falta de lluvia, plagas u hongos podían mermar su cosecha al punto de matarlo de hambre. Esa dependencia con el suelo cambió definitivamente su modo de vida. Antes, tras una disputa entre bandas, los cazadores-recolectores podían abandonar su territorio y encontrar sustento en otro lado. Era difícil y peligroso, pero factible. El agricultor no puede hacer lo mismo. Abandonar su tierra significa la muerte. Tiende a luchar hasta las últimas consecuencias. En definitiva, la violencia aumentó, y a diferencia del resto de animales, el hombre aprendió a hacer la guerra, es decir, a combatir con el fin de asesinar a su contrincante³³. Institución que no menguó hasta la aparición de las primeras ciudades, imperios y demás órdenes políticos imaginarios³⁴.

Dadas tales circunstancias, cabe preguntarnos legítimamente: ¿por qué *Homo sapiens* decidió dedicar su vida al cultivo del trigo, el arroz y la papa? Pese a que adquirieron una peor dieta y más difícil de cuidar, su beneficio fue el éxito reproductivo (más comida por unidad de territorio). La revolución agrícola fue sinónimo de explosión demográfica. Alrededor del 13,000 a. C., los grupos humanos no pasaban de cien. Hacia el 8500 a. C., éstos ascendieron a mil, y así padecieran más enfermedades, desnutrición, inseguridad, y explotación. En resumen: hubo “más gente viva en peores condiciones”³⁵.

³³ El combate con la intención de matar sólo se da entre cazador y presa en el mundo animal. Ni siquiera los leones atacan si no tienen hambre. Y muy rara vez luchan entre sí hasta la muerte. Basta un gesto de rendición para detener la pelea. Cf. A. KOESTLER, *The ghost in the machine*, London 1967, 302.

³⁴ Cf. Y. N. HARARI, *De animales a dioses*, 100.

³⁵ *Ibid*, 101.

Todo con tal de lograr el éxito evolutivo, medido en número de copias de ADN. Pero si, como Harari lo hace, nos preguntamos por el bienestar y la felicidad del individuo, el éxito se torna fracaso. Podríamos argüir más bien que el individuo se sacrificó en pos de la especie³⁶. Sin embargo, no habremos de perder de vista el motivo principal de este sacrificio: tender la red mundial, el *hardware* de la cultura. Los *memes*, para circular libremente y multiplicarse a su antojo, necesitan una red resistente y conectada. La revolución agrícola fue el primer paso de esta red. Los primeros nodos estatales, por supuesto, se formaron mucho después. En suma, el ingreso de mayores insumos de energía no favoreció al hombre común, sino a su cultura (sentido 7).

Siguiendo con esta perspectiva, dijimos que la cultura (sentido 7), para crear formas más complejas, necesita de energía. No es casualidad que la primera ciudad amurallada, Sumeria (3000 a. C.), haya nacido entre los ríos Tigris y Éufrates. Los ríos proporcionan agua para la agricultura, además de la posibilidad de pesca³⁷. Tanto los peces como los cultivos se tradujeron en un superávit de energía. Lo que posibilitó la emergencia de las primeras ciudades fue el cruce de una red relativamente nueva de comunicaciones terrestres (caravanas de asnos) y marítimas (navegación por cabotaje), que permitió a las poblaciones contactarse con el interior del suroeste asiático, y reunirse alrededor del golfo Pérsico. Fue en este tiempo en el que se desarrolló una nueva tecnología: la *escritura cuneiforme*. Esta propició una mejor administración de los insumos³⁸.

³⁶ Cf. *ibid.*, 112 - 116.

³⁷ Es curioso que, más adelante en la historia, Egipto, a diferencia de Babilonia, haya tenido más éxito a la hora de controlar sus inundaciones y mantener un riego saludable de sus cultivos, porque sus ríos se desbordaban, pero no demasiado. Esa simple diferencia geográfica repercutió en grandes diferencias políticas. Para un estudio completo sobre esta hipótesis, véase L. DARTNELL, *Orígenes: cómo la historia de la Tierra determina la historia de la humanidad*, Barcelona 2017.

³⁸ Cf. J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 48.

Aproximadamente 1,500 años antes, la metalurgia de cobre se había expandido. Lo que permitió a los sumerios tener superioridad militar frente a las aldeas y pastores locales. Pero su mayor proeza estaba en la organización. El construir una ciudad implicaba un alto nivel de cooperación. Se requería coordinación para edificar diques, arados, carros, barcos y otros. Sólo una casta sacerdotal podía hacerlo. Pues el trabajo era interpretado como una forma de agradar a los dioses que residían en el templo. Como dijimos, la virtud del lenguaje ficticio es poder crear mitos comunes que sustenten órdenes imaginarios. El impulso, como no podía ser de otra forma, era preponderantemente religioso.

Sumeria fue el primer nodo. No tardaría en sumarse Egipto y Mesopotamia. La región comprendida entre los ríos Nilo e Indo fue la primera gran red metropolitana del mundo antiguo. En pocos años, y de manera independiente, surgió otra red de similar magnitud en Asia: China. Posteriormente, en América surgieron dos civilizaciones: Maya y Tiahuanaco. En los tres continentes, el comercio y la religión fueron el aceite principal de las redes del mundo antiguo.

La acuñación del hierro (1200 a. C.), de la moneda (500 a. C.) y la expansión de la alfabetización lograron acelerar el avance de la red. Los primeros imperios nacieron alrededor de 2000 a. C., y hasta hace un par de siglos, fueron el tipo de organización política dominante. Las religiones universales aparecieron aproximadamente a partir del 500 a. C.; época que Karl Jaspers llama “era axial”, porque sienta las bases de todas las religiosidades posteriores³⁹. Todas ellas, en especial el judaísmo, zoroastrismo, cristianismo e islamismo, proclamaban

³⁹ Cf. K. JASPERS, *Origen y meta de la historia*, Madrid 1980, 19-41.

un único Dios y una salvación personal⁴⁰. El hombre necesitaba relacionarse con seres culturalmente distantes; por tanto, necesitaba algo trascendental en común para establecer confianza. “El apoyo mutuo y el comportamiento pacífico con los extraños eran otros aspectos importantes de la nueva fe”⁴¹.

Del año 200 al 1000 d. C., la red del mundo antiguo se expandió a la India, África y Eurasia, junto con sus religiones. En este tiempo, los carros de guerra, la armadura de hierro y los arqueros a caballo generaron cambios sociopolíticos de magnitud, pero no desviaron la red de su crecimiento. Pese a los reveses locales y temporales, “la tendencia general ha llevado [a la red] a una complejidad mayor”⁴². Cito a los autores:

El avance de la especialización, la habilidad y la riqueza aumentaron de forma proporcional, y el proceso civilizador continuó atrayendo a nuevos miembros y extendiéndose a otros campos, a pesar de la destrucción recurrente que causaban la guerra y la obediencia siempre precaria de los soldados y burócratas superiores⁴³.

La inestabilidad de la red era causada por el ciclo que el relajamiento de la moral militar provocaba. En todas las partes del mundo, la primera casta dominante fue sacerdotal. Ésta, en orden de obtener recursos de los ciudadanos y aldeanos cercanos para su

⁴⁰ El budismo también acude a una salvación personal, sin embargo, su concepción de la divinidad no es personal, como sucede con las demás religiones mencionadas previamente. Al contrario, apela a leyes espirituales universales, como el Karma y el Dharma, en las que el alma humana se encuentra constantemente encarnando y desencarnando para ascender y alcanzar el nirvana. Cf. E. CONZE, *El Budismo*, México 1988, 11-31. El taoísmo, a grandes rasgos, podría ser considerado también como una religión universal, con ausencia de un Dios personal y apartado del politeísmo clásico.

⁴¹ J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 66.

⁴² *Ibíd.*, p. 364.

⁴³ *Ibíd.*, p. 64.

templo, necesitaba soldados profesionales y obedientes, que los protegieran y recaudasen sus impuestos. En el momento en que éstos usaban su fuerza a voluntad, en contra de los sacerdotes, era señal de que la moral flaqueaba. Ya sea que la clase dominante fuera reemplazada por reformadores internos o conquistadores externos, a la larga necesitaban de servicios militares de control y recaudación. Y entonces, el ciclo comenzaba de nuevo⁴⁴.

El siguiente período, de 1000 a 1500 d. C., significó la consolidación de las redes fraguadas en el mundo antiguo. A través del perfeccionamiento del transporte de caravanas y la domesticación del camello, los centros de las redes se hicieron más fuertes, económica y políticamente. A medida que se expandió la red, la desigualdad se hizo mayor, tornando precarias las relaciones de centro-periferia. De manera progresiva, aumentó la interacción, la especialización, la producción y la movilización⁴⁵.

Pero no fue hasta el período de 1500 a 1800 d. C. cuando se tendió la red global. Hasta ese momento, “a pesar de los efectos de cuatro milenios de civilización, religiones trasladables y proselitistas y construcción de imperios, el género humano no consistía en una comunidad en ningún sentido profundo: seguía predominando una diversidad tremenda”⁴⁶. Fue aquí cuando la “especialización del trabajo y el intercambio pasaron a ser verdaderamente internacionales. [...] La red del mundo antiguo era una fuerza homogeneizadora, pero distaba mucho de ser homogénea”.⁴⁷ En ese tiempo, América, una red grande pero

⁴⁴ Cf. *ibíd.*, p. 53.

⁴⁵ Cf. *ibíd.*, p. 171.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 173.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 174.

suelta, se incorporó a las redes metropolitanas existentes, a costa de una gran pérdida de población⁴⁸. Gracias a la nueva tecnología marítima⁴⁹, se incorporaron también el océano atlántico y el oeste del pacífico, que vinieron a cumplir la misma función portuaria que anteriormente estaba limitada al mar Mediterráneo y al océano Índico. Si en el período anterior los centros de las redes se hicieron más fuertes, en éste, las costas cobraron mayor protagonismo.

Varias fueron las consecuencias: menor número de Estados, aunque más poderosos; enriquecimiento de los mercaderes; crecimiento demográfico y estructuras sociales más complejas; homogeneización de flora, fauna y enfermedades⁵⁰. El comercio y los viajes crecieron. La urbanización se hizo más rápida. Se redujo la frecuencia y la gravedad de las hambrunas. La labor misionera y alfabetizadora extendieron las redes civilizadoras a los lugares más remotos de África y América. La imprenta permitió que los *memes* se desplazaran más rápido, suscitando arduos debates intelectuales, políticos y teológicos. Lo que provocó una suerte de renacimiento religioso, muy similar al surgido en la era axial. Pero esto no sucedió únicamente en Europa (con las reformas de Lutero), sino también en la India (con el sijismo de Nanak y con el emperador Akbar). Estas reformas son “[...] la clase de objeción que normalmente provocan las religiones oficiales y burocratizadas”.⁵¹

⁴⁸ En especial por las enfermedades que la domesticación de rebaños trajo en Europa, que América no conocía: sarampión, gripe, viruela y otras. Cf. J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 174.

⁴⁹ Que no se limita a la construcción de barcos más fuertes y rápidos, capaces de cargar cañones pesados, sino que incluye el conocimiento náutico como tal: comprensión de los flujos del viento y las corrientes de agua. Aquí la técnica comienza a cumplir el papel de la ciencia.

⁵⁰ Lo cual redujo significativamente las posibilidades de epidemias, gracias a los anticuerpos comunes.

⁵¹ J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 206.

Más allá de todos estos cambios, en este período surgió algo más trascendental: la ciencia. ¿Por qué en Europa y no en India o China? Hay dos causas principales, una externa y otra interna. La externa: el recibimiento de flujo de información masivo y contradictorio procedente, a partir de 1450 d. C., de todo el mundo. La interna, que se divide en tres: la libertad intelectual que propiciaban las universidades⁵²; la reforma protestante, que había puesto en tela de juicio la autoridad del Papa y de la Iglesia; y la imprenta, que permitió una rápida difusión y aceptación de nuevos memes. Galileo Galilei, quien recuperó la tesis heliocéntrica de Copérnico, pudo publicar sus trabajos en la Holanda protestante, si bien en Florencia fue sometido a arresto domiciliario⁵³. Su mayor aporte, sin embargo, allende a la astronomía, fue el método experimental⁵⁴. Desde entonces, todo aquél que quisiese ser científico propiamente hablando no podía limitarse a la especulación, debía ser práctico. Los aportes que la cultura (sentido 5) científica dio a la red global fueron: astronómicos, náuticos, físicos y balísticos, en un principio; luego se extendieron al campo de la medicina y la química.

Poco a poco estas ciencias dieron ventajas prácticas en lo militar, la agricultura, la minería, la metalurgia y otros campos. Todo esto, en particular las ciencias militares de la fortificación, la balística artillera y la organización matemáticamente precisa de hombres y pertrechos, hizo que incluso los estados europeos más pequeños fueran cada vez más poderosos a partir de finales del s. XVI⁵⁵.

⁵² Creadas dos siglos antes. En 1500 d. C. Europa contaba con más de cien universidades.

⁵³ Cf. J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 210.

⁵⁴ Cf. I. ASIMOV, *Grandes ideas de la ciencia*, Madrid 2014, 36 – 42.

⁵⁵ J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 211.

En verdad, aunque en este período homogeneizador se sentaron las bases de la modernidad, muchas cosas no habían cambiado. Aún en 1800 d. C., el 85% de la población seguía siendo agricultora. Además,

trabajaban con su propia fuerza muscular, con un poco de ayuda animal y un apoyo menor de la fuerza eólica o hidráulica. Vivían en la pobreza y en la inseguridad, temiendo la hambruna, la enfermedad, la guerra y la vejez. Encontraban consuelo en la fe religiosa. Sabían pocas cosas sobre el mundo más allá de su propia experiencia, porque no sabían leer y sólo de vez en cuando tenían trato con forasteros⁵⁶.

Resumiendo, en este período

la red del mundo se había vuelto en verdad mundial, pero las personas, las mercancías, las ideas y las infecciones seguían moviéndose sólo ligeramente más aprisa que en el momento de formarse la primera red metropolitana alrededor del Sumer. Las redes habían crecido y se habían fusionado unas con otras, pero la velocidad dentro de ellas apenas había aumentado⁵⁷.

Todo esto cambió de repente⁵⁸. Recapitulemos el curso de nuestras revoluciones. Antes de la aparición de nuestra especie, la primera gran revolución para los homínidos fue el bajarse de los árboles y aprender a caminar en dos patas; en ese momento, sus manos quedaron libres. Luego, aprendieron a usar herramientas de piedra. Para, finalmente, dominar la fuerza del fuego. Después de aproximadamente 130,000 años de vida en la

⁵⁶ *Ibid.*, 237.

⁵⁷ *Ibid.*, 238.

⁵⁸ Decimos “de repente” considerando la propensión exponencial que siguieron las revoluciones energéticas. La primera (cognitiva) nos tomó más de 100,000 años. La segunda (agrícola), aproximadamente 50,000 años. La tercera (industrial), poco más de 10,000 años. Cf. Y. N. HARARI, *De animales a dioses*. La última revolución (nuclear) tomó menos de 200 años.

Tierra, los *Homo sapiens* experimentaron su primera revolución: *la cognitiva*, gracias a la cual obtuvieron el lenguaje ficticio. Aquí comienza nuestra historia. La segunda fue *la agrícola*, con la que potenciamos el crecimiento y expansión de nuestra especie. Sin la primera revolución, los hombres jamás hubieran podido articularse en manadas tan grandes. Sin la segunda, las redes no habrían hallado el sustento suficiente para formarse, y menos aún para consolidarse. La tercera revolución, que aceleró radicalmente el flujo *memético* en las redes, es *la industrial*.

Antes de esta revolución, “los humanos sabían cómo utilizar una amplia variedad de fuentes energéticas”. Quemaban leña para fundir el hierro, utilizaban la fuerza del viento (energía eólica) para desplazar sus barcos, y captaban el flujo de los ríos para moler el grano. Es decir, dependían de la cantidad de madera de los bosques, de los caprichos del viento y de haber nacido cerca de un río. El verdadero problema, más allá de la escasez, era el no poder transformar esa energía. Los vientos y ríos no podían caldear el agua o fundir hierro, y a la inversa, “la energía calorífica producida del quemar madera [no podía] hacer que una piedra de molino se moviera”⁵⁹. Todo el movimiento de la energía dependía de la potencia muscular de los animales domesticados y de nosotros mismos. Nuestro único medio de conversión energética era el cuerpo. “En el fondo, la revolución industrial ha sido una revolución en la conversión de energía”⁶⁰.

¿De dónde viene la energía? Del sol. Las plantas se alimentan de la luz solar mediante fotosíntesis. Los animales, incluido el hombre, obtienen su energía muscular en última instancia de las

⁵⁹ Y. N. HARARI, *De animales a dioses*, 368.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 372.

plantas⁶¹. “Todo el mundo resultaba animado por la energía solar, captada y empaquetada en el trigo, el arroz y las patatas”⁶². ¿De dónde obtuvimos más energía? Recordemos que el fuego fue nuestra primera tecnología para obtenerla. “Al quemar madera o carbón vegetal, los seres humanos podían aprovechar la energía acumulada en los árboles durante uno o dos siglos”⁶³. Todo cambió con los combustibles fósiles. “Mientras que la madera daba acceso a la energía captada durante siglos y la turba⁶⁴ a la captada durante milenios, el carbón (mineral) representaba la energía acumulada durante eones”⁶⁵. La mayor reserva de carbón la tenía, pues, Gran Bretaña. De aquí que, durante los primeros años de la revolución industrial, este imperio haya sido el más grande y poderoso política y económicamente, al punto que el resto del mundo no era más que su proveedor.

Aun así, el carbón no servía del todo para la industria siderúrgica⁶⁶, pues hacía que el hierro fuera quebradizo. Un tipo de carbón más puro, derivado de la hulla, solucionó el problema. Pero este insumo no era fácil de adquirir, pues se encontraba a mayor profundidad en la tierra. La innovación técnica que facilitó su extracción fue la máquina a vapor. Gracias a ésta, el agua subterránea podía ser extraída y los mineros podían cavar más hondo. “En 1800, Gran Bretaña tenía alrededor de dos mil

⁶¹ La dinámica del depredador en nada cambia la situación. Comerse a otro animal significa obtener la energía que éste ha almacenado. La cadena alimenticia es una distribución de la energía vegetal entre especies, basada en la selección natural. Cf. R. DAWKINS, *El gen egoísta*, 55.

⁶² Y. N. HARARI, *De animales a dioses*, 369.

⁶³ J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 258.

⁶⁴ Materia vegetal acumulada que se conserva gracias al agua. Los holandeses fueron los primeros en utilizar esta energía en la producción de cerveza, ladrillos, vidrios, y para refinar el azúcar.

⁶⁵ J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 259.

⁶⁶ Sector de la industria del metal que se ocupa de extraer el hierro y trabajarlo.

máquinas de vapor, la mayoría de las cuales se utilizaba para sacar agua de las minas”⁶⁷.

En 1815 la producción anual de carbón [...] ya proporcionaba la energía equivalente a la que se obtendría de un hipotético bosque de extensión igual a la totalidad de Inglaterra, Escocia y Gales, veinte veces lo que podían producir a la sazón los bosques que realmente existían en Gran Bretaña. Lo cierto es que el carbón sustituyó a la tierra⁶⁸.

En 1839 se inauguraba el primer ferrocarril (a vapor) comercial, que conectaba Liverpool con Manchester. El petróleo y la energía eléctrica no tardaron en llegar. El gran *meme* que transformó el mundo consistía en la conversión de energía mediante la máquina. La máquina reemplazó al cuerpo. “Incluso las plantas y los animales se mecanizaron”⁶⁹. Y la ciencia comenzó a impulsar este desarrollo, al punto de resultar indistinguible con la tecnología para el imaginario colectivo. Ahora sabemos que estamos rodeados de un océano de energía⁷⁰. El límite es nuestra ignorancia, aspecto que viene a solucionar la ciencia. Lo que hizo la revolución industrial es liberar “en gran medida a la humanidad de su dependencia del ecosistema circundante”⁷¹, y, por consiguiente, alterar para siempre el equilibrio ecológico que esa dependencia garantizaba.

La red, desde entonces, no hizo más que conectarse, más aún con la tecnología en comunicaciones que surgió en esta época. Si bien en un principio los *memes* permitieron la transmisión vertical de la cultura —de padres a hijos—, en contraste con

⁶⁷ J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 261.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 259.

⁶⁹ Y. N. HARARI, *De animales a dioses*, 375.

⁷⁰ Los últimos tipos de energía descubiertos fueron la nuclear y la gravitacional.

⁷¹ Y. N. HARARI, *De animales a dioses*, 385.

el aprendizaje social horizontal de los demás animales, esto cambió tras la revolución industrial. Pues el ambiente cultural construido en la modernidad cambia a tal velocidad que hace ineficiente la transmisión vertical, de una generación a otra⁷². La calidad y cantidad de conexiones en la red también favorece a la transmisión horizontal, al punto de ser instantánea. Esta abundancia de conexiones hace que la red global en la actualidad sea mucho más flexible que en sus inicios⁷³. Pero también provoca que los *memes* sean demasiado ubicuos, al punto de relegar la particularidad de una cultura (sentido 4) como fundamento de su identidad⁷⁴. La homogeneización cultural que propiciaron las redes más conectadas explica la tendencia contemporánea a endiosar la otredad. Primero, los particularismos culturales fueron relegados como obstáculos de la modernidad. En la modernidad tardía, en cambio, estos particularismos pululan artificialmente como fuentes de identidad, sin que necesariamente tengan una tradición detrás. A diferencia del siglo XIX, los sociólogos y antropólogos de hoy estudian las sub-culturas dentro de la misma sociedad occidental⁷⁵.

⁷² Cf. R. AUNGER, *Darwinizing culture: the status of memetics as a science*, London 2000, 133.

⁷³ Flexibilidad de la que dan cuenta sociólogos como Z. BAUMAN, *Modernidad Líquida*, México 2003; R. SENNET, *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona 2006; y M. BERMAN, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Buenos Aires 1989.

⁷⁴ Los sentidos 5 y 6 de "cultura" que describimos en el primer apartado responden a esta necesidad.

⁷⁵ Cf. M. WIEVIORKA, *La diferencia*, La Paz 2003, 17-18.

Conclusión

Toda red consta de tres elementos: *memes* (cultura, sentido 7), personas (genes que albergan a los *memes*) y recursos naturales (que proporcionan energía al hombre). La historia que hemos narrado consiste básicamente en cómo los *memes* se han propagado para tender sus redes. Los humanos y los recursos naturales fueron medios para su causa. Estas redes, sin embargo, traen problemas sociales consigo. En palabras de J. R. McNeill y H. McNeill:

La tendencia de la sociedad compleja a generar y mantener desigualdades sociales⁷⁶, que es evidente durante toda la historia, combinada con información barata y, por tanto, un mayor conocimiento de tales desigualdades, forma una mezcla inflamable. [...] La prudencia, pues, aconseja esforzarse por reducir tales desigualdades, objetivo que es contrario a la tendencia a largo plazo de siglos recientes y quizá también a los preciados conceptos de libertad⁷⁷.

Además, la tecnología y la ciencia no sólo significaron un mejor aprovechamiento de energía para la vida. De hecho, desde el primer hueso convertido en arma hasta la primera bomba nuclear detonada (Prueba Trinity) en 16 de julio de 1945 en Estados Unidos —poco después sería usada contra Japón en la Segunda Guerra Mundial—, los *memes* sirvieron tanto para la vida como para la muerte. Las palabras que provocaron en Robert Oppenheimer, padre del programa atómico, fueron las siguientes:

⁷⁶ Desigualdad, no pobreza. De hecho, “la pobreza redundo en perjuicio de la complejidad”. M. Cook, *Una breve historia de la humanidad*, Barcelona 2012, 283.

⁷⁷ J. R. McNeill – H. McNeill, *Las redes humanas*, 365.

Sabíamos que el mundo no sería el mismo. Algunas personas rieron, algunas personas lloraron, la mayoría guardó silencio. Recordé el pasaje de la escritura hindú, el Bhagavad-Gita. Visnú está tratando de persuadir al Príncipe de que debe cumplir con su deber, y para impresionarlo, adopta su forma de brazos múltiples y dice: “Ahora me estoy convirtiendo en la Muerte, el destructor de mundos”. Supongo que todos pensamos eso, de una forma u otra⁷⁸.

Hoy, más que nunca, nuestras capacidades cognitivas amenazan nuestra misma supervivencia, y, a la vez, son la única promesa de salvación que nos queda. La especie de homínido más duradera hasta la fecha fue el *Homo erectus*, que estuvo en la Tierra dos millones de años. “Es dudoso que *Homo sapiens* esté aquí todavía dentro de 1,000 años, de manera que dos millones de años quedan realmente fuera de nuestras posibilidades”⁷⁹. Fuimos quienes más transformamos la Tierra. Pero somos quienes más recursos tienen al alcance para salvarse de esta transformación, aunque basta un error de magnitud nuclear para que ya no sea posible.

El panorama se complementa con la potenciación de la selección artificial que nos proveyó el desciframiento del ADN. A la postre, podremos crear superhumanos, mejorados genética y mecánicamente (ciborgs). Es decir, nuestros descendientes serán como dioses, como dice Harari, si es que les dejamos el camino evolutivo abierto. Más aún, existe la posibilidad que nuestros sucesores evolutivos no tengan nada que ver con los humanos. Dentro del Internet, ya hay un prototipo de

⁷⁸ J. R. OPPENHEIMER, “I am become Death, the destroyer of worlds”, en PlenilunePictures (Archivo de vídeo, 06.08.2011), <https://www.youtube.com/watch?v=lb13ynu3lac> (recuperado en 22.07.2020). Traducción propia.

⁷⁹ Y. N. HARARI, *De animales a dioses*, 18.

programa capaz de copiarse a sí mismo: los virus⁸⁰. Sólo les falta consciencia. ¿Es posible que el Internet no sea más que el germen de la cultura en la que los programas conscientes se desarrollarán? Los humanos, francamente, aún no sabemos cómo nació nuestra propia consciencia⁸¹. El mismo misterio de la vida puede manifestarse en aquella dimensión, el Internet.

Tal vez no sea necesario especular tanto. Al fin y al cabo, el comportamiento de nuestra especie puede ajustarse a pautas evolutivas de nuestro pasado profundo. En algún momento, las células eucariotas nacieron a partir de bacterias (células procariotas) en los océanos de la Tierra. Ellas

intercambiaron esporádicamente material por medio del contacto directo de una con otra, de la misma manera que los primeros grupos humanos intercambiaron información reuniéndose y mezclándose cuando se celebraban festejos. Una y otra vez, el intercambio genético bacteriano directo surtió el efecto de permitir que las células propagaran mutaciones útiles y se adaptaran así a las circunstancias ambientales⁸².

No obstante, es probable que toda la red global no sea más que el comienzo. Pese a la transformación que le auspiamos a la Tierra —no sólo en la modificación de la naturaleza a nuestro favor, sino en el impacto en su equilibrio ecológico—, ésta no se compara con la labor que las bacterias realizaron cuando aprendieron a absorber energía solar y desprender oxígeno libre a

⁸⁰ Para ver la analogía del virus en computadores, biología y mente, cf. R. BRODIE, *Virus of the mind*, 37.

⁸¹ Cf. Y. N. HARARI, *De animales a dioses*, 21. Cabe advertir que, para Blackmore, la consciencia es incapaz de explicar el gran tamaño del cerebro, y, por tanto, su relación con los *memes*. Pronto esta noción podrá ser desechada. De hecho, esta autora considera que el *memplex* (conjunto de *memes* co-adaptados) definitivo es el "Yo", que ciertamente tiene relación tanto con el alma, el espíritu y la consciencia. Cf. S. BLACKMORE, *La máquina de los memes*, 119, 300.

⁸² J. R. McNEILL – H. McNEILL, *Las redes humanas*, 367.

la superficie terrestre. Ese oxígeno fue venenoso para la mayoría de los seres vivientes de entonces. “Con el tiempo, las mutaciones genéticas produjeron incluso bacterias que respiraban, esto es, consumían oxígeno de manera regular y adquirirían con ello cantidades de energía hasta entonces inalcanzables”⁸³. El hombre hizo algo similar, pero a menor escala. Ningún homínido lo había hecho antes. Desde luego, los *memes*, que el gran cerebro del *Homo sapiens* replica⁸⁴, tuvieron su papel.

Aun así, dadas nuestras circunstancias, es posible que ni la mente más creativa, ni la imaginación más potente sea capaz de vislumbrar el futuro evolutivo que nos hemos fraguado. No queda más que observar el proceso y, de ser posible, intentar controlarlo. Al fin y al cabo, la lucha por el orden continúa, incluso si nuestra especie se extinga. Podemos engendrar formas de vida más evolucionadas, consciente o inconscientemente, para bien o para mal. Ellas pueden continuar el proceso de lucha contra la entropía. Aún hay tiempo; se calcula que la principal fuente de energía de la Vía Láctea, el Sol, aún brillará 5,000 millones de años más. Así si se destruya nuestro planeta, las formas de vida aquí cultivadas podrán migrar a otros. Después de todo, los humanos fuimos la primera especie en salir de nuestra órbita terrestre⁸⁵.

Por último, estamos conscientes que la noción de cultura como conjunto de *memes*, de unidades de información

⁸³ *Ibid.*, 367.

⁸⁴ El cerebro de los demás animales sirve, fundamentalmente, para coordinar el movimiento muscular. Cf. R. DAWKINS, *El gen egoísta*, 58. En cambio, “nuestro cerebro es demasiado grande para el cuerpo que tenemos”. Nuestro “cociente de encefalización” es tres veces mayor a los simios de nuestro mismo tamaño. Cf. S. BLACKMORE, *La máquina de los memes*, 112ss. En resumen, la tesis de Blackmore es que el cerebro aumentó de tamaño para imitar cada vez mejor y seleccionar *memes* con más pericia.

⁸⁵ En 1966, con la misión Apolo 11, por primera vez abandonamos la órbita terrestre, y en 1969 pisamos la Luna.

replicables, puede ser despersonalizada. Esto, por cuanto la fuente de la realidad cultural es esencialmente humana; el corazón de la cultura es el hombre. La memética reconoce que los *memes* están hospedados en el cerebro humano, y que, sin éste, no tendrían cómo replicarse. Por lo que hacer bailar al hombre, deleitarse en placeres sexuales, estéticos y religiosos, forma parte de su estrategia para lograr que el hombre los replique. No obstante, lo verdaderamente revolucionario de esta teoría —darwinismo universal⁸⁶— no está en su observación de la “realidad cultural” sino en la “memoria cultural”, es decir, aquello que sobrevive al tiempo, que es sujeto de variación, herencia y selección.

Desde la perspectiva darwiniana, el éxito evolutivo de una especie no se mide por la felicidad o bienestar individual, sino en su capacidad para lograr la mayor cantidad de copias de ADN⁸⁷, en especial la de los genes heredados a la descendencia⁸⁸. En el caso de la cultura (sentido 7), esta perspectiva nos indica la existencia de un replicador más, aparte del gen, que puede guiar y modificar nuestra conducta y modo de vida⁸⁹. Más aún,

⁸⁶ El término se refiere a la extrapolación de la teoría darwinista al ámbito cultural. Por supuesto, si puede haber más de un replicador además del gen, como el *meme*, nada impediría que surgiesen otros, siempre y cuando sean capaces de sostener un proceso evolutivo. De allí lo “universal”. Cf. R. DAWKINS, *El gen egoísta*, 217.

⁸⁷ Cf. Y. N. HARARI, *De animales a dioses*, 112, 116.

⁸⁸ Cf. R. DAWKINS, *El gen egoísta*, 65.

⁸⁹ Si deseamos guardar el término “cultura” (todos los sentidos menos el 7) para todos los efectos fenotípicos que producen los *memes* —expresiones y prácticas culturales—, es legítimo. Pero ya no es memética. La particularidad del darwinismo universal es que identifica un sujeto de selección cultural, que evoluciona en el tiempo. La diferencia entre el “darwinismo universal” de Dawkins y el darwinismo clásico de Darwin es que éste último no concibe que la cultura siga sus propios fines. El sujeto de selección evolutiva es biológico, el hombre. Frente al darwinismo clásico, la memética es metafísica. Pero recordemos que el mismo Dawkins postuló la teoría del “gen egoísta” justamente para corregir ese sujeto evolutivo, que no sería el organismo vivo individual ni la especie, sino sólo sus genes efectivamente transmitidos a la descendencia. Cf. R. Dawkins, *El gen egoísta*, 218, n. 56.

la formación de redes altamente complejas de organizaciones humanas, capaces de alojar a los *memes* cómodamente y proporcionar a estos alta movilidad y mutación.

Bibliografía

ALONSO Andoni – ARZOZ Iñaki, *Carta al hombre ciberneticus: un manual de ciencia, tecnología y sociedad activista para el siglo XXI*, EDAF Ensayo, Madrid 2003.

ARANGO PINTO Luis Gabriel, “Una aproximación al fenómeno de los memes en Internet: claves para su comprensión y su posible integración pedagógica”, *Artigo* (São Paulo) V-12-33 (2015) 110 - 132.

ASIMOV Isaac, *Grandes ideas de la ciencia*, Alianza, Madrid 2014.

AUNGER Robert, *Darwinizing culture: the status of memetics as a science*, Oxford University Press, London 2000.

BAKKER Gerald – CLARK Len, *La explicación: una introducción a la filosofía de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1994.

BAUMAN Zygmunt, *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003.

BERMAN Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1989.

BERTALANFFY Ludwig von, *Teoría general de los sistemas*, Fondo de Cultura Económica, México 1989.

BLACKMORE Susan, *La máquina de los memes*, Paidós, Barcelona 2000.

BRODIE Richard, *Virus of the mind: the new science of the meme*, Hay House, United Kingdom 2009.

CONZE Edward, *El Budismo*, Fondo de Cultura Económica, México 1988.

COOK Michael, *Una breve historia de la humanidad*, Antoni Bosch, Barcelona 2012.

DARTNELL Lewis, *Orígenes: cómo la historia de la Tierra determina la historia de la humanidad*, Debate, Barcelona 2017.

DAWKINS Richard, *El gen egoísta: las bases biológicas del comportamiento humano*, Salvat, Barcelona 1993.

ECHEVERRÍA Bolívar, *Definición de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México 2013.

HARARI Yuval Noah, *De animales a dioses: breve historia de la humanidad*, Debate, Buenos Aires 2014.

JASPERS Karl, *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid 1980.

KOESTLER Arthur, *The ghost in the machine*, Hutchinson, London 1967.

MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA Y ORTEGA Miguel Alfonso, “Técnica y crematística en Aristóteles”, en *Empresa y Humanismo XIV-2* (2011) 69-88.

MCNEILL John Robert – MCNEILL William Hardy, *Las redes humanas: una historia global del mundo*, Crítica, Barcelona 2004.

MOSTERÍN Jesús, *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid 1993.

SENNET Richard, *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona 2006.

WIEVIORKA Michel, *La diferencia*, Plural, La Paz 2003.

Cinematografía

OPPENHEIMER J. Robert, “I am become Death, the destroyer of worlds”, en PlenilunePictures (Archivo de vídeo 06.08.2011), <https://www.youtube.com/watch?v=lb13ynu3Iac> (recuperado en 22.07.2020). Traducción propia.

OSHII Mamoru, *Ghost in the Shell 2: innocence*, Production I.G – Studio Ghibli, Tokyo 2004.

La realidad virtual como reflejo de absorción: el espacio y la temporalidad desde Heidegger, Heráclito y Borges

Christian Miranda Bascopé,

Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Cochabamba,

christian_mirandab@yahoo.com

Pues si las cosas tienen por vocación divina encontrar un sentido, una estructura donde fundar su sentido, también tienen por nostalgia diabólica perderse en las apariencias, en la seducción de la imagen. Narciso [...] el espejo del agua no es una superficie de reflexión, sino una superficie de absorción¹.

Resumen

La realidad virtual como fenómeno característico de la técnica moderna nos plantea un desdoble de algunas características espacio-temporales de la realidad “real”. Apoyándonos en la reflexión heideggeriana sobre la técnica y su lectura crítica de la metafísica como proceso de objetivación radical de la realidad, esbozaremos, de modo general, la consistencia misma de lo que sería la realidad para el ser humano que vive bajo el paradigma post-moderno. Siguiendo este análisis, veremos de qué manera el desocultar provocante del entorno anula el mundo que el *Dasein* necesita para, precisamente, ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*). Finalmente, sirviéndonos de las imágenes que plantean Borges, por un lado, y Heráclito por el otro, mostraremos la superlativización de lo descrito en el fenómeno de la realidad virtual y su correspondiente dislocación espacio-temporal dentro de una “realidad sin mundo”.

¹ J. BAUDRILLIARD, *De la seducción*, Madrid 1989, 67.

Palabras clave

Realidad virtual – nihilismo – representación – mundo – Martin Heidegger

Abstract

Virtual reality as a characteristic phenomenon of modern technology postulates an unfolding of certain spatio-temporal features of “real” reality. Based on Heidegger’s reflection on technology and his critical reading of metaphysics as a process of radical objectification of reality, we will outline in a general way reality’s consistency for those who live in the postmodern paradigm. In this analysis we will see how the provocative unmasking of our milieu annuls the world that *Dasein* needs precisely for being-in-the-world (*in-der-Welt-sein*). Finally, using the images proposed by Borges on the one hand, and Heraclitus on the other, we will show the superlativization of what is described in the phenomenon of virtual reality and its corresponding spatio-temporal dislocation within a “reality without a world”.

Key words

Virtual reality – nihilism – representation – world – Martin Heidegger

Introducción

Vivimos en *tiempos de penuria* diría Heidegger, y la intensidad de este aplanamiento vital radicaría justamente en que nosotros somos incapaces de experimentar nuestra propia carencia. Pero, ¿carencia de qué?, se preguntarán algunos. Obviamente no se trata de entrar en un juego retórico simplón, donde la respuesta ya nos es revelada en la misma pregunta. Se trata más bien de ahondar en la ausencia total de fundamento en la que se sumerge nuestra era. Vivimos en los tiempos de la consumación de la metafísica, nos dice Heidegger, entre la memoria y la esperanza; demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el

Ser. Esta consumación no sería otra cosa que el acontecimiento fundamental de la historia de Occidente llevado a cabo por la metafísica, es decir su destino: el nihilismo.

En el siglo XX la técnica moderna, independientemente de cómo se la interprete, se despliega de una manera tal que invade cada ámbito de la existencia humana. Su presencia fáctica, acentuada de modo exponencial en nuestros días, es tan omniabarcante que es casi imposible entender nuestra facticidad sin ella. Nuestra percepción espacial y temporal del mundo está determinantemente mediada por la técnica. Y por eso mismo, lo que debería ser accesorio, poco a poco se fue transformando en algo esencial. Es así que, si en los albores de nuestra existencia, la *τέχνη* nos hizo “más humanos”, en nuestros días podríamos considerar que la técnica moderna, al contrario, nos deshumaniza y nos atrapa en una lógica unidimensional carente de cualquier matriz propiamente vital.

La técnica moderna fue diseccionada, problematizada y pensada desde diversas ópticas reflexivas. Más allá de reconocer su efecto alienante y deshumanizador, todas las lecturas sobre la misma ubicaban a la técnica moderna en un lugar muy específico. La configuraban, básicamente, como “un medio más” del hacer humano. Es decir, todo lo problemático y nocivo de la técnica moderna se asentaría en el ser humano mismo, y no propiamente en la técnica. Así, el poder destructor de la técnica moderna se asentaría exclusivamente en la usura, en la avaricia y en la sed irrefrenable de poder del hombre. A contramarcha de esta interpretación, surge el pensar heideggeriano.

Para Martin Heidegger, la técnica moderna ya no sería exclusivamente “un medio más” del hacer humano. Al contrario, el hombre se habría transformado en un “engranaje” más de

la inmensa estructura técnica que, en este punto, gozaría de plena y absoluta autonomía. En este sentido, cualquier criterio economicista, político e incluso ético para entenderla, estaría ciego ante lo fundamental. Vale decir, que su poder de imposición ya no es accidental, sino total. Esta imposición total, o emplazamiento superlativo del dispositivo técnico moderno, que Heidegger denomina *Gestell*, estaría en nuestros días concentrado aún más, en el inmenso desarrollo de la cibernética, la informática y evidentemente, dentro de éstas, la realidad virtual.

Ahora bien, antes de continuar, es necesario aclarar la idea de realidad virtual, ya extremadamente problemática en sí misma. El término virtual implica la idea de un cierto tipo de existencia aparente, no real. Sin embargo esta “ilusión”, en el caso de la realidad virtual, mantiene un determinado sentido “universal” de la realidad. Vale decir que ella misma refleja o copia determinadas categorías espacio-temporales de nuestra “realidad real”, por así decirlo. Es así que cualquier dispositivo, en este sentido, tiene que replicar necesariamente las categorías de desciframiento de nuestro entorno. Y si bien las mismas no necesariamente deben cumplir las leyes de la física mecánica, por ejemplo, deben necesariamente regirse bajo parámetros ópticos y acústicos que hagan posible nuestro “acomodo virtual” en esa realidad.

La problemática fundamental radicaría en descifrar en qué consistiría, primordialmente, el *acontecimiento de lo real* en sí mismo, en el que se debería fundamentar el desdoble virtual respectivo. Para Martin Heidegger, el mundo occidental tendría una muy específica decisión sobre la verdad, entendiéndose la realidad. Dicha verdad estaría asentada en la Metafísica, que desde Platón hasta Nietzsche determinaría la forma en que se entiende el mundo hasta nuestros días. Y como adelantábamos, el *acontecimiento fundamental de la historia de Occidente llevado a cabo por la metafísica* sería el *nihilismo*.

1. La historia de la Metafísica como “olvido del Ser”

La mención de “lo metafísico” dentro del pensamiento heideggeriano puede ser muy problemática. Muchas veces se suele interpretar el pensamiento heideggeriano como anti-metafísico. Nada más lejos de la verdad. Si bien gran parte del pensamiento heideggeriano consiste en una de-construcción sistemática de la metafísica occidental, su labor deconstructiva tiene una finalidad muy específica, que es la de “retomar” la primacía de “la pregunta de las preguntas”: la pregunta por el sentido del ser, es decir, la pregunta metafísica.

Cuando Heidegger habla de metafísica, simplemente se refiere a la manera en que occidente ha respondido a la pregunta por el sentido del ser. En suma, se trata de la meditación occidental bimilenaria sobre la esencia de la verdad. Nada más, pero al mismo tiempo todo. Al respecto, en *La época de la imagen del mundo*, Heidegger afirma lo siguiente:

En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era, y viceversa: quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico².

El nihilismo, palabra que nos remite casi con obligatoriedad a Nietzsche, es retomado por Heidegger manteniendo mucho de su sentido nietzscheano; es decir, el sentido que ve en el nihilismo aquel fenómeno epocal de la *ausencia total de valores supremos*.

² M. HEIDEGGER, *Caminos del bosque: la época de la imagen del mundo*, Madrid 2001, 63.

Sin embargo, Heidegger se concentra principalmente en un factor que para él es decisivo: *el olvido del Ser*. En este olvido radicaría la correspondiente meditación y decisión sobre la esencia de la *realidad* para el Occidente metafísico. En ese sentido, sería el nihilismo la consumación de la ontificación radical de la realidad. Presente “sin misterio ni promesa”³ que tendría a la ciencia y a la técnica modernas como elementos fundamentales para el puro despliegue de la “voluntad de dominio”, o como Heidegger diría de la “voluntad de voluntad”. Bajo el nihilismo, por tanto, *del Ser ya no quedaría nada*, ni siquiera el recuerdo; mucho menos la necesidad de recordar. Al respecto Heidegger nos dice:

El dejar fuera al Ser mismo en el pensar del ente es la historia de la metafísica. El pensar el ente en cuanto tal roza el Ser de modo pensante pero para pasarlo enseguida por alto en beneficio del ente, al cual regresa y en el cual se aloja... La metafísica deja impensado el Ser mismo... es la historia en la que del Ser mismo no hay esencialmente nada: la metafísica es, en cuanto tal, el nihilismo⁴.

Como fue comentado con anterioridad, todo este proyecto de objetivación radical llevado a cabo por la metafísica tiene una trayectoria bimilenaria. Sin embargo, dicho olvido se acentúa y solidifica con la metafísica moderna, que funda su verdad y su desciframiento de la realidad como *raepresentatio*. Con Descartes el mundo se convierte en imagen, en *representación*. “La verdad se ha transformado en certeza de la representación”⁵. Para Heidegger esta es la elección sobre la verdad que marca la historia de occidente desde Descartes hasta Nietzsche. Y la técnica moderna en sí misma sería su final destinal.

³ H. MUJICA, *La Palabra Inicial*, Valparaíso 2015, 27.

⁴ M. HEIDEGGER, citado en *ibíd.*, 27.

⁵ M. HEIDEGGER, *Caminos del bosque...*, 72.

Representar quiere decir “traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas”⁶. Así, el “hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo”⁷. Nace de esta manera, la concepción sujeto-objeto que determinará la realidad desde entonces.

Lo peculiar en este sentido no radica en la posición de predominio que pueda adquirir el ser humano como intérprete de la realidad, sino que ese predominio es “auto-otorgado” y cerrado sobre sí mismo. De esta manera el “*subjectum* se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad”⁸. El ente “delimitador” entonces se encierra sobre sí mismo y se cierra a la donación de una verdad mayor. Ya no deja que el ser “sea” sino que encajona la realidad en horizontes arbitrarios y calculables. El *representar* es un “poner ante sí y traer hacia sí”⁹. De esta forma “el representar ya no es esa captación de lo presente en cuyo desocultamiento la propia captación pertenece, como un modo propio de presencia, a eso que se presenta de forma no oculta. El representar ya no es el desencubrirse para..., sino la aprehensión y comprensión de... Ya no reina el elemento presente, sino que domina la aprehensión”¹⁰.

La esencia del pensar moderno parte de esta base, y su concepción de verdad desprendida de esta manera de pensar y ver la realidad hace que, inevitablemente, ese hombre crea

⁶ *Ibid.*, 75.

⁷ *Ibid.*, 75.

⁸ *Ibid.*, 73.

⁹ *Ibid.*, 76.

¹⁰ *Ibid.*, 87.

natural convertirse en “dueño y señor del planeta”¹¹. Y así, cuando la subjetividad omnímoda del hombre moderno adquiere su máximo poder “asegurador”, nace la técnica moderna. Cuya esencia como vimos, es la *Gestell*.

En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra¹².

Solamente de esa manera la captación del sentido esencial de la técnica moderna y, por ende, de la realidad virtual, se nos hace visible. Es decir, como el reconocimiento de que la misma es la cristalización final del proceso metafísico occidental. O sea, el proceso histórico que concentró en el ente su fundamentación existencial y relegó al ser de dicha fundamentación sobre “la esencia de lo ente”¹³ y, por ende, de cualquier “decisión sobre la esencia de la verdad”¹⁴.

Dentro de la *Gestell*, que es la representación objetivante llevada a la máxima expresión, el hombre moderno “está en la realidad” de una manera exclusivamente técnica, y además todo su proceso propiamente *apofántico* se clausura, y, por ende, se limita a dicho ámbito de *im-posición*. Es así que para Heidegger “el desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar (*Herausfordern*) que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas

¹¹ *Ibid.*, 89.

¹² *Ibid.*, 89.

¹³ *Ibid.*, 63.

¹⁴ *Ibid.*, 63.

(*herausgefördert*) y acumuladas”¹⁵. La *Gestell* es una instancia que “encuadra” al hombre histórico y su mundo en una dinámica propia. Es decir, se trata de una instancia que escapa totalmente al arbitrio humano. Y además, se trata de una instancia que abarca prácticamente “a toda la Tierra, e inclusive al espacio cósmico”¹⁶.

Bajo esta dinámica, el mundo y las cosas del mundo son asumidas simple y llanamente como entes dispuestos para su explotación y consumo. En este sentido, Heidegger nos dice en el “Protocolo al Seminario de «Le Thor»”, que “ya hoy día no hay más objetos-*Gegenstände* (el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista) – ya no hay más que *Bëstande* (el ente que está listo para el consumo)”¹⁷. Es bajo este sentido que dentro la *Gestell* nace la *Bestand*, que en su traducción más literal significa *existencia*. Pero existencia en un sentido comercial. Como cuando decimos que estamos cortos de existencias o mercaderías. Así, el desocultar técnico moderno devela todo lo que hay como stocks, reservas, fondos, subsistencias, etc. En dicho señorío de la *Gestell*, en que nuestra realidad se vive técnica y calculadoramente, la naturaleza es vista simplemente como un almacén lleno de mercadería para su explotación y consumo. En palabras de Heidegger, “la naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas”¹⁸.

¹⁵ M. HEIDEGGER, citado en J. ACEVEDO, “Introducción a la pregunta por la técnica”, en M. HEIDEGGER, *Filosofía, Ciencia y Técnica: la pregunta por la técnica*, Santiago de Chile 2017, 81.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Serenidad*, Barcelona, 1999, p. 23.

¹⁷ M. HEIDEGGER, “Protocolo al Seminario de «Le Thor»”, en M. HEIDEGGER, *Filosofía, Ciencia y Técnica...*, 218.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Serenidad...*, 23.

En el otro lado de la ecuación está el hombre moderno, que bajo la misma lógica de la *Gestell* es obligado a responder siempre, en mayor o menor medida, dentro de este esquema omnímodo de despliegue. Es así que dentro de este ámbito el ser humano también es, de alguna forma, manufacturado para ser consumido y explotado (un *Bestand* más). El hombre es colocado en el gigantesco engranaje para darle combustión a la misma maquinaria irreflexiva que calcula tanto pero que medita tan poco. El hombre es comprendido como simple mano o cerebro de obra, “material humano”¹⁹, y su posicionamiento vital simplemente se valida como recurso humano. Es decir, un ítem más en el gran almacén que coloca a la eficacia incondicionada como valor supremo. Paradójicamente -señala Heidegger- “en medio de todo esto, el hombre precisamente así amenazado, se pavonea como señor de la Tierra”²⁰. Cuando en realidad el señorío de la modernidad es el señorío de la misma *Gestell*. Señorío -que para Heidegger- “se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información”²¹.

Ahora bien, debemos entender el pensamiento que pone en marcha dicha ilusión de señorío, y que interrelaciona al hombre y su mundo dentro de la *Gestell*. Hablamos del pensar calculador o calculante (*das rechnende Denken*). Denominamos al pensar calculador pensamiento, porque Heidegger lo hace. Pero lo hace de una manera sutilmente capciosa para denotar justamente su esencia carente de reflexión propiamente pensante. Daremos luces acerca de este modo de pensar de una manera negativa,

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Filosofía, Ciencia y Técnica...*, 64.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ *Ibíd.*, 65.

básicamente, a través de su oposición con el *pensar meditante* o *meditativo* (*das besinnliche Nachdenken*); este sí, para Heidegger fundamental y genuinamente pensante. Someramente podríamos decir –parafraseando a Heidegger– que el pensar calculador es en realidad una “huída ante el pensar”²². Una huída ante el pensar que es justamente lo que consume la medula misma del hombre moderno. El *pensar calculador* mensura, planifica, organiza, investiga, acumula “sin detenerse nunca ni pararse para meditar”²³. Es un simple ejercicio de verificación provocante, nada más. Es un pensar que nunca piensa por el “sentido que impera en todo cuanto es”²⁴.

2. Hombre y Mundo

Ya desde *Ser y Tiempo*, Heidegger determina como uno de los existenciales o rasgos esenciales del *Dasein* en su “cotidianidad media”, su “ser-en-el-mundo” (*in-der-Welt-sein*). Este rasgo esencial del *Dasein* no está referido a una idea espacial entre entes, más bien se trata de la forma primordial en que el ser humano “ya está” arrojado en un ámbito de sentido. En este punto, cabría preguntarse en qué consistiría el mundo para nosotros. Al respecto, Heidegger nos dice lo siguiente: “Lo que hoy significa para nosotros mundo es la inmensa maraña de un aparataje tecnológico de información que se ha colocado delante de la naturaleza, ocupando su puesto, cuyo funcionamiento sólo resulta accesible y dirigible ya por medio del cálculo”²⁵. En la *Gestell* se plasma el proyecto técnico-productivo a todos los ámbitos de la vida humana. Este modo

²² M. HEIDEGGER, *Serenidad...*, 18.

²³ *Ibíd.*, 18.

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ M. HEIDEGGER, citado en H. MUJICA, *La Palabra...*, 27.

de *desocultar provocante*, como nos dice magistralmente Hugo Mujica: “[v]e los entes que la luz deja ver, que enciende, pero, eclipsado por ellos, soslaya la pregunta por la luz que los muestra, que los da a luz”²⁶, el Ser.

Fundamentalmente, el mundo que nos toca descifrar, o más bien padecer, es como una pantalla puesta en frente de la naturaleza. Este “padecimiento” ya encuadra en nuestro ser fórmulas predeterminadas de aprehensión de una realidad ya “embotellada y empaquetada”, pero sobre todo una realidad aparentemente necesaria, el “principio de razón”. Heidegger insiste en que razón y representación son una sola clase de pensamiento. En el umbral del siglo XVIII, Gottfried Leibniz afirmaba: “*Nihil est sine ratione* (nada es sin razón)”. Justamente es esta clase de pensamiento al que nos referimos, cuando hablamos de ese velo “colocado delante de la naturaleza” del que habla Heidegger. Este velo hace de la tierra un “desierto industrial”. Como explica Mujica interpretando a Heidegger: “El desierto de un hombre que ya no vive bajo el cielo –lo abierto– ni sobre la tierra –lo nutricio–. Un hombre que ya no habita”²⁷. Un hombre que ya no tiene un mundo. “Nosotros, seres humanos de hoy, parecemos como expulsados de tal habitar, perdidos en las cadenas de la planificación calculadora”, nos dice Heidegger. “Sin mundo, sin apertura al abrirse del Ser, el hombre se expatria de la «recepción pura», se destierra de su mismidad abierta: se objetiva, también él, en su pura subjetividad”²⁸.

Por otro lado, Johannes Scheffer (Angelus Silesius), coetáneo de Leibniz, nos dice en su *Peregrino Querúbico* que

²⁶ H. MUJICA, *La Palabra...*, 29.

²⁷ *Ibíd.*, 28.

²⁸ M. HEIDEGGER, citado en H. MUJICA, *La Palabra...*, 49.

“la rosa es sin por qué, florece porque florece”²⁹, y enfatizando la gratuidad de su ser y su florecer, el poeta alemán agrega: “No se preocupa de sí, no pregunta por sí misma, no pregunta si es mirada”³⁰. En esta imagen poética, el pensar y la facticidad del ser humano si pueden genuinamente habitar. “El acontecimiento de la rosa, su florecer, es totalmente libre e independiente de un sujeto que le dé esa razón, que le designe un valor o una utilidad”³¹, nos dice Hugo Mujica.

Aquí el ser humano ya no está él mismo, objetivado en su propia subjetividad, y por el contrario se abre al “juego del mundo” y su esencial co-pertenencia. Nos referimos a la Cuaternidad (*Das Geviert*). La señalada forma de ver el mundo nos muestra una particular forma de habitar matriz. “En el habitar genuino (o, simplemente, habitar, a secas, o habitar que merece, sin restricciones, la denominación tal) encontramos la matriz de todo otro. En él, –dicho en esbozo– los mortales se mantienen junto a las *cosas*”³². Decíamos anteriormente que bajo la *Gestell* ya no hay siquiera objetos (el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista), solo hay *Bëstande* (el ente que está listo para el consumo). En este sentido, habría que diferenciar tres formas en las que el ser humano encara al ente: como “*Cosa*”, como “*objeto*” o como “*fondo disponible*” (*Bëstande*).

Entendiendo el “fondo disponible” como una radicalización de la percepción de la realidad como objeto, solo nos quedaría para el habitar genuino la percepción de la realidad como “cosa”.

²⁹ J. SCHEFFER, citado en H. MUJICA, *La Palabra...*, 52.

³⁰ *Ibid.*

³¹ H. MUJICA, *La Palabra...*, 52.

³² M. HEIDEGGER, *Filosofía, Ciencia y Técnica...*, 35.

El término “cosa” en Heidegger no menta ningún sentido peyorativo; al contrario, absorbe en él la esencia del habitar genuino. De esta forma, “La cosificación es algo que eleva y no un descenso ontológico”³³. Cualquier *cosa* “alcanza el rango de *cosa* cuando reúne al ser entendido como *lo cuadrante* o *la cuaterna* (*Das Geviert*): Cielo, Tierra, Mortales y Divinos”³⁴.

En este tipo de habitar, las *cosas* en general encierran en sí mismas, de una manera imbricada y simbiótica, los cuatro factores de *la Cuaternidad*. Estar ante una *cosa* en este sentido no es, por tanto, un desocultar provocante o dominador, es un estar ante algo *abierto* en su “serencia”. Es decir, “cuando el hombre habita genuinamente no se ve impelido a desocultar *a priori* a los entes –entre los cuales está él mismo–, en el horizonte de la utilización absoluta y extrema. Por el contrario, en tal caso el hombre existe develando en forma acogedora y respetuosa todo cuanto hay, dejándolo ser lo que esencialmente es, y protegiéndolo en su residir en lo que le es más propio”³⁵.

Bajo este ámbito, evidentemente el hombre deja de ser una materia prima más dentro de la *Gestell*, y se afianza como custodio de la verdad. El *pensar meditante* (*besinnliches Nachdenken*) es la correspondencia que afirma dicha custodia. Que cómo su nombre indica en alemán, es aquel pensar que persigue el sentido (*Sinn*). En este habitar, el tiempo y el espacio son vivenciados de una manera totalmente distinta a la vivenciada por el hombre moderno. La rapidez, la instantaneidad y la simultaneidad tan incorporadas en la vivencia moderna, son sustituidas por la calma y la serenidad (*Heiterkeit*).

³³ *Ibíd.*, 35.

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ *Ibíd.*, 36.

3. La realidad virtual como dominio espacial y a-temporalidad

En el inicio de este ensayo, el epígrafe de Baudrillard nos decía, aludiendo a la historia de Narciso, que el espejo del agua no era una “superficie de reflexión, sino una superficie de absorción”. Pues bien, este modelo figurativo y metafórico nos proporciona la luz necesaria para denotar el sentido que se quiere dar al fenómeno de la realidad virtual. El tiempo y el espacio, dentro del ámbito de la realidad virtual, superlativizan de alguna manera el “vicio” nihilista de nuestra época. Este vicio consiste en la generación de modalidades de desocultamiento absolutamente provocantes y agresivas dentro de un mundo circundante, inexistente en sí mismo. Para clarificar de una manera más adecuada este fenómeno de dislocación espacio-temporal de nuestra realidad, utilizaremos los mencionados elementos figurativos. Saliendo de un esquema exclusivamente representativo y conceptual, incursionaremos en reflexiones de tipo poético y referencial. Jorge Luis Borges y Heráclito serán los pensadores que primordialmente nos prestarán auxilio en esta tarea. Jorge Luis Borges, en su poema *La Recoleta*, nos dice lo siguiente:

Vibrante en las espadas y en la pasión/ y dormida en la hiedra,/ sólo la vida existe./ El espacio y el tiempo son formas tuyas,/ son instrumentos mágicos del alma,/ y cuando ésta se apague,/ se apagarán con ella el espacio, el tiempo y la muerte,/ como al cesar la luz/ caduca el simulacro de los espejos/ que ya la tarde fue apagando³⁶.

“Sólo la vida existe”, nos dice Borges, y a partir de ella, o más bien dentro de ella, nos dice también que el espacio y el

³⁶ J. L. BORGES, *Poesía Completa*, Barcelona 2016, 19.

tiempo son formas tuyas. Formas que por otra parte son sólo “instrumentos mágicos del alma”. La finitud vive y se demarca a través de estos dos instrumentos, y desciframos nuestra existencia a partir de ellos. La muerte finaliza ese “simulacro de espejos” que solo la luz permite provenir a la presencia. Mujica nos decía que el *nihilismo* solamente “ve los entes que la luz deja ver”, pero ese “ver” óptico eclipsa la mirada por la luz, “que los da a luz”³⁷. Pues bien, esa “luz” es el ser. Nuestra realidad está ciega ante ese hecho ontológico fundamental, y por ende, está ciega ante lo primordial y originario.

La realidad virtual acentúa esta ceguera, en la que el tiempo y el espacio no son más “instrumentos mágicos del alma” sino solamente códigos de programación en los que no hay más posibilidades ni memoria. Todo desocultar ya está predeciblemente desplegado, y a nosotros, sólo nos resta consumir dicha predicción desertificante de mundo. Este mundo ya no nos entrega “transparencia”, sino solamente un reflejo narcisista de nuestra pura subjetividad. La rosa ya no “florece porque florece”³⁸, ya florece porque nosotros queremos que florezca y florece como quisiéramos que florezca.

Este mundo desertificado y sin riesgo se convierte así en una “ilusión de la ilusión”, un espejismo hecho a nuestra propia medida. Quizás en eso radicaba el miedo que Borges le tenía a los espejos. No solo a la imposibilidad de a partir de ellos “ver” la luz y a la luz que “da a luz”. Sino, sobre todo, si ellos en última instancia no son una prueba factual de una suprema des-ilusión. En el sentido de que los mismos nos entregan un realidad des-almada. “Yo que sentí el horror de los espejos/

³⁷ H. MUJICA, *La Palabra...*, 29.

³⁸ *Ibíd.*, 52.

no sólo ante el cristal impenetrable/donde acaba y empieza, inhabitable,/un imposible espacio de reflejos”³⁹. En un mundo así, no se habita, por ende no se existe. Borges continúa: “Dios ha creado las noches que se arman/ de sueños y las formas del espejo/ para que el hombre sienta que es reflejo/ y vanidad. Por eso nos alarman”⁴⁰. Ceguera armada de vanidad, lo cercano que se torna distante y el tiempo sin tiempo. Presente sin memoria. En *Límites*, Borges nos dice:

De estas calles que ahondan el poniente,/ una habrá (no sé cuál) que he recorrido/ ya por última vez, indiferente/ y sin adivinarlo, sometido/ a Quien prefija omnipotente normas/ y una secreta y rígida medida/ a las sombras, los sueños y las formas/ que destejen y tejen esta vida./ Si para todo hay término y hay tasa/ y última vez y nunca más y olvido/ ¿quién nos dirá de quién, en esta casa, sin saberlo, nos hemos despedido?⁴¹

Heráclito sostiene que “nadie puede cruzar dos veces el mismo río”⁴². Borges agrega sobre el mismo fragmento: “Se detiene. Siente/ con el asombro de un horror sagrado/ que él también es un río y una fuga”⁴³. Nuestro mundo no es estático, y no sólo eso, sobre todo no lo somos nosotros. Cada momento de nuestra existencia está imbricado en los demás, pero siempre somos una reactualización de una determinada facticidad. No somos un “puro presente” de representación sensorial de la consciencia. En un cambio constante mantenemos algo así como nuestra esencia, pero ella misma cambiante en todo

³⁹ J. L. BORGES, *Poesía...*, 117.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ J. L. BORGES, *Poesía...*, 187.

⁴² R. MONDOLFO, *Heráclito*, Buenos Aires 2004, 41 (fragmento 91).

⁴³ J. L. BORGES, *Poesía...*, 465.

momento. No somos “un qué” constante, más bien somos “un quién” cambiante. Somos también un río y una fuga, “en los mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos”⁴⁴.

Nuestro “ser en el tiempo” es como una melodía, vale decir: “cuando escucho una melodía, no solo escucho una nota, que es inmediatamente reemplazada por la presentación de otra. Antes bien, la conciencia retiene el sentido de la primera nota mientras escucho la segunda y, a su vez, está enriquecida por la anticipación de la siguiente”⁴⁵. A este tipo de conciencia temporal (inconsciente) Husserl la denomina “profundidad o densidad del presente”⁴⁶. Hay un presente, pero también hay una *retención* del pasado y una *protención* al futuro. Pero todo se percibe como unidad, no notas sueltas, sino una melodía. No presentes sueltos, sino una existencia con sentido.

La realidad virtual de cierta forma anula dicha posibilidad, y anulando la *retención* única y propia de cada ser humano (*Dasein*), a su vez empaqueta la *protención* en una gama de posibilidades ya delimitadas de antemano. Temporalidad que ya está de cierta forma anticipada por una suerte de poder demiúrgico que paradójicamente somos nosotros mismos, pero “sin ser” nosotros mismos, solo un pálido reflejo de un “simulacro de espejos” en un presente sin memoria ni futuro.

Borges, en el poema *Son los Ríos*, en referencia a Heráclito nos dice: “Somos el tiempo. Somos la famosa/ parábola de Heráclito el Oscuro./ Somos el agua, no el diamante duro./ la que se pierde, no la que reposa./ Somos el río y somos aquel

⁴⁴ HERÁCLITO, “Fragmentos”, en R. MONDOLFO, *Heráclito*, Buenos Aires 2004, 36 (fragmento 49a).

⁴⁵ E. HUSSERL, *La idea de la fenomenología*, Herder, Barcelona 2012, 40.

⁴⁶ Cf. *ibíd.*

griego/ que se mira en el río. Su reflejo/ cambia en el agua del cambiante espejo”⁴⁷. Cambiamos en el agua del cambiante espejo, somos el agua y no el diamante duro. Infinita apertura y posibilidad, y por qué no riesgo, de eso se trata la finitud. Si no se utiliza la realidad virtual simplemente como “un medio más” del hacer humano, se corre el riesgo de convertirla en una peligrosa “superficie de absorción” en la que el ser humano subsiste hechizado y sin alma.

Narciso, enamorado de sí mismo, muere por su propia vanidad. Su reflejo, siendo apariencia, eclipsa justamente por vanidad el origen de esa apariencia. Origen que esencialmente es inconmensurable en su don. No pretendamos “programar” lo inconmensurable, ya que, como nos diría el gran Heráclito: “Hechando a andar no descubrirías los límites del alma, aunque recorras todos los caminos, tan profundo *logos* tiene”⁴⁸.

⁴⁷ J. L. BORGES, *Poesía...*, 592.

⁴⁸ HERÁCLITO, *Fragmentos*, Ediciones Encuentro, Madrid 2015, 164 (fragmento 45).

Bibliografía

ACEVEDO Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1999.

BAUDRILLIARD Jean, *De la seducción*, Cátedra, Madrid 1989.

BORGES Jorge Luis, *Poesía Completa*, Penguin Random House, Barcelona 2016.

HEIDEGGER Martin, *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid 2001.

_____, *¿Qué es Metafísica?*, Alianza, Madrid 2014.

_____, *El Ser y el Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997.

_____, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997.

_____, *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona 2003.

_____, *Serenidad*, Serbal, Barcelona 1999.

HERÁCLITO, *Fragmentos*, Encuentro, Madrid 2015.

HUSSERL Edmund, *La idea de la fenomenología*, Herder, Barcelona 2012.

MONDOLFO Rodolfo, *Heráclito*, Siglo XXI, Buenos Aires 2004.

MUJICA Hugo, *La Palabra Inicial*, Universidad de Valparaíso, Valparaíso 2015.

PICOTTI Dina, *Heidegger: una introducción*, Quadrata, Buenos Aires 2010.

RODRÍGUEZ Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid 2006.

***Qhip nayra*: más allá de la expresión del tiempo**

Wilson Vasquez Valenzuela

Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Cochabamba
wilsonzarko@gmail.com

El “ser ahí” “es” su pasado en el modo de su ser que, dicho toscamente, “se gesta” en todo caso desde su “advenir”. [...] Su peculiar pasado –y esto quiere decir siempre el de su “generación”– no sigue al “ser ahí”, sino que en cada caso ya le precede¹.

Resumen

El presente artículo ensayístico gira en torno al aforismo aymara *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* y sus posibles horizontes de lectura. Se postula, además de sus lecturas usuales –ética y epistemológica–, una lectura en horizonte existencial capaz de identificar los posibles presupuestos ontológicos presentes en el aforismo y en el espíritu del pueblo aymara que lo ha transmitido.

Palabras clave

Qhip nayra – horizonte ético – epistémico – existencial

Abstract

This article is about the Aymara aphorism *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* and its possible reading horizons. Apart from its usual ethical and epistemological readings, an Existenziall reading is proposed that can identify possible ontological assumptions within the aphorism, in the spirit of the Aymara peoples who have transmitted it.

Key words

Qhip nayra – ethical horizon – epistemic – Existenziall

¹ M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, México, 1993, 30.

Introducción

En una entrevista hecha a Silvia Rivera Cusicanqui, publicada por *Página Siete* bajo el título de “El indianismo de este Gobierno es de caricatura”, en octubre de 2014², ante la preocupación que le suponía hablar de un capitalismo con rostro indígena, recapitulación de un proyecto de explotación del prójimo, ella apuntaba que el “reconocer el pasado para precautelar el futuro” no existía en la mayoría de los grupos políticos, y citaba a la sazón el aforismo aymara *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*, tan apreciado por ella. Además de presentar las lecturas más frecuentes de este aforismo, es intención fundamental de este ensayo postular, con vistas a ulteriores aportes, la posibilidad de una lectura existencialista del *qhip nayra*.

Después de una primera aproximación de carácter lingüístico dedicada a las sutilezas del aforismo, se muestran brevemente los horizontes de lectura ético y epistemológico en torno a él. Detenidos luego en un apretado –e interesado– resumen del horizonte existencialista del Ser-ahí (Dasein) heideggeriano, el ensayo se decanta, finalmente, a manera de conclusión, en tres postulados en relación a una posible lectura existencialista del *qhip nayra*.

1. Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani

Recuperado por el *Taller de Historia Oral Andina* (THOA)³ y hecho su lema, este aforismo sirve de trasfondo

² Cf. S. RIVERA C., “El indianismo de este Gobierno es de caricatura”, en *Página Siete*, en <http://www.datos-bo.com/Bolivia/Especiales/qEl-indianismo-de-este-Gobierno-es-de-caricaturaq> (fecha de consulta 02.01.2020).

³ Fundado en 1983 como grupo de investigación de estudiantes de la Carrera de Sociología de la Universidad Mayor San Andrés a la cabeza de Silvia Rivera. Para mayor información sobre la constitución de THOA, cf. L. CRIALES – C. CONDORENO, “Breve reseña del Taller de Historia Oral Andina (THOA)”, en *Fuentes* 43 (2016) 57-66.

epistemológico, por ejemplo, al trabajo de Rivera “*Oprimidos pero no vencidos*”: *luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*, en el que se lo traduce como: “Mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro”⁴; y, más recientemente, en *Sociología de la imagen*, como: “Mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro”, añadiendo que “sus significados más sutiles se pierden en la traducción”⁵. Un análisis de los términos que hacen al aforismo evidencia, además de la riqueza de la lengua aymara, su problemática traducción e interpretación.

Es posible dividir el aforismo en dos partes: 1) *qhip nayr* y 2) *uñtasis sarnaqapxañani*. La segunda parte no parece presentar mayor dificultad de lectura. Por un lado, *uñtasi* es la composición de tres elementos aglutinados: la raíz verbal que Bertonio consigna como *ulla-ña* (* /λ/ > /ñ/), “ver”⁶; el sufijo *-ta-*, denominado por Cerrón-Palomino como “ascensor”, para la tematización de verbos que denotan que la acción se realiza de manera ascendente o, metafóricamente, súbita; pero, como aclara el mismo autor, *uñ-ta* es un caso particular: se trata ya de un lexema gramaticalizado que significaría simplemente “mirar”⁷. El sufijo ulterior *-si* añade la idea de reflexividad, reciprocidad o de beneficio personal que la acción aporta. *Uñ-ta-si* podría, pues, ser traducido literalmente como “mirar-se”, comprendiendo por ello el “velar por uno mismo”. Por su parte, *sarnaqapxañani* es el resultado de la combinación de la raíz

⁴ S. RIVERA C., “*Oprimidos pero no vencidos*”: *luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*, La Paz 2010, 17.

⁵ S. RIVERA C., *Sociología de la imagen*, Buenos Aires 2015, 11.

⁶ L. BERTONIO, *Vocabulario de la Lengua Aymara*, La Paz 2011, 497.

⁷ Cf. R. CERRÓN-PALOMINO, *Lingüística Aymara*, Lima 2000, 247.

verbal *saraña*, “andar, caminar”⁸, el sufijo oscilativo *-naqa-* que, unido a un verbo de acción (v.g. “caminar”), expresa la continuidad de la acción; el sufijo pluralizador *-pxa-* y finalmente el sufijo imperativo-exhortativo *-ñani*⁹. *Sar-naqa-pxa-ñani* equivaldría al modo cohortativo español “caminemos”, con el aspecto verbal de continuidad: “no dejemos de caminar”.

La primera parte del aforismo que queda por comentar es problemática, tanto por su uso lexical como por su interpretación. *Qhip(a)*, que Rivera asocia a *qhipha*, “espaldas”¹⁰, está ausente en Bertonio. Sin embargo, éste sí consigna el término *q’ipi*, “la carga que el hombre lleva en el camino”, y *q’ipixaruña*, “cargarse así”, con la partícula modal infija *-xaru*, que aporta la idea de llevar encima, a las espaldas¹¹. La fluctuación **/q’/ > /qʰ/* (como en *luq’i > luqʰi*, “tonto”¹²) puede ser predecible. Asimismo, *qhipa*¹³ está relacionado al adverbio temporal “detrás”, cuyo origen nominal—como ocurre en muchas lenguas—sería comprensible encontrarlo en un sustantivo concreto como “espalda” (> detrás). Bertonio también ofrece un ejemplo en este sentido: *ullikiptaña*, traducido como “volver el rostro a las espaldas, mirando atrás”¹⁴, está compuesto de la raíz verbal—ya citada—*ulla-ña*, “ver”, y el infijo adverbial deducible *-kip-*,

⁸ L. BERTONIO, *Vocabulario...*, 464.

⁹ Cf. R. CERRÓN-PALOMINO, *Lingüística Aimara*, 250, 224 y 242.

¹⁰ S. RIVERA C., *Sociología...*, 211.

¹¹ Cf. L. BERTONIO, *Vocabulario...*, 158 y 458.

¹² El ejemplo de esta fluctuación pertenece a Cerrón-Palomino (cf. R. CERRÓN-PALOMINO, *Lingüística Aimara*, 134).

¹³ *Qhipa*, como lo consigna L. Spinney en un artículo dedicado a la visión aimara del tiempo. Cf. L. SPINNEY, “How time flies”, en <https://www.theguardian.com/science/2005/feb/24/4> (fecha de consulta 03.01.2020).

¹⁴ L. BERTONIO, *Vocabulario...*, 498.

“atrás”. La fluctuación entre /q^h/ (o /q’/) y /k/ podría deberse al contexto consonántico inmediato¹⁵.

Lo que hace problemática su interpretación es el ligamen que *qhipa* guarda con la idea temporal de futuro, un caso extraño —si no único— para la lingüística cognitiva, porque equivaldría a decir que para la referencia a eventos futuros, el aymara *piensa* en términos usualmente ligados al pasado. El artículo de L. Spinney, citando a los lingüistas Miracle–Yapita, ofrece un ejemplo que hace más evidente esta aproximación a la concepción del tiempo. Se trata del término *qhipüru* que, traducido como “mañana”, combinaría el adverbio temporal *qhipa*, “detrás”, y *uru*, “día”, literalmente: “el día que está a la espalda”. Aunque ausente en Bertonio, éste sí registra el adverbio temporal *kipatha*¹⁶, ejemplificado a través de *paya urukipatha*, “después de dos días”¹⁷, que nuevamente remite al sufijo *-kip-*, “atrás”, para la expresión de futuro.

No menos intrigante es el caso de *nayr(a)*. Correspondiente al sustantivo concreto “ojo u ojos de la cara”¹⁸, su adverbialización espacial ha decantado en expresiones como *nayra* + sufijos pronominales (-ña, -ma, -pa, -sa): *nayra-ña* (-xa, -xa, en el Aymara sureño), “delante de mí”; *nayra-ma*, “delante de tí”,

¹⁵ Al respecto, comenta Cerrón-Palomino que “aun cuando no se registran cambios internamente motivados del tipo */q/ > /k/” ni en quechua ni aimara, no es infrecuente encontrar casos aislados de trocambio entre ambas consonantes, especialmente a favor de la segunda, toda vez que ésta resulta la menos marcada en términos articulatorios” (R. CERRÓN-PALOMINO, *Lingüística Aimara...*, 196-197).

¹⁶ Bertonio transcribe consistentemente con /k/ tanto la posición intermedia de *-kip-* (v.g. *ulli-kip-taña*) como su posición inicial (v.g. *kip-atha*), lo cual podría estar sugiriendo la pronunciación originaria del adverbio y la más reciente fluctuación: */k/ > /q^h/.

¹⁷ L. BERTONIO, *Vocabulario...*, 378.

¹⁸ *Ibid.*, 416.

etc.; o el verbo *nayra-ña*, “ir delante o en primer lugar”¹⁹. Sin embargo, temporalmente está ligado a la idea de pasado. Tal es el caso de los términos *nayrapacha*, “antiguamente”, o *nayraja*, “sin tiempo”²⁰, por inmemorable, lo que equivale a decir que para la referencia a eventos pasados el aymara *piensa* en términos frontales, de futuro.

Las posibilidades de lectura de *Qhip(a) nayr(a)* son, pues, varias, si se interpreta uno de los términos de la combinación según su uso sustantivo (concreto) o su uso adverbial (abstracto):

	<i>Sustantivo concreto</i>	<i>Adverbialización</i>	<i>Expresión temporal</i>
<i>Qhip(a)</i>	Espaldas	Detrás	——— Futuro
<i>Nayr(a)</i>	Ojos	Delante	——— Pasado

La interpretación de ambos sustantivos como concretos, literalmente “espaldas-ojos”, introduciría el aforismo a través de una locución que en español podría ser equivalente a un complemento circunstancial de modo similar a: “con los ojos puestos a las espaldas...” o “con las espaldas ante los ojos...”. Con la interpretación adverbial de uno de los términos, se tendría, más aseQUIblemente: “con los ojos vueltos atrás...” o “con las espaldas orientadas al frente, hacia delante...”. Sin embargo, sólo la combinación ulterior de los valores temporales implicados por los términos y sus modos adverbiales ofrecería el sentido último –aparentemente contradictorio– de la locución circunstancial: “con el futuro detrás y el pasado adelante...”.

¹⁹ *Ibíd.*, 416.

²⁰ *Ibíd.*, 416.

De todo lo hasta aquí dicho, el sentido del aforismo *qhip nayr* uñtasis sarnaqapxañani se aproximaría a una construcción oracional compleja semejante a la española: “velando por nosotros mismos, con el futuro detrás y el pasado adelante, no dejemos de caminar” (en la vida). Pero la hasta aquí ensayada aproximación lingüística a las sutilezas del aforismo no hace sino acercarnos a la dificultad –anunciada al inicio del análisis– de la asimilación de la metáfora temporal con que el aymara significa el futuro (como “detrás”) y el pasado (como “adelante”).

2. Algo más que la expresión metafórica “contradictoria” del tiempo: horizontes de lectura

Es recurrente la lectura ética del aforismo en tanto regla de vida como la que hace Rivera en la mencionada entrevista: “reconocer el pasado para precautelar el futuro”, un llamado a volver sobre nuestros pasos históricos (*ethos*) a partir de los cuales nos sea posible caminar en el presente de cara al futuro. Así lo expresa también en *Sociología de la imagen*: “El aquí-ahora de la historia, el espacio-tiempo en el que la sociedad «camina» por su senda, cargando el futuro en sus espaldas (*qhipha*) y mirando el pasado con los ojos (*nayra*), como lo dice el proverbio *Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*”²¹. “...mirando el pasado”, reconocerlo. Lo contrario no sería sino anti-ético, propio –acaso– de los que caminan “pelados” (*q’ara*) ante la vida, sin historia ni principios sobre los que edificar el porvenir. Se trataría, pues, de una visión que, preocupada por integrar la memoria del pasado en el futuro²², está toda ella orientada a la construcción esperanzadora del Buen-vivir.

²¹ S. RIVERA C., *Sociología...*, 211.

²² Cf. M. E. CHOQUE, “Principios para la construcción de una democracia intercultural”, en ZAPATA SILVA Claudia (ed.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina 2*, Quito 274.

Sin embargo, al margen de la fuerza parenética que encierra el llamado a reconocer responsablemente el pasado para construir el futuro –so pena de incurrir deliberadamente en el rechazo del propio origen–, que sin duda está presente en el aforismo –habida cuenta, además, de la forma *exhortativa* del verbo principal *sarnaqapxañani*–, la expresión *qhip nayra* (“el futuro detrás y el pasado adelante”) parece representar algo más que una preocupación de carácter puramente ético. La adecuación de los términos metafóricamente “contradictorios” de pasado y de futuro revelaría, en horizonte epistemológico, una propia comprensión de la historia y del hombre.

- a) Por un lado, la *asimilación* de lo detrás (*qhip*) y de lo delante (*nayra*), del futuro y del pasado, permite postular la visión de historia de una sociedad en la que lo anterior y lo posterior *convergen*, lo cual manifiesta la percepción, o bien de la *unidad* de la historia que se resuelve en el presente, o bien del *retorno* inevitable del pasado, percepciones éstas –no opuestas– que definen el tiempo unitario y cíclico de la historia, respectivamente.
- b) Por otro lado, tal asimilación supone un *a-priori* epistémico en torno a lo que al hombre le es posible aprehender: que el futuro está contenido en el pasado, y sólo a través de él, que es lo único que realmente está ante los ojos, lo único evidente y cierto en el presente humano, es posible imaginar e inteligir el futuro, ya no del todo ajeno. El futuro no podría, pues, ni soñarse ni proyectarse si no es a partir, por necesidad gnoseológica, de los previos históricos inteligidos. Esto último permite perfilar la vigencia –acaso– de un cierto “empirismo” andino: los previos históricos, infranqueables, adquiridos *a-posteriori* a través del caminar histórico

del grupo, se convierten en únicas y seguras fuentes de conocimiento fuera de las cuales nada es posible concebir, porque nada sería más cierto que la memoria histórica.

3. Horizonte existencial del Ser-ahí (Dasein)

¿Cuáles son los existenciales que definen la estructura del Ser-ahí? Heidegger centra su búsqueda no tanto en lo que concierne al ente (lo óntico) cuanto en lo que concierne al ser como “ser” (lo ontológico); o, dicho de otro modo, en el ente en la medida en que éste revela al ser²³. En ello hace consistir su propia metodología fenomenológica en torno preeminentemente al Ser-ahí, que es el único ente capaz de conocer otros entes y de pensar el ser: “Lo ónticamente señalado del «ser ahí» reside en que éste es ontológico”²⁴. Su fenomenología es, pues, “la forma de acceder [a través de lo óntico] a lo que debe ser tema de ontología y la forma demostrativa de determinarlo. La ontología sólo es posible como fenomenología”²⁵, de una fenomenología de la experiencia fáctica que permita mostrar las estructuras ontológicas del Ser-ahí.

Las determinaciones ontológicas del Ser-ahí se comprenden a partir de su estructura fundamental (*a priori*) que es “ser-en-el-mundo” (das *In-der-Welt-sein*). Tres son los componentes que se distinguen en esta estructura: “mundo”, “ser-en” y el “ente que es ser-en-el-mundo”, de los cuales interesa recapitular aquí sólo los dos primeros²⁶.

²³ Coincidiendo con la opinión de Jaime Vélez, pensamos que debe negársele a Heidegger el título de existencialista: sus preocupaciones están vueltas al ser.

²⁴ M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 22.

²⁵ *Ibid.*, 46.

²⁶ Para una aproximación detallada a propósito de la estructura fundamental del Ser-ahí, cf., por ejemplo, J. VÉLEZ SÁENZ, “La estructura ontológica del Ser-ahí en Heidegger”, en *Ideas y Valores* 48-49 (1977) 21-46.

1. “Mundo” (*Welt*) no es un “ante los ojos” (*Vorhandene*) del Ser-ahí, frente al que éste no tuviera un quehacer óntico, sino el conjunto en el que el Ser-ahí se “encuentra” cuando se “cuida” (*Sorge*) de ellos. En el mundo así entendido los entes son ante todo útiles (*Zeug-ganzen*), con los que el Ser-ahí hace una red de prácticas y propósitos: son entes “a la mano” (*Zuhandene*) cuyo ser consiste en “ser-para”, un útil justamente en su referencia a otros con el que conforma una totalidad, “un plexo de referencias” cuyo sentido lo recibe de la “unidad total de preocupación” (*Besorgen*) del Ser-ahí. Con estas referencias de sentido y unidad de preocupación es que el Ser-ahí se constituye un mundo. Y es en este constituirse un mundo cómo el Ser-ahí se constituye a sí mismo: el mundo es su componente existencial (*existencial*), ontológico. El Ser-ahí es un ser-en-el-mundo porque “es una misma estructura indivisible con su mundo”²⁷, al decir de J. Vélez Sáenz. De este modo es que “mundo” es una “categoría” en sentido heideggeriano; esto es, lo que hace que algo se constituya ontológicamente en lo que es. Y en este sentido, un componente último y apriorístico; el *horizonte* en el que algo es. El “mundo” es el horizonte en el que el Ser-ahí es tal.
2. “Ser-en” (*In-...-sein*). El “en” no indica la relación física del Ser-ahí con el mundo sino su “encontrarse” (*Befindlichkeit*) y “comprender” (*Verstehen*). El “encontrarse”, en principio, supone –ónticamente– un estado de ánimo (*Stimmung*), sobre todo el de la posibilidad permanente de la angustia (*Angst*), por el que al Ser-ahí se le hace patente que ya está ahí, arrojado al mundo, en un estado de “yecto” (*Geworfenheit*) no concluido. En este “encontrarse” le es manifiesto no sólo su facticidad (*Faktizität*) –encontrarse como fáctico– sino

²⁷ J. VÉLEZ SÁENZ, “La estructura ontológica...”, 25.

su responsabilidad de ser —de continuar siendo— junto a los otros y el mundo. “Ser-en” es encontrarse en esa totalidad. Como afirma Lozano, “en la relación con los demás no hay dos sujetos que estén juntos, un yo que se complete con un tú, sino un ser-nosotros originario”²⁸.

Por otro lado, el “comprender” es, ónticamente, el captar del Ser-ahí los modos de ser de los entes en su fundamental hacer algo con ellos; pero, ontológicamente, en tanto que existenciarlo, revela al Ser-ahí como el ente en que se dan las posibilidades de hacer algo; primariamente un ser posible, un poder-ser (*Sein-können*) en continuo proyectar-se (*Entwerfen*). “«El poder ser» —comenta Vélez— precede ontológicamente —si bien no en el tiempo— el proyectar mismo en su formas ónticas, y es una dimensión existenciarlo tan propia del Ser-ahí que en ella consiste su existencia”²⁹. Es *ex-sistenz*, un “ser-desde”, un poder-ser que se adelanta continuamente a su ser desde lo sido: un “pre-ser-se”³⁰. De ahí el lugar eminente de la afirmación heideggeriana de que “la «esencia» del «ser ahí» está en su existencia”³¹, pero no en el sentido tradicional de la *existentia* latina (que es el que conviene a los entes “ante los ojos”).

El comprenderse como un “pre-ser-se” no sólo permite el auto-trascender-se del Ser-ahí desde los niveles ónticos (del “ser-cabe” y del “ser-ya-en-el-mundo”), sino su capacidad estructural de trascendencia, un “ir más allá”, en virtud de la

²⁸ V. LOZANO, “Heidegger y la cuestión del ser”, en *ESPÍRITU* LIII (2004) 200.

²⁹ J. VÉLEZ SAENZ, “La estructura ontológica...”, 27.

³⁰ Este “pre-ser-se”, como comenta Navarro, “recoge el rasgo de la anticipación que es el Dasein como poder-ser en el proyectar”. J. M. NAVARRO C., “Sentido de la ontología fundamental en Heidegger”, en *Logos: anales de seminario de metafísica*, 1 (1966) 34. Los otros dos momentos del Sorge, “ser-cabe” y “ser-ya-en-el-mundo”, señalan los niveles ónticos del Ser-ahí.

³¹ M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, 54.

cual el Ser-ahí está abierto (*Erschlossenheit*), “un constante salir de sí para constituir el mundo, que, como término de la trascendencia, no es algo exterior y previamente dado al acto de trascender sino lo justamente constituido por él –a tiempo con el Ser-ahí mismo, que es-en-el-mundo”³².

A este breve resumen de la estructura existencial del ser-en-el-mundo heideggeriano debe seguir el de la “temporalidad” (*Zeitlichkeit*), ligada a la noción de “cura” (*Sorge*), antes apuntada. El modo de ser esencial del Ser-ahí es su estado constante de “cura” o “cuidado”; esto es, con Vélez S, un “no poder menos que preocuparse por su ser aún-por-terminar”³³. Se trata de un “pro-mover-se” a sí mismo que unifica todos los comportamientos del Ser-ahí en el tiempo. La “cura” del Ser-ahí, que hace posible todos sus afanes ónticos (acciones, afectos...) con los entes con los que “se encuentra”, está tejido de temporalidad. El tiempo no es, pues, un ente ajeno en el que está el Ser-ahí exteriormente, sino que es la condición del despliegue de sus estructuras: “Todas las estructuras del ser-ahí, unidas bajo la estructura del cuidado, deben concebirse en lo que respecta a su despliegue como temporales”³⁴. El Ser-ahí es un proceso de temporalización (*Zeitigung*). Ahora bien, en tanto condición de posibilidad del Ser-ahí, la temporalidad de su discurrir trascendental se convierte en “temporeidad” (*Temporalität*), el horizonte de la temporalidad que constituye estructuralmente al Ser-ahí, porque la temporalidad “no empieza por ser un ente [el Ser-ahí] que luego sale de sí, sino que su esencia es la temporación en la unidad de los éxtasis”³⁵, que son

³² J. VÉLEZ SÁENZ, “La estructura ontológica...”, 28.

³³ *Ibíd.*, 29.

³⁴ V. LOZANO, “Heidegger...”, 204.

³⁵ M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, 356.

las tres dimensiones del tiempo (pasado-presente-futuro) que se implican mutuamente.

Los existenciaristas de la “ec-sistencia”, “caída” y “facticidad” guardan especial relación con uno de los tres éxtasis: 1) La *ec-sistencia* del Ser-ahí, que es un trascenderse constante anticipándose a sus posibilidades, se funda en el advenir: éste, que es el éxtasis del futuro, se constituye, pues, en el primario de la existencia del que depende toda la proyección de su ser aún-por-terminar. 2) La *caída* del Ser-ahí se relaciona con el éxtasis del presente, porque, en cuanto caído, el Ser-ahí se cuida de los entes “ante los ojos” y “a la mano” y los “hace presentes” (“presenta”) en sus diversas actividades con ellos. 3) En su *facticidad*, manifiesta en el “encontrarse” (en-el-mundo) del Ser-ahí, se descubre como un ente que, aunque sigue siendo, ya era; que constantemente “ha sido”, y ello se relaciona con el éxtasis del pasado. Ahora bien, el Ser-ahí como yecto y ya comenzado (éxtasis del pasado) y el Ser-ahí como aún por terminar (éxtasis del futuro) se *anudan* en la unidad de la “cura”, del cuidado del Ser-ahí por su ser (éxtasis del presente): el “hacer presente” del Ser-ahí los entes, escribe Heidegger, “resulta *incluido*, en el modo de la temporalidad original, dentro del advenir y del sido [...] La temporalidad hace posible la unidad de la existencia, la facticidad y la caída, constituyendo así originalmente la totalidad de la estructura de la cura”³⁶, que es la esencia del Ser-ahí.

³⁶ *Ibíd.*, 356.

A manera de conclusión: ¿hacia un horizonte de lectura existencial del *qhip nayra*?

Los elementos apenas delineados sobre la estructura ontológica del Ser-ahí heideggeriano, ¿podrían ayudar a establecer un posible horizonte de lectura existencial presente –acaso– en el *qhip nayra* aymara? Al margen de la lectura ética –más usual– y epistemológica del aforismo (cf. *supra*), la identidad del pasado (*nayra*) y del futuro (*qhipa*) ¿no estará sugiriendo una unidad de conjugación temporal que apele a una estructura ontológica que la soporte? El tener el pasado ante los ojos y el futuro a las espaldas, ¿es un simple llamado parenético a volver y reconocer en el pasado los presupuestos para precautelar el futuro, so pena de auto-negación cultural? ¿O la sola expresión elaborada de una comprensión según la cual el pasado y el futuro convergen (visión unitario-cíclica de la historia)? ¿O el sólo reconocimiento formal de un *a priori* epistémico centrado en la certeza de pasado vivido según una comprensión gnoseológica de tipo “empirista”?

Queda, a mi modo de ver, un posible horizonte de lectura existencial-ontológico del aforismo. En lo que sigue me permito sugerir algunos postulados que pueden convertirse en puntos de partida de investigación filosófica ulterior:

1. Habida cuenta del sentido heideggeriano de “mundo” en cuanto “categoría” que hace que el Ser-ahí se constituya ontológicamente en el ser que es, esto es, su propio horizonte en el que es tal, parece postulable que el aforismo considere no sólo el volver y reconocer el pasado como *ethos* comunitario, o como infranqueable *a priori* epistémico, sino como componente *existencial* que determina el ser histórico del hombre aymara: éste “es” su pasado. El pasado

como “categoría” en sentido heideggeriano marcaría, pues, el horizonte fuera del cual el hombre podría no sólo actuar o comprender, sino ser.

2. “Ser-en” es encontrarse en la totalidad. Se trata de una responsabilidad de ser y de continuar siendo junto a otros y el mundo, estructuralmente determinados. Lozano, comentando a este respecto del Ser-ahí, dice: “la relación del ser-ahí con estos otros entes que son semejantes a él, que no son útiles manejables, va más allá del cuidarse de ellos (Besorge), es un preocuparse por ellos (Fürsorge) que genera lo social y sus instituciones, y que surge a partir del carácter originario del ser-ahí como ser-con (Mitsein)”³⁷. Y esto parece definir el “encontrarse” estructural del aymara en relación a los otros y al mundo vehiculado en su forma exhortativa *sarnaqapxañani*.
3. “El Ser-ahí es lo que ya era”. El ser desde lo ya sido (pasado) es un poder-ser (futuro). Asimismo, la conjugación futuro-pasado del *qhip nayra* podría estar remitiendo –acaso– a la idea de la temporalidad heideggeriana que es la “temporación en la unidad de los éxtasis”. Esto es: “El «ser ahí» «es» su pasado en el modo de *su* ser que, dicho toscamente, «se gesta» en todo caso desde su «advenir»”³⁸. El “Ser-ahí” es un ser que “hace presente” los entes con los que se encuentra (presente) como un “sido” (pasado) que es un ser aún-por-terminar constante (futuro). Como lo expresa Lozano,

³⁷ V. LOZANO, “Heidegger...”, 200.

³⁸ M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, 30. Heidegger contextualiza su afirmación: «Expresamente o no, es su pasado. Y esto no sólo porque su pasado le quede “a las espaldas”, por decirlo así, y posea lo pasado como una peculiaridad aún “ante los ojos” que a veces obra todavía en él». Del mismo modo, el *qhip nayra* parece apuntar a un horizonte existencial mayor que el sólo ético-epistemológico

[...] en cuanto la existencia del ser-ahí es poder ser, esta existencia no es nunca un simple tener que vérselas con el presente, sino tener que ver con el haber sido pasado y el haber de ser futuro. [...] Todo acontece en un único movimiento desglosado en un triple tipo de vivencia, pasado, presente y futuro, que se halla por debajo de todas las demás vivencias³⁹.

Lo ya sido es un poder-ser siempre anterior. Y esto reclama la unidad estructural pasado-futuro del Ser-ahí que en el *qhip nayra* –me parece evidente– está centralizado.

Bibliografía

BERTONIO Ludovico, *Vocabulario de la Lengua Aymara*, ILLA-A, La Paz 2011.

CERRON-PALOMINO Rodolfo, *Lingüística Aimara*, CBC, Lima 2000.

CHOQUE María Eugenia, “Principios para la construcción de una democracia intercultural”, en ZAPATA SILVA Claudia (ed.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina 2*, Tinkuy, Quito 273-284.

CRIALES Lucila – CONDORENO Cristóbal, “Breve reseña del Taller de Historia Oral Andina (THOA)”, en *Fuentes* 43 (2016) 57-66.

HEIDEGGER Martin, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F. 1993.

LOZANO Vicente, “Heidegger y la cuestión del ser”, en *ESPIRITU* LIII (2004) 197-212.

NAVARRO C. Juan Manuel, “Sentido de la ontología fundamental en Heidegger”, en *Logos: anales de seminario de metafísica*, 1 (1966) 29-52.

³⁹ V. LOZANO, “Heidegger...”, 203-204.

RIVERA CUSICANQUI Silvia, “El indianismo de este Gobierno es de caricatura”, en *Página Siete*, en <http://www.datos-bo.com/Bolivia/Especiales/qEl-indianismo-de-este-Gobierno-es-de-caricaturaq> (fecha de consulta 02.01.2020).

RIVERA C. Silvia, *“Oprimidos pero no vencidos”: luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*, WA-GUI, La Paz 2010.

RIVERA C. Silvia, *Sociología de la imagen*, Tinta Limón, Buenos Aires 2015.

SPINNEY Laura, “How time flies”, en <https://www.theguardian.com/science/2005/feb/24/4> (fecha de consulta 03.01.2020).

VÉLEZ SÁENZ Jaime, “La estructura ontológica del Ser-ahí en Heidegger”, en *Ideas y Valores* (Bogotá) 48-49 (1977) 21-46.

Una realidad virtual intransitable para la razón: el conocimiento moral en el arte literario desde “*El fuego y el sol*” de Iris Murdoch

Valeria Victoria Rodríguez Morales,

Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Cochabamba,
valepistol@gmail.com

Resumen

¿Es tajantemente superior el conocimiento moral de la razón frente al conocimiento moral del arte literario, como sugiere Platón en el libro X de la *República*? Basándonos en *El fuego y el sol: por qué Platón desterró a los artistas* de Iris Murdoch, creemos que no, porque *sólo el arte literario tiene la libertad de proyectar una realidad virtual de lo que Murdoch llama “Mal positivo”*. Pero esto tampoco significa que el conocimiento artístico sea superior al racional, pero por lo menos muestra que, teniendo diferentes campos de verdad, ninguno puede superar al otro de manera generalizada. Mientras el arte literario puede construir una simulación virtual del Mal positivo y así abrir las puertas a un cierto tipo de conocimiento moral, la razón no puede hacerlo dado que la ἐπιστήμη sólo accede a las cosas que *son*, mas no a las que *no son*.

Palabras clave

Arte literario – realidad virtual – conocimiento moral – Iris Murdoch

Abstract

Is rational moral knowledge unequivocally superior to the moral knowledge derived from literary art, as Plato suggests in Book X of *The Republic*? On the basis of Iris Murdoch’s *The fire and the sun*:

why Plato banished the artists, we believe this not to be the case, as only literary art has the freedom to project a virtual reality of what Murdoch calls “positive evil”. This does not mean that artistic knowledge is superior to rational knowledge, but at least it shows that, because they move in different fields of truth, one cannot overcome the other in a general way. While literary art can construct a virtual simulation of positive evil and thus open the doors to a certain type of moral knowledge, reason cannot do this given that the ἐπιστήμη can only access what is, not what is not.

Key words

Literary art – virtual reality – moral knowledge – Iris Murdoch

Introducción

Los prisioneros, encadenados por todas partes desde niños, contemplaban las sombras parpadeantes proyectadas por el fuego y oían los ecos que brincaban en las paredes de la Caverna. Un primer prisionero fue liberado y forzado a marchar hacia la luz del Bien. Con el tiempo, se acostumbraron sus ojos a los colores. Superó el encandilamiento. Empezó a percibir lo iluminado por la luz solar como más real. Por fin, *conoció*. Y si, ansioso por compartir ese conocimiento, se le ocurriera volver a la Caverna, pregunta Sócrates: “¿No se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos [...] Y si intentase [...] [desatar a los otros prisioneros] y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?”¹ Y Glaucón responde adusto: “Seguramente”².

¹ PLATÓN, *Diálogos IV: República*, Madrid 1988, 342 (517a).

² *Ibíd.*, 342 (517a).

Digamos que sí, que este primer prisionero lo intentó y que lo mataron. Digamos, también, que hubo un segundo prisionero quien, entre ingenuo e ingenioso, muriendo de curiosidad por las propuestas del mártir filosófico, se las arregló para escapar. Sin embargo, apenas salió, la luz lo cegó para siempre. Su vista anulada, pero su fantasía llena de ideas. Volvió para contar lo que había apreciado o, en verdad, lo que había imaginado. Y, en vez de recibir la incredulidad de los otros prisioneros, frente a historias tan fascinantes, *se ganó sus aplausos y ovaciones*.

Semejante escena causaría en Platón una profunda decepción. Y probablemente este anexo a la alegoría de la Caverna pueda retratar justamente eso que a Platón le molesta tanto de los artistas: su (por él supuesto) mayor interés en lo plausible que en la verdad. Este recelo de Aristocles de Mesene frente al arte y, en especial, al literario (poesía, teatro, música) es lo que inspiró a Iris Murdoch la construcción de su brillante obra *El fuego y el sol: por qué Platón desterró a los artistas*. Después de desmentir la creencia según la cual este filósofo desterró a los artistas de su ideal “República”, la matiza desarrollando todas las críticas puntuales de Platón al arte; así, estructura una teoría estética platónica, con la mirada siempre fija en la moral.

Murdoch explica que, para el autor de la *República*, “[...] los artistas oscurecen el poder iluminador del pensamiento y la destreza [,] al aspirar a lo plausible más que a la verdad. [...] El artista no puede representar ni celebrar el Bien, sino solo lo que es daimónico, fantástico y extremo”³. La filósofa irlandesa desmenuza todas estas críticas para, finalmente, cuestionarlas. Tanto la crítica de Platón como el cuestionamiento de Murdoch

³ I. MURDOCH, *El fuego y el sol: por qué Platón desterró a los artistas*, Madrid 2015, 97.

tienen una vigencia insoslayable. Desde el impacto que significaron las generaciones de poetas malditos hasta las propuestas cada vez más excéntricas del arte posmoderno, preguntarse si los artistas oscurecen el poder iluminador del pensamiento o si pueden ofrecer algún tipo de conocimiento a través de sus obras resulta una obligación filosófica. Por tanto, con un pie en el tiempo de Murdoch y otro en la Grecia clásica, discutiremos con Platón el valor cognoscitivo del arte.

Si, como dice Whitehead, toda la historia de la filosofía occidental no es más que una serie de notas al pie a la obra de Platón⁴, es difícil embarcarse en una apología del arte en contra de él, incluso para una filósofa tan experimentada como Murdoch. Sin embargo, para problematizar los ataques del ateniense, utilizaremos una llave de *aikido* y asumiremos sus proposiciones como verdaderas. Así, esperamos indagar, con un lente murdochiano, lo que en estas mismas proposiciones puede contribuir a defender al arte literario.

El afán de Iris Murdoch por defender el arte literario de las críticas de Platón probablemente nace de su labor como novelista. La exploración interior de la moral, trabajada a profundidad en sus personajes psicológicamente complejísimo, puede ser otra de sus preocupaciones ante las críticas de Platón, a quien también le interesaba mucho la transformación moral del hombre, en su caso, dialéctica. Dice Andreu Jaume, en su Introducción a *La soberanía del Bien* de Murdoch, que los mecanismos de “transformación moral que sufren [...] [los personajes de la escritora] tienen que ver con las preguntas filosóficas que siempre le interesaron”⁵. Por tanto, lo que especialmente le

⁴ Cf. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality: an essay in cosmology*, New York 1978, 39.

⁵ A. JAUME, “Introducción”, en I. MURDOCH, *La soberanía del bien*, Barcelona 2019, 3.

inquieta a la autora son dos temas muy problemáticos: *la verdad en la literatura y la moral interior*.

Por estas razones, un problema al que podría responderse desde la filosofía de Iris Murdoch, tendría que ser formulado de esta manera: ¿Es o no tajantemente superior el conocimiento moral de la razón frente al conocimiento moral del arte literario, como sugiere Platón en el libro X de la *República*, 595a-605a? La respuesta negativa podría parecer obvia para algunos, quizás influidos, sin percatarse de ello, por el humanismo del Renacimiento y por la hermenéutica contemporánea. Pero, para Platón y para Iris, requiere una argumentación filosófica a partir de sus propias aseveraciones. Y, precisamente, será nuestra respuesta la siguiente: el conocimiento moral de la razón *no es* tajantemente superior al conocimiento moral del arte literario, porque sólo este último –basándonos en la conclusión de *El fuego y el sol*– tiene la *libertad de proyectar una realidad virtual de lo que Murdoch llama “Mal positivo”*. Esto tampoco significa lo contrario, es decir, que el conocimiento artístico sea superior al dialéctico; pero, por lo menos muestra que, teniendo diferentes campos de verdad, ninguno puede ser superior al otro de manera generalizada.

El objetivo es, por tanto, argumentar, con base en *El fuego y el sol* de Iris Murdoch, que el conocimiento moral de la razón no es tajantemente superior al del arte literario, por ser este último capaz de acceder a una realidad virtual del “Mal positivo”. Para ello nos proponemos, en primer lugar, analizar los términos de la hipótesis; y, en segundo lugar, correlacionar tales términos, a partir de las propuestas de Murdoch, evidenciando la consecución lógica que guarda la premisa: “el arte literario tiene la libertad de proyectar una realidad virtual

del «Mal positivo»”, con la conclusión “el conocimiento moral de la razón no es tajantemente superior al del arte literario”⁶.

1. Términos de la hipótesis

1.1. El *conocimiento moral* y la crítica platónica al arte literario en Murdoch

¿En qué nos basamos para decir que Platón sugiere la superioridad del conocimiento racional sobre el artístico? En el análisis del fragmento que va desde 595a hasta 605a del libro X de la *República*. Este puede dividirse en tres partes: primero, la crítica al arte mimético de la pintura a partir de los tres niveles de verdad; luego, la crítica al arte mimético de la poesía; y, por último, la relación entre la poesía y la parte inferior del alma.

Dado que centramos nuestra atención en el arte literario, la primera parte sólo nos interesa como analogía y explicación de los tres niveles de verdad. El trabajo del pintor es el símbolo de la εἰκασία. La Idea es el primer nivel de verdad, “única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre”⁷: por ejemplo, la Mesa. Cuando el artesano construye una mesa lo hace a partir de esta Idea, pero en un nivel de verdad inferior, porque es necesariamente particular e imperfecta. Su τέχνη es mucho más *poiética* que *mimética*, porque aplica cierto conocimiento de la Idea de mesa. Pero el pintor, sin ningún conocimiento de

⁶ Esta metodología tiene adrede resonancias en dos pasos de la duda metódica cartesiana, el segundo y el tercero, el análisis y la síntesis: “El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución./ [Y] [...] el tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente”. R. DESCARTES, *Discurso del método – Meditaciones metafísicas*, Madrid 2006, 53.

⁷ PLATÓN, *Diálogos* IV..., 458 (596a).

carpintería, puede imitar la apariencia de la mesa vista desde su propio ángulo. “Por consiguiente, [concluye el Sócrates de Platón,] no hemos de asombrarnos si tal obra resulta algo oscuro en relación con la verdad”⁸. Esto hace de su arte el nivel más bajo de realidad. “El arte y el artista son condenados por Platón a exhibir la más baja e irracional suerte de conciencia: *eikasía*, un estado de vaga ilusión infestado de imágenes”⁹, analiza Murdoch.

Con la poesía no ocurre algo muy diferente, pues ella también pertenece al más bajo nivel de realidad. Desafiando a Homero en una carta imaginaria, Sócrates indaga:

Querido Homero, si no es cierto que respecto a la excelencia seas el tercero contando a partir de la verdad, ni que seas un artesano de imágenes como el que hemos definido como imitador, sino que eres segundo y capaz de conocer cuáles ocupaciones tornan mejores a los hombres y cuáles peores en privado y en público, dínos: ¿cuál Estado fue mejor gobernado gracias a ti, como Lacedemonia gracias a Licurgo, y, gracias a muchos otros, numerosos Estados grandes y pequeños?¹⁰

El filósofo critica la habilidad de Homero para imitar, cantando, la apariencia de hombres virtuosos, sin el conocimiento *poiético* del segundo nivel para legislar Estados y así construir hombres virtuosos en nuestra realidad. Murdoch recuerda el *Ión*, que es un tanto cínico en su respuesta, cuando admite que “[...] tal vez no sepa mucho de cuadrigas pero sí sabe hacer llorar al público, y cuando lo consigue se ríe para sus adentros pensando en el dinero que va a ganar”¹¹. Por todos esos antecedentes, concluye Sócrates: “Dejamos establecido,

⁸ *Ibid.*, 460 (597b).

⁹ I. MURDOCH, *El fuego...*, 16.

¹⁰ PLATÓN, *Diálogos IV...*, 464 (599d).

¹¹ I. MURDOCH, *El fuego...*, 21.

por lo tanto, que todos los poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener nunca acceso a la verdad”¹². Se hace evidente aquí la sugerencia de la inferioridad del arte literario en el conocimiento moral.

Cuando Sócrates dice que “el imitador no conoce nada digno de mención en lo tocante a aquello que imita, sino que la imitación es como un juego que no debe ser tomado en serio”¹³, habría que añadir el comentario que hace Iris Murdoch: “El arte es lúdico en un sentido siniestro, lleno de (φθόνος) biliosa y divertida aceptación del Mal, y debilita la discriminación moral mediante bufonadas y ridiculizaciones”¹⁴. Otro golpe más al conocimiento moral del arte literario. “Por lo demás, [dice Sócrates,] es patente que el poeta imitativo no está relacionado por naturaleza con la mejor parte del alma, ni su habilidad está inclinada a agradarla, si quiere ser popular entre el gentío, si no que por naturaleza se relaciona con el carácter irritable y variado, debido a que éste es fácil de imitar”¹⁵. La poesía es plausible y no racional. Apela a la oscuridad humana. Apela a la parte inferior del alma y por eso agrada, porque, como señala Murdoch sobre el *Filebo*, “[...] el placer en general, y al margen de la razón, es el mayor impostor (αλαζονίστατον) y los placeres más grandes tienden a ser ridículos y feos (65 e)”¹⁶. Este es el último golpe del fragmento seleccionado.

¹² PLATÓN, *Diálogos IV...*, 466 (601a).

¹³ *Ibid.*, 468 (602b).

¹⁴ I. MURDOCH, *El fuego...*, 97.

¹⁵ PLATÓN, *Diálogos IV...*, 473 (605a).

¹⁶ I. MURDOCH, *El fuego...*, 25. Acerca de esta referencia de Murdoch, cf. PLATÓN, *Diálogos VI: Filebo – Timeo – Critias*, Madrid 1992, 121 (65e).

En resumen, para Platón, el conocimiento moral del arte mimético literario está en el nivel inferior de verdad, porque sólo es la imitación de una apariencia de la ἀρετή. Además, el placer que genera el arte mimético plausible apela, mediante la aceptación del Mal, a la oscuridad llena de φθόνος, alojada en la parte inferior del alma. En consecuencia, el conocimiento del arte literario es un conocimiento de algo que *no es* en realidad, sino solamente en una simulación.

1.2. Libertad de acceso al ámbito del *Mal* “positivo” en Murdoch

Iris Murdoch usa las críticas de Platón a su favor cuando observa que “[...] la visión del Mal confunde, y es un tema sobre el que es difícil generalizar porque cualquier análisis exige una considerable batería de juicios de valor. [...] El arte se siente confiado con el Mal, como en casa (la mayoría de las veces demasiado) y presto a embellecerlo”¹⁷. Murdoch señala, precisamente ahí, la deficiencia de la *República*:

Como muchos otros grandes tratados de ética, la *República* es deficiente en su explicación del Mal positivo. [...] El retrato de la reflexión moral y del cambio moral (degeneración, mejora) constituye la parte más importante de cualquier sistema de ética. La explicación de nuestra falibilidad en temas tales como tomar lo peor por lo mejor la llevan a cabo [...] los poetas, autores de teatro y novelistas¹⁸.

¿Qué otorga al arte esta “confianza” con el Mal que le permite hablar de él con solidez o representarlo “positivo”, es decir, “puesto”? ¿Será un cierto tipo de libertad que la razón difícilmente alcanza? “La imaginación es un ejercicio de la

¹⁷ I. MURDOCH, *El fuego...*, 119.

¹⁸ *Ibid.*, 118-119.

libertad”¹⁹, dice Murdoch en *La ética y la imaginación*. Y en *La soberanía del bien* dice que “[...] la libertad, en sí un concepto moral y no sólo un prerequisite de la moralidad, no puede separarse [...] de la idea de conocimiento”²⁰. ¿Permite esta libertad el conocimiento del Mal positivo? Quizás esta libertad reside en poder moverse en el infinito campo del no-ser.

1.3. Realidad virtual

¿No será la citada libertad capaz de imaginar una realidad en la que el Mal entre al ámbito sensible, como si fuera de pronto “puesto” en la existencia, gracias a una simulación virtual? Entraría al ámbito sensible, pues a través del oído la palabra (*verbum*) del arte literario hiere (*verberare*) el oído evocando con el nombre (*nomen*) el recuerdo, conociéndolo (*noscere*)²¹. Nos provoca el llanto, la risa, el dolor o el miedo.

La realidad virtual proyectada por el artista envuelve nuestros sentidos. Pero no nos apesuremos; no hemos de admitir aún tal cosa, sin antes haber definido al menos un concepto de “realidad virtual”. Pierre Lévy, en *¿Qué es lo virtual?*, expone que

[...] la palabra virtual procede del latín medieval *virtualis*, que a su vez deriva de *virtus*: fuerza, potencia. En la filosofía escolástica, lo virtual es aquello que existe en potencia pero no en acto. Lo virtual *tiende* a actualizarse, aunque no se concretiza de un modo efectivo o formal. El árbol está

¹⁹ I. MURDOCH, “La ética y la imaginación”, en *Δαιμων* 60 (2013) 24.

²⁰ I. MURDOCH, *La soberanía del bien*, Madrid 2001, 42.

²¹ Puede extrañar al lector que aparezcan estos verbos en latín, cuando hablábamos de Platón. Sin embargo, esta pequeña digresión lingüística se limita a servir de ilustración del conocer a través de lo sensible en el arte literario, basándonos en las exploraciones etimológicas de San Agustín en *De magistro*: “el término *verbum* se deriva de *verberare* (herir) y el término *nomen* se deriva de *noscere* (conocer), visto que el primero se dirige al oído y el segundo al espíritu”. AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín III. Obras filosóficas*, Madrid 1947, 556 (V, 12).

virtualmente presente en la semilla. Con todo rigor filosófico, lo virtual no se opone a lo real sino a lo actual: virtualidad y actualidad sólo son dos maneras de ser diferentes²².

En una palabra: la virtualidad es potencia (en el sentido aristotélico-tomista). Pero no es directamente esta acepción la que deriva en lo que ahora conocemos por “realidad virtual”. Éste último término se justifica en la definición que da la ciencia óptica, donde lo virtual sería: “el foco en que concurren las prolongaciones de los rayos luminosos reflejados por un espejo convexo o refractado por una lente cóncava”²³. En términos pedestres se trata de una *imagen ilusoria*. En tal caso, lo virtual es efectivamente una potencia, pero falsificada, pues nunca llega a actualizarse; y, al mismo tiempo, proyecta una suerte de duplicación menos nítida del acto. Así pues, concebimos la virtualidad, por un lado, como posibilidad y, por otro, diferente, como *simulación*.

Es, justamente, esta segunda acepción la que nos concierne al plantear el tema del arte literario. Como admite Marie-Laure Ryan, en *La narración como realidad virtual*: “En el campo literario, la interpretación de lo virtual como «falsificación» tiene obvias afinidades con el concepto de ficción. [...] Podemos describir la ficción como un relato virtual de hechos o, siguiendo a Searle, como la simulación de un acto de habla asertivo”²⁴. La recíproca de esta analogía fue planteada, de algún modo, antes de que existiera el concepto de “realidad virtual”, por Platón. A semeja él la simulación en la Caverna, la εἰκασία, a la mimesis de la creación artística. Y, con Ryan, asemejamos la creación artística literaria a la simulación virtual.

²² P. LÉVY, *¿Qué es lo virtual?*, Barcelona 1999, 10.

²³ F. M. PÉREZ HERRANZ, “Realidad virtual y materialidad”, en *Eikasía. Revista de Filosofía* 24 (2009) 7.

²⁴ M. RYAN, *La narración como realidad virtual*, Barcelona 2004, 61.

Dice Philippe Quéau, en *Lo virtual: virtudes y vértigos*, que “[...] nuestro interés por las técnicas de la simulación virtual no es primeramente técnico, sino filosófico y estético. Los mundos virtuales dan un sabor nuevo a antiguas cuestiones y las condimentan según el gusto actual”²⁵. Eso es precisamente lo que pretendemos al trabajar el concepto de realidad virtual, dar un sabor nuevo a cuestiones muy antiguas: el arte literario y el conocimiento moral. Y nuestro interés es, por ello, estético, al hablar del arte; en un sentido filosófico, por haberlo vinculado con el conocimiento moral.

El interés filosófico que, en nuestros tiempos, pone Jean Baudrillard lleva mucho más lejos el concepto de realidad virtual como simulación: “Hoy en día, la abstracción ya no es la del mapa, la del doble, la del espejo o la del concepto. La simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal”²⁶. Lo hiperreal correspondería a una proyección ya no mimética, sino generadora de algo que en lo real es negativo. Lo que *no es*, en la percepción racional de la realidad, deviene positivo en la simulación virtual para que el espectador pueda palparlo. Siguiendo a Ryan, la ficción literaria tendría esa facultad generadora.

2. Una consecución lógica...

Es necesario volver, en este punto, a la razón que se dio a la respuesta del problema fundamental aquí tratado. Ésta es, en realidad, una doble proposición. Por un lado, se afirma que el arte tiene la libertad de acceder al conocimiento moral del Mal positivo. Por otro lado, se niega que el conocimiento racional

²⁵ P. QUÉAU, *Lo virtual. Virtudes y vertigos*, Barcelona 1995, 20.

²⁶ J. BAUDRILLIARD, *Cultura y simulacro*, Barcelona 1978, 5.

tenga este mismo acceso. De la primera ya hemos sugerido algo, pero volveremos a ella. Concentrémonos un momento en la segunda proposición, observando la siguiente argumentación.

Sabemos que Platón describe la δόξα como un conocimiento “mediocre” (pongámoslo así) de lo que es y no es, al mismo tiempo, es decir, del objeto ilusorio, εἰκών; las sombras de la Caverna. Sabemos también que la ἐπιστήμη es el conocimiento de lo que plenamente es; las Ideas, las cosas a la luz del sol. Por ello es evidente que δόξα y ἐπιστήμη no son completamente opuestos como lo son ser y no ser, sino que se parecen a la relación entre “más o menos ser” y “ser”. Probemos llevando este esquema a un extremo parmenidiano: el *no ser*. El verdadero conocimiento, en Platón, sólo puede ser de lo que efectivamente *es*. Pero, ¿es posible el conocimiento del no ser? Parménides sin pensarlo (porque es impensable) diría que no²⁷. Platón sería más cauteloso, pero quizás, finalmente podría admitir que la razón no puede conocer lo que en absoluto *no es*, porque dejaría de ser conocimiento racional, del λόγος. Si damos esto por sentado, entonces diremos con seguridad que *ninguna cosa que “no es” es algo que puede ser conocido a través de la razón*. Hasta intuitivamente esta proposición tiene sentido. Entonces, si mostramos que el Mal es algo que *no es*, será evidente que la razón no puede acceder al conocimiento de tal.

El mismo hecho de que, como dice Murdoch, la *República* es deficiente en su explicación del Mal positivo, nos lleva a la sospecha de que el Mal es negativo. Es decir, sospechamos que el Mal podría *no ser* algo, sino más bien una resta, una negación de lo real. Para que esto no se quede en la mera sospecha,

²⁷ Cf. PARMÉNIDES, “Fragmentos de Parménides”, en A. BERNABÉ PAJARES, *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*, Madrid 2010, 156 (3).

convendría revisar cómo se ha desarrollado en la historia, por lo menos en parte de ella, la concepción privacionista del mal. Juan Cordero Hernández indica que “la paternidad agustiniana de la concepción privacionista y la teodicea es uno de esos tópicos filosóficos que normalmente se transmiten sin cuestionamiento. Si bien los neoplatónicos fueron los primeros en negar la sustancialidad del mal, fue su influencia en el neófito Agustín lo que garantizó su impresionante posteridad filosófica”²⁸. El Doctor de la Gracia, a partir de un cimiento platónico, señala que el mal no es nada más que la ausencia o privación del bien²⁹. Pero, ¿que el mal sea sólo ausencia de bien significa necesariamente que el mal es algo que *no es*? Para afirmarlo, habría que mostrar previamente que el bien y el ser no se distinguen. San Agustín argumenta que “son buenas todas las cosas que son. Y el mal [...] no es una sustancia, porque, si fuera sustancia, sería bien”³⁰. A partir de esto, y con base en *De Doctrina Christiana* del hiponense, Santo Tomás de Aquino concluye que “el bien y el ser realmente son lo mismo”³¹. Murdoch nos recuerda que “el nexo platónico entre lo bueno y lo real [...] es el centro [...] [del] pensamiento [de este filósofo] y una de las más fructíferas ideas filosóficas”³². Sería un contrasentido, entonces, en el sistema platónico, decir que lo malo es real. Ahora bien, si admitimos, con San Agustín, con Santo Tomás y a partir de Platón, que el mal no es nada más que ausencia de bien y el ser realmente es lo mismo que el bien,

²⁸ J. CORDERO HERNÁNDEZ, “El tratamiento agustiniano del problema del mal: una vindicación frente a las críticas secularista”, en *Signos Filosóficos* 21 (2009) 169.

²⁹ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Madrid 2013, 221 (VII, 12).

³⁰ *Ibid.*, 221 (VII, 12).

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Madrid 2001, 127 (q. 5, a. 1).

³² I. MURDOCH, *El fuego...*, 71.

entonces podemos concluir que *el Mal es algo que no es*.³³ De esta manera, nuestro razonamiento puede completarse. Ninguna cosa que ‘no es’ es algo que puede ser conocido a través de la razón, y el Mal es algo que no es. Por lo tanto, *el Mal no es algo que puede ser conocido a través de la razón*³⁴.

Una vez argumentada esta segunda proposición, volvamos a la primera. El arte tiene la libertad de acceder al conocimiento moral del Mal positivo. ¿Cómo, si el Mal no es positivo? Proyectando una realidad virtual donde sí esté “puesto”, donde sea posible palpar lo negativo y hablar de lo inefable. Murdoch nos cuenta que “Simone Weil, admirable estudiosa de Platón, decía que un poema es bello en tanto en cuanto el pensamiento del poeta descanse sobre lo inefable”³⁵. Y es como si la autora, previendo que mencionaría a Weil, hubiese hecho un comentario a esta sentencia varias páginas atrás, cuando dice que:

³³ Cabe aclarar, sin embargo, que afirmar que el mal no es, de manera positiva, no implica que deje de importar ni tampoco se aconseja dejar de pensarlo; al contrario, el propósito fundamental del presente ensayo (más allá de sus objetivos específicos) es re-pensar el mal, pero ya no desde una excesiva confianza en la razón, sino desde la experiencia que provee el arte literario.

³⁴ Esta conclusión puede resultar problemática, más aún cuando se pretende evitar caer en un relativismo ético. Tiene sentido afirmar que la razón sí puede captar el mal concebido como desorden. De todas maneras, el estudio del mal por parte de la razón sería una tarea similar a la que proponía un graffiti de mayo del 68 en la Facultad de Letras de París: “explorar sistemáticamente el azar”. Es decir, sería un quehacer bastante paradójico el estudiar sistemáticamente el desorden. Equivaldría a ordenarlo y, en tal caso, dejaría de ser desorden; entonces, le habríamos perdido el rastro. Como se ha explicado, la conclusión de que la razón no puede acceder al conocimiento del mal, desde un sistema platónico que plantea a la ἐπιστήμη como el conocimiento de lo que propiamente es (las Ideas), se fundamenta en la noción de que el mal es un hueco en el ser, un desorden en el cosmos; el mal nunca fue creado: *no es*. En el sistema platónico, la razón estudia lo que sí es y, como ya se indicó, el ser es lo mismo que el bien.

³⁵ *Ibíd.*, 124.

El arte y el artista pueden indicar lo que hay más allá de las explicaciones que ofrecen las “simples palabras” una vez que las palabras, cuidadosamente, han creado espacio para la revelación. Y aunque puede que de manera “oficial” los humanos no seamos capaces de discernir estos misterios, hay al menos un artista mortal que, contradiciéndose a sí mismo, nos habla de ellos³⁶.

El λόγος se aparta de lo *sinsentido* y deja espacio para la revelación artística. La poesía se encarga de *hacer que sea lo que no es*. En palabras de Iris, “[...] las imágenes que dan forma material a la verdad surgen espontáneamente, por fin, en el espacio”³⁷. Estas imágenes virtuales multiplican el negativo de la imaginación por el negativo del Mal y el resultado es la comprensión positiva sin λόγος; “sin concepto”, en términos kantianos. La definición de lo Bello extraída del “Segundo momento” en la *Crítica del juicio* (obra a la que alude Murdoch en varias ocasiones) indica que “*Bello* es lo que, sin concepto, place universalmente”³⁸. La comprensión sin concepto es universalmente subjetiva, pero cabe subrayar una y otra vez: *universal*. Frente a lo sublime, que es una mezcla de revelación estética y moral, nos encontramos con el “dolor por la derrota de la razón, pero placer ante nuestro sentido”³⁹. El conocimiento del Mal a través de arte quizás no tenga nada que envidiar al conocimiento del Bien a través de la razón.

Se podría objetar, finalmente, que de nada nos sirve el conocimiento de algo que no es, por más revelador y universal que pueda llegar a ser. Pero sería una objeción muy débil. Primero, porque sin el conocimiento del Mal ningún sistema

³⁶ *Ibid.*, 83-84.

³⁷ *Ibid.*, 116.

³⁸ I. KANT, *Crítica del juicio*, Madrid 2015, 133.

³⁹ *Ibid.*, 35.

ético podría alcanzar la solidez necesaria. Y, segundo, porque “lo que no es” nunca deja de afectarnos, pues, como sugiere Platón en las *Leyes*, según Murdoch, “[...] apenas somos reales (como el producto del arte, 889 c); somos criaturas despreciables, ταπεινοί, que bailan en las cuerdas del placer y del dolor (*Leyes* 644, 716, 902-907)”⁴⁰. Si eso somos, tenemos mucho de no-real, de modo que una exploración seria de la ética interior humana no debería ignorar lo que no es. Murdoch dice que “el instinto de Tolstoi era sensato y su respuesta a que todo lo que necesitamos saber es que el buen arte promueve el Bien, es una propuesta a la que podríamos adherirnos”⁴¹. Pero precisamente para promover el Bien, más importante que quedarse admirándolo es conocer el Mal con el fin de evitarlo. Observa Murdoch que “el «espectáculo» del Bien bajo otras formas, como cuando admiramos a hombres notables y a héroes, es, a menudo, en tanto que experiencia, más diluida y menos eficaz. Como dijo Kierkegaard, admiramos y nos relajamos. El buen arte, por otro lado, da trabajo al espíritu”⁴². El mecanismo se explica así: “Al tiempo que nos muestra lo que no se salva, el gran artista nos muestra de manera implícita lo que significa la salvación”⁴³.

La ironía, la sutil malicia, la tragicomedia, y todas esas artes que Platón mira con recelo, nos llevan, a fin de cuentas, al conocimiento de lo humano y de la ética interior. La degeneración y la mejora moral dependen del reconocimiento del Mal. “En el *Filebo* (48), se nos dice que el público de teatro

⁴⁰ I. MURDOCH, *El fuego...*, 91. Acerca de esta referencia de Murdoch, cf. PLATÓN, *Diálogos VIII: Leyes (Libros I-VI)*, Madrid 1999, 229 (644), 374 (716); y, cf. PLATÓN, *Diálogos IX: Leyes (Libros VII-XII)*, Madrid 1999, 221-231 (902-907).

⁴¹ *Ibid.*, 114.

⁴² *Ibid.*, 112-113.

⁴³ *Ibid.*, 117.

experimenta emociones impuras, φθόνοϋς, un placer malévolu, y que se deleita en τό γελοιοῦν, en lo ridículo, que es una suerte de vicio totalmente contrario al precepto délfico; y que semejante placer impuro es característico [...] de «toda la tragedia y la comedia de la vida» (50 b)”⁴⁴. Por el contrario, si ese placer impuro es característico de la vida misma, entonces resulta demasiado acorde al precepto délfico, de conocerse a sí mismo, reconocerlo en la experiencia especular de una simulación virtual artística de lo humano. El narrador de la novela de Murdoch, *El príncipe negro*, plantea clara y lúcida esta idea:

[...] siempre podemos procurar alcanzar la verdad a través de la ironía. [...] Prácticamente toda descripción de nuestros actos resulta cómica. [...] El lenguaje es una forma cómica, y elabora bromas durante su sueño. [...] Sin embargo también sucede que la vida es horrible, sin sentido metafísico, destrozada por el azar, el dolor y la cercana perspectiva de la muerte. De ello nace la ironía, nuestro necesario y peligroso instrumento⁴⁵.

La realidad virtual literaria es el espacio donde la verdad de lo irónico se toma muy en serio. El sinsentido, el azar, el dolor y la cercana perspectiva de la muerte difícilmente podrían ser conocidos por la razón, que entiende el sentido metafísico del Bien como algo incapaz de producir esas cosas que hacen decir al narrador que “la vida es horrible”. Y, efectivamente, el Bien no las produce, pues *no son*; son fenómenos *negativos*, que de pronto el arte literario *pone* para su conocimiento.

⁴⁴ *Ibid.*, 28. Acerca de esta referencia de Murdoch, cf. PLATÓN, *Diálogos VI: Filebo – Timeo – Critias*, Madrid 1992, 89 (48), 93 (50b).

⁴⁵ I. MURDOCH, *El príncipe negro*, Barcelona 2017, 58.

Conclusión

A la pregunta: ¿es o no tajantemente superior el conocimiento moral de la razón frente al conocimiento moral del arte literario, como sugiere Platón en el libro X de la *República*, 595a-605a?, habíamos respondido que no, basándonos en *El fuego y el sol* de Iris Murdoch.

Y se dio esta respuesta porque el conocimiento moral del arte literario *tiene la libertad de proyectar una simulación del “Mal positivo”, y tal realidad virtual es de un ámbito intransitable para la razón.*

La segunda proposición se justifica porque ninguna cosa que “no es” es algo que puede ser conocido a través de la razón, y el mal es algo que “no es”. La primera proposición se explica por la confianza que tiene el arte literario para jugar con el Mal: en lo ridículo, en lo trágico, en lo irónico. A partir de las propias acusaciones de Platón admitimos que el arte puede crear imágenes de lo que no es y, además, apelar a la parte inferior del alma. Pero, precisamente, gracias a estas imágenes virtuales o hiperreales de lo que no es y a esta visión de la oscuridad psíquica, el arte literario es una fuente profusa de conocimiento moral.

Bibliografía

a) Libros

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín III. Obras filosóficas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013.

BAUDRILLIARD Jean, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona 1978.

DESCARTES René, *Discurso del método – Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid 2006.

KANT Immanuel, *Crítica del juicio*, Tecnos, Madrid 2015.

LÉVY Pierre, *¿Qué es lo virtual?*, Paidós, Barcelona 1999.

MURDOCH Iris, *La soberanía del bien*, Caparrós, Madrid 2001.

MURDOCH Iris, *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas*, Siruela, Madrid 2015.

MURDOCH Iris, *El príncipe negro*, DeBolsillo, Barcelona 2017, 58.

PLATÓN, *Diálogos IV: República*, Gredos, Madrid 1988.

PLATÓN, *Diálogos IX: Leyes (Libros VII-XII)*, Gredos, Madrid 1999.

PLATÓN, *Diálogos VIII: Leyes (Libros I-VI)*, Gredos, Madrid 1999.

PLATÓN, *Diálogos VI: Filebo – Timeo – Critias*, Gredos, Madrid 1992.

QUÉAU Philippe, *Lo virtual. Virtudes y vértigos*, Paidós, Barcelona 1995.

RYAN Marie-Laure, *La narración como realidad virtual*, Paidós, Barcelona 2004.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001.

WHITEHEAD Alfred North, *Process and Reality. An essay in cosmology*, The Free Press, New York 1978.

b) Artículo de libro

JAUME Andreu, “Introducción”, en MURDOCH Iris, *La soberanía del bien*, Taurus, Barcelona 2019.

PARMÉNIDES, “Fragmentos de Parménides”, en BERNABÉ PAJARES Alberto, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Alianza, Madrid 2010.

c) Revistas

CORDERO HERNÁNDEZ Juan, “El tratamiento agustiniano del problema del mal: Una vindicación frente a las críticas secularista”, en *Signos Filosóficos* 21 (2009) 169-184.

MURDOCH Iris, “La ética y la imaginación”, en *Δαιμων. Revista Internacional de Filosofía* 60 (2013) 23-35.

PÉREZ HERRANZ Fernando Miguel, “Realidad virtual y materialidad”, en *Eikasía. Revista de Filosofía* 24 (2009) 1-51.

Pontífices, cruces y ascensiones al monte Corno Grande del Gran Sasso y Pizo Cefalone: una mirada antropológica a la dimensión simbólica del paisaje de montaña en el techo de los Apeninos (Abruzzo, Italia)

*María Constanza Ceruti,
Universidad Católica de Salta,
constanza_ceruti@yahoo.com*

Resumen

El macizo del Gran Sasso se extiende por el centro de la península itálica nucleando a las máximas alturas de los Apeninos, en particular al monte Corno Grande y al Pizo (o Pico) Cefalone, populares metas de escalada y senderismo. El paisaje cultural y la dimensión sagrada de estas montañas quedan vinculados simbólicamente a la figura de pontífices de la Iglesia Católica. La llamada “Perdonanza sul Gran Sasso” tiene lugar en el altiplano de Campo Imperatore, a la vista del emblemático Corno Grande, en conmemoración del jubileo declarado por el Papa Celestino V hace más de setecientos años. Las cruces en la cima del Pico Cefalone han sido colocadas, según se dice, para celebrar al Papa Juan Pablo II, quien durante su pontificado iba a orar a un santuario dedicado a San Pedro en la base de dicha montaña. La mitología en torno al macizo del Gran Sasso remite al Imperio romano, con leyendas que lo describen como un gigante dormido o que lo identifican con la figura de Mercurio, reservando a la vecina montaña La Majella el papel de madre del mítico héroe. Aún hoy en día, los pobladores de la región de Abruzzo hacen referencia al macizo de la Majella como una “madre”. Esta investigación, de carácter preliminar, procura poner en valor aspectos históricos, culturales y religiosos del patrimonio tangible e intangible de las máximas alturas de los Apeninos, resaltando las contribuciones (directas e indirectas) de ciertas figuras

papales a la construcción de la dimensión religiosa del macizo del Gran Sasso, desde el Medioevo hasta nuestros días.

Palabras claves

Apenninos – Gran Sasso – paisaje – religiosidad

Abstract

The Gran Sasso massif runs along the center of the Italic peninsula encompassing the highest elevations of the Apennine range. Mount Corno Grande and Cefalone Peak are among the most popular destinations for mountain climbing and hiking. The cultural landscape and the sacred dimension of these mountains are symbolically connected to pontifical figures of the Catholic Church. The ceremony known as “Perdonanza sul Gran Sasso” takes place in the high plateau of Campo Imperatore, in full view of the emblematic Mount Corno Grande, to commemorate the Jubilee declared by Pope Celestino V nearly seven hundred years ago. The crosses on the summit of the Cefalone Peak have been planted to celebrate the memory of Pope John Paul II, who used to pray at a shrine dedicated to Saint Peter, built at the foot of this mountain. Myths around the Gran Sasso massif link it to the Roman Empire, with legends that associate it with the figure of Mercury, or describe the mountain as a sleeping giant, while the neighboring peak of La Majella is designated as the mythical hero’s mother. Even to these days, rural residents in the province of Abruzzo refer to La Majella as a “mother”. This preliminary investigation considers historical, cultural and religious aspects of tangible and intangible elements of the mountain heritage of the high Apennines, emphasizing the direct and indirect contributions of certain pontifical figures of the Catholic Church in the construction of the religious dimension of the Gran Sasso massif, from medieval times until these days.

Key words

Apennines – Gran Sasso – landscape – religiosity

Introducción

La región de Abruzzo, en el centro de Italia, alberga las cumbres más elevadas de la cadena de los Apeninos. Es dueña de un paisaje de grandes contrastes y rocosa belleza, además de un interesante patrimonio arquitectónico y religioso, altamente impactado por terremotos ocurridos en las últimas décadas. Algunos aspectos del folclore de esta región parecen remitirse al Imperio romano, con figuras míticas cuyas hazañas habrían quedado plasmadas en el paisaje de montaña del Gran Sasso.

Durante el medioevo, dichos montes jugaron un papel preponderante como escenario y telón de fondo para eventos religiosos de importancia histórica. En el año 1294 AD, durante un período de alta conflictividad en la vida de la Iglesia católica, fue proclamado Papa un ermitaño llamado Pietro Angeleri, quien pasaba sus días recluido en la ermita de San Onofrio, en las faldas del monte santo Morrone, que domina a la ciudad de Sulmona. Una vez ungido como Pontífice (por aclamación), fue coronado en la ciudad de L'Aquila y adoptó el nombre de Celestino V. Una de sus primeras medidas fue mudar la sede papal a Nápoles. En sus pocos meses de pontificado alcanzó a dejar un importante legado religioso al declarar un jubileo de misericordia que benefició a muchos devotos cristianos (en tiempos en que la gracia del perdón venía de la mano de la compra de indulgencias). Celestino V dimitió poco tiempo después de instituir la “perdonanza” para retomar su vida en el eremitorio del monte Morrone, ocasión en la que el trono de Pedro pasó a ser ocupado por Bonifacio VIII, y la sede papal devuelta nuevamente a Roma. La basílica de Collemaggio en L'Aquila, de imponente fachada románica (Figura 1), funciona desde hace más de setecientos años como lugar de peregrinación, a partir de la Bula del Perdón instituida por Celestino V.



Figura 1 - Basilica de Collemaggio

El legado de este pontífice es celebrado en otra de las iglesias de la ciudad de L'Aquila, donde se custodia su cuerpo embalsamado o “salma”, devenido en reliquia religiosa y atractivo de interés turístico para los visitantes (Figura 2). L'Aquila es una de las ciudades más afectadas por el terremoto del año 2009, que dejó a numerosas iglesias y edificios renacentistas con daños estructurales y

la necesidad de andamiajes de refuerzo para evitar posibles desmoronamientos.



Figura 2 - La salma del Papa Celestino V

El Museo Nazionale d'Abruzzo en L'Aquila cuenta con una importante sección paleontológica y con salas dedicadas a la arqueología, en las que se exhiben objetos protohistóricos—correspondientes a la Edad del Bronce y etapa helenística—, además de relieves, exvotos, epígrafes y estatuas de la Edad Romana. Dos salas se encuentran dedicadas al Arte Sacro y cuentan con obras de San Giovanni da Capestrano y con piezas excepcionales como el Tríptico de Beffi.

1. El macizo del Gran Sasso y su patrimonio religioso

El macizo del Gran Sasso se yergue en el centro de la península itálica y nuclea a las máximas cumbres de los Apeninos. El territorio de la región del Abruzzo desciende abruptamente desde los montes más elevados hacia las costas del mar Adriático, definido por la impronta salvaje del paisaje y la identidad montañera de sus habitantes.

En los bosques que tapizan las laderas del Gran Sasso habitan 150 ciervos, 1,500 *capriolos*, 350 gamos (*camosci* o *chamoix*) y 50 lobos de los Apeninos (según lo informado en la folletería del Parque Nacional), además de gatos monteses, gamuzas y jabalíes. La flora incluye más de 2,400 especies de plantas, flores y árboles. También tienen su hogar entre los acantilados rocosos de este macizo las águilas reales, cuya abundancia queda tan ampliamente reflejada en la toponimia del Abruzzo. Existen populares senderos para caminata que alcanzan o atraviesan parajes de gran belleza, como Prati di Tivo y Pietracamela.

El paisaje cultural de esta parte de los Apeninos incluye capillas con frescos votivos, cabañas de piedra a seco, burgos fortificados, las famosas Grutas de Stiffe y la cascada Caccamo.

Sobre la vertiente adriática del Gran Sasso se ha construido un importante santuario dedicado a San Gabriel. Del lado opuesto del macizo, en las inmediaciones del poblado de Fonte Cerretto, se encuentra el paraje de San Pedro de la Lenca, con un oratorio que era frecuentado por el Papa Juan Pablo II en sus actividades de meditación y retiro espiritual (según pude confirmarlo en el relato oral de los campesinos de la zona).

A una altitud de dos mil metros sobre el nivel del mar se extiende una amplia altiplanicie con mínima cobertura de pastizales de montaña, la cual, por razón de su apariencia, recibe el nombre del Pequeño Tíbet. Según me explicó una familia lugareña, la planicie fue repetidamente utilizada en la segunda mitad del siglo XX para filmar películas cinematográficas, del género que en Italia es conocido coloquialmente como *spaghetti westerns*.

En la base del monte Corno Grande del Gran Sasso, la planicie recibe el nombre de Campo Imperatore y es frecuentada por numerosos turistas atraídos por la presencia de un observatorio astronómico y un pequeño Jardín Botánico de altura. La visita se puede realizar en vehículo, aunque el acceso también resulta facilitado por la construcción de un teleférico desde la localidad de Fonte Cerretto. Adyacente a la estación del funicular se yergue un antiguo hotel histórico, en cuyo interior se encuentra una habitación que funcionó como celda, donde estuvo encarcelado Benito Mussolini (hasta que fue liberado por comandos Nazis en 1943).

Al frente se encuentra una capilla moderna (Figuras 3 y 4) en la que muchos devotos se detienen para orar, siguiendo los pasos de Juan Pablo II, que solía descansar de sus labores vaticanas visitando esta parte de los Apeninos, cuyas alturas le

recordaban a las de los montes Tatras de su patria natal¹. En el año 2015, en homenaje al “Papa montañista” se re-bautizó a uno de los picos del Gran Sasso –conocido anteriormente como Pico Gendarme– con el nombre de Pico Juan Pablo II.



Figura 3 - Capilla en la planicie de Campo Imperatore



Figura 4 - Ofrendas en una capilla de altura en el Gran Sasso

2. Monte Corno Grande

La cima más alta de la cadena de los Apeninos se encuentra en el macizo de Gran Sasso y recibe el nombre de Corno Grande. Alcanza una altura de 2,912 metros sobre el nivel del mar y ostenta una cruz de metal que custodia una caja del mismo material, la cual contiene el libro de cumbre.

¹ Cf. C. CERUTI, “De la colina de Wawel a los Altos Tatras: patrimonio, turismo y dimensión sagrada de la montaña en Malopolska (Polonia)”, en *Cuadernos Universitarios* 11 (2018) 95–114, Universidad Católica de Salta, Salta.

Tres vías de ascenso conducen a la cima del Corno Grande. La vía llamada “directísima” asciende por la vertiente meridional que mira hacia Campo Imperatore. Presenta algunas dificultades técnicas que incluyen un par de pasos expuestos y un alto riesgo de derrumbes y caída de piedras, acentuado por el considerable número de visitantes que recibe. La vía directísima puede ser ascendida mucho más velozmente que las otras, por lo que es frecuentemente elegida por escaladores deportivos y montañistas que porten cascos, arneses y demás equipo para *vías ferratas*.

La ruta normal asciende por la vertiente opuesta de la montaña, compartiendo con las otras dos vías la primera parte del acercamiento al macizo: el sendero pasa debajo del refugio de montaña Ducca degli Abruzzi y atraviesa el portezuelo o *sella* del monte Aquila. A continuación, tanto la ruta normal como la vía de la cresta occidental faldean la totalidad de la base del Corno Grande, atravesando el llamado Campo Pericoli, hasta cruzar el portezuelo o *sella* del Brecciao. La ruta normal continúa en ligero ascenso por la vertiente opuesta, pasando por las inmediaciones del Corno Piccolo (donde se encuentra un pequeño altar improvisado con banderas de plegaria tibetanas que flamean al viento). Eventualmente alcanza la base de un acarreo empinado y no muy suelto, conocido como *la conca degli invalidi*, que conduce en forma bastante rápida hasta el borde del circo glaciar llamado *il calderone*.

Desde el año 2005, se ha trazado un nuevo sendero de escalada señalado con puntos rojos sobre la pared rocosa de la *conca*, el cual permite superar este tramo con mayor seguridad y menor riesgo de caída de piedras. Una vez alcanzado el borde del *calderone*, una breve caminata por una aguzada cresta rocosa permite al escalador llegar al punto más alto de esta montaña, apenas debajo de los 3,000 metros de altura.

Dicha ruta normal al Corno Grande es la más frecuentada, debido a los menores peligros que encierra: la ascensión se puede realizar caminando y atravesando tramos de escalada de dificultad mínima. Además, al llegar al *calderone* se aprecia un pequeño campo de hielo relicto, de lo que se considera el glaciar más meridional de Europa. La ruta normal es segura y muy panorámica, ya que permite ascender gozando de una excelente vista del Corno Piccolo (Figura 5), monte al que se conoce como “el gigante dormido”, cuyo perfil asemeja al de un rostro humano (especialmente al ser visto desde la localidad de Pietracamela).



Figura 5 - Corno Piccolo, el Gigante Dormido



Figura 6 - Placa en memoria de montañista fallecida en la cresta

La tercera vía es una abrupta cresta de roca, con tramos algo expuestos, que parte desde el portezuelo del Brecciao y asciende en forma más o menos directa hacia la cima del Corno Grande. La cresta occidental es considerada una ruta de mediana dificultad y está equipada con algunos tramos de cable. Llamó mi atención una placa conmemorativa en memoria de una escaladora fallecida, cuyo texto en italiano rezaba que por esta vía “había encontrado el cielo” (Figura 6).

Durante una cálida mañana de fines de agosto, realicé mi exploración del Gran Sasso ascendiendo en tan solo dos horas desde Campo Imperatore hasta la cima del Corno Grande (Figura 7), por la vía normal. En la cumbre permanecí otras dos



Figura 7 - Monte Corno Grande

horas, documentando las actividades de turistas y montañistas que allí se congregaban. En general, los escaladores –tanto novatos como experimentados– esperan su turno para sacarse fotos individuales en posición “heroica” en el punto más elevado del promontorio, que está señalado con una pequeña plaqueta topográfica de metal adherida a la roca. Contando con el *calderone* como distintivo telón de fondo, se puede ubicar inequívocamente a la cima conquistada, aspecto que incrementa el valor testimonial de las imágenes captadas desde este ángulo. Acto seguido, procuran posar junto a la cruz de metal y firmar el libro de cumbre, ingresando los datos de fecha y hora de ascenso, acompañados con algún testimonio (a veces bastante extenso) que refleje los sentimientos gratificantes suscitados tras alcanzar la cima más alta de los Apeninos (Figura 8).



Figura 8 - La autora en la cima del Corno Grande del Gran Sasso

La cruz metálica en el Corno Grande ostenta una placa que informa que la misma fue colocada en 1935 y restaurada en 1985, ocasión en la que fue bendecida por el Papa Juan Pablo II (Figura 9). Es probable que la misma haya sido llevada montaña abajo con el fin de ser restaurada,



Figura 9 - Placa informa sobre bendición papal a la cruz de la cima

para luego ser regresada a la cima tras haber sido también bendecida por el pontífice. La tradición de llevar objetos sacros desde y hacia las cimas italianas se remonta al Medioevo² y continúa en plena vigencia entre los Gigantes Alpinos; por ejemplo, en el caso del monte Gran Paradiso, de más de 4,000 metros de altitud, donde la repetición del fenómeno ha dado origen a lo que los lugareños llaman coloquialmente “los viajes de la Madonnina a la montaña”³.

Junto a la cruz de la cima del monte Corno Grande documenté banderas de plegaria tibetanas y rosarios, cera de velas derretidas y una pequeña selección de recuerdos personales dejados por los visitantes, en carácter de exvotos. La limitada cantidad de ítems, que contrastaba con la presencia simultánea de varias personas en el lugar, hace pensar que los depósitos votivos deben ser removidos periódicamente, impidiendo su acumulación.

² Cf. C. CERUTI, “Bonifacio Roero: primer alpinista religioso en la historia europea”, en *Boletín del Centro de Estudios Genealógicos de Salta* 11 (2017) 271–289, Centro de Estudios Genealógicos, Salta.

³ Cf. C. CERUTI, “La Madonnina del Gran Paradiso: alta montaña y patrimonio religioso en la cima de un gigante de los Alpes”, en *Revista Estudios del Patrimonio Cultural* 16 (2017) 6–20, Madrid.



Figura 10 - Graffiti de la Virgen María

En las inmediaciones de la cruz que señala la cumbre se observa un curioso graffiti de la Virgen María (Figura 10) y una placa mortuoria con fotos de dos miembros del regimiento alpino fallecidos en el Corno Grande. El texto afirma, en italiano, que “la montaña no

es un monstruo que asesina” y explica, además, que “las vidas perdidas sobre su dorso vienen restituidas en las oraciones y ofrendas de los otros que deciden escalarla”.

Mientras estudiaba las placas, una interesante y silenciosa competencia tenía lugar por los escasos espacios planos en la cima donde resultaba posible sentarse para almorzar. Cierta cantidad de visitantes proseguía hasta una segunda precumbre rocosa, distante unos cuarenta o cincuenta metros, en la cual la aglomeración humana era menor. Algunos de los llegados por la ruta normal se entretenían observando el arribo de los pertrechados montañistas que culminaban la vía directísima, o admirando las proezas que realizaban escaladores expertos, en algunas de las paredes y precumbres del Corno Grande.

3. Monte Aquila

Tras descender por la vía de la cresta occidental, antes de regresar a la planicie de Campo Imperatore, hice un desvío para ascender a la cima del Monte Aquila, de 2,495 metros. Se trata de una montaña redondeada, de muy fácil acceso, que es promovida en las cartillas locales como destino para caminantes que no deseen encarar ascensiones demandantes, por terrenos

complejos (Figura 11). Las vistas que se tienen desde la cima del monte Aquila son extraordinarias, especialmente en horas de la tarde, pudiéndose observar la empinada vertiente meridional del Gran Sasso en toda su dorada majestuosidad, que sigue la línea del horizonte hasta topar con el azul del mar Adriático.

La cima del monte Aquila está señalada por una cruz de color rojo y es visitada por una cantidad respetable de montañeros a lo largo de cada jornada (Figura 12). Sin embargo, en ella no se producen aglomeraciones, por lo que la experiencia de cumbre suele resultar muy placentera e invitar a una permanencia más prolongada. Compartí este hermoso escenario natural

con una pareja de montañistas locales, oriundos de la ciudad homónima de L'Aquila, que aprovechan cada fin de semana y feriado para ascender alguna de las cumbres del macizo del



Figura 11 - El Monte Aquila



Figura 12 - La autora en la cima del monte Aquila

Gran Sasso, o de macizos vecinos como La Majella. Tras haber contestado sus preguntas acerca de mi origen y profesión, y luego de haber recabado información acerca de otras ascensiones recomendables en la zona, la montañera, de unos cuarenta años de edad, me refirió una versión de la leyenda del gigante del Gran Sasso.

En general, las diversas versiones de la leyenda sostienen que el Gran Sasso es un gigante dormido o muerto y que el macizo de La Majella sería su madre. El relato que me fue referido *in situ* explicaba que el Gran Sasso “habría sido Mercurio para los romanos”. Al encontrarse herido, su madre —una ninfa— lo habría llevado a las alturas de Campo Imperatore para buscar hierbas medicinales que ayudaran a curarlo. Habiendo fracasado en su cometido, ante la muerte de su hijo y su consecuente transformación en el Gran Sasso, la ninfa habría quedado petrificada por la tristeza, convertida, a su vez, en el monte La Majella.

Otra versión de la leyenda (publicada online en una página regional dedicada al turismo) sostiene que “la diosa Maja de las Pléyades” vivía en Frigia con un hijo tan corpulento que recibía el sobrenombre de “Gigante”. El joven resultó herido en batalla y su madre lo llevó a través del mar hasta los pies del Gran Sasso, donde un oráculo le había dicho que podría encontrar hierbas medicinales para su curación. Pero el gigante murió en la caverna donde se refugiaba junto a su madre, quien lo dejó sepultado en la montaña. El perfil del monte asemeja al rostro de un hombre dormido, que asoma desde la tierra.

La madre Maja se dedicó a una existencia ascética, viviendo en soledad en una montaña cercana. Los dioses, conmovidos por su tristeza, inmortalizaron a madre e hijo convirtiéndolos en

piedra. El macizo de La Majella adquiere por ello la apariencia de una mujer echada, como si estuviese llorando. Aun hoy día, cuando sopla el viento, los pastores creen que son los lamentos de la Madre Majella por su hijo, el Gigante Dormido.

4. Pico Cefalone

El Pico Cefalone es una montaña de gran porte que alcanza una altitud de 2,533 metros sobre el nivel del mar (Figura 13). Con su aguzada cumbre principal, domina la cuenca aquilina, pudiendo ser apreciada desde las distintas localidades que jalonan el camino de Fonte Cerretto hasta la más distante ciudad de L'Aquila. La ubicación del Pico Cefalone en el extremo sudeste del Gran Sasso le otorga una gran visibilidad desde las zonas habitadas de Abruzzo, y en consecuencia cumple un papel más activo en la construcción de la dimensión religiosa del macizo.



Figura 13 - Pizo Cefalone en el macizo del Gran Sasso

La enciclopedia virtual *Wikipedia*, en su versión italiana, refiere que el Pico Cefalone es una “montaña rica en historia”, ya que en sus alturas se encuentran dos pequeñas grutas que eran morada de San Franco, ermitaño que habría encontrado el fin de sus días en una de las oquedades.

La ruta para ascender a su cumbre parte desde la planicie de Campo Imperatore y faldea las ríspidas laderas altas del

lado aquilino del macizo, atravesando pequeñas canaletas y bordeando los llamados Paso del Luppo y Paso della Portella (2,260 m), que han comunicado ambas vertientes del Gran Sasso durante siglos. A medida que se acerca la cima, por encima de los 1,700 metros, se superan tramos algo más expuestos y afloramientos con paredes en acantilado –llamados localmente “bastiones” o “escollos”– donde se hace necesario ayudarse con las manos para superar pasos muy sencillos de escalada. El tiempo promedio para alcanzar la cima es de aproximadamente dos horas, requiriéndose algo menos para el descenso y regreso hasta Campo Imperatore.



Figura 14 - Cumbre del Pizo Cefalone con una cruz



Figura 15 - La autora junto a otra cruz en la cima del Cefalone

Pese a una abrupta apariencia –casi inexpugnable– que otorga al Cefalone el merecido mote de “pico”, la cumbre es inesperadamente plana y extensa. Aprovechando dicha característica, se han instalado dos cruces conmemorativas: una orientada hacia el norte, con el Corno Grande y el Pico Intermesoli como telón de fondo (Figura 14), y la otra, sobre el borde meridional de la planicie cumbre, con vista a la cuenca aquilina (Figura 15). Los informantes locales me comentaron

que una de las dos cruces fue erigida con la bendición (o en conmemoración) de una visita del “Papa montañista”. En efecto, ya hemos referido que Juan Pablo II solía orar a los pies del Pico Cefalone, no lejos de los poblados de Fonte Cerretto y Assergi, en el paraje llamado San Pedro de la Lenca. Otro punto sacralizado en la geografía del Gran Sasso es un santuario dedicado a San Gabriel, conocido como la Isola del Gran Sasso, erigido sobre la vertiente adriática del macizo, el cual recibe hasta dos millones de visitantes al año. Se cuenta entre los primeros quince santuarios católicos más visitados en el mundo.

5. Consideraciones acerca del paisaje de montaña y el patrimonio cultural en la región del Abruzzo

La montuosa región italiana de Abruzzo se caracteriza por la convergencia de tres sistemas orográficos, que incluyen por un lado al macizo del Gran Sasso y los montes de La Laga, al grupo del Sirente–Velino y al macizo de La Majella. El territorio se organiza en torno a tres cuencas: la cuenca aquilina, el valle de Capestrano y la cuenca de Fucino. La gente montañesa que las habita se define, en sus propias palabras, como “fuerte, gentil, cerrada y testaruda”.

Desde un punto de vista urbanístico, la historia de esta parte de los Apeninos se inicia con asentamientos fortificados de la fase itálica, a los que se agregaron enclaves en altura durante la romanización. Fruto de siglos de interacción con el paisaje de montaña son los distintivos burgos medievales fortificados, entre los que se cuentan Santo Stefano di Sessanio, Pietracamela, Assergi, Amatrice, Castelvechio, Calascio y Castel del Monte. Muchos de ellos quedaban comprendidos dentro del territorio de la Baronía de Carapelle durante el alto Medioevo: hacia el año 1400 AD, ejercía su influencia la familia Piccolomini; en tanto

que a partir de 1579 el techo de los Apeninos pasó a convertirse en posesión de los Médicis. Durante la segunda mitad del siglo XVIII formó parte del Reino Borbónico, hasta que, a fines del siglo XIX, se alcanzó la unidad de Italia.

5.1. Castel del Monte y la morada de las brujas

El poblado medieval de Castel del Monte se halla cuidadosamente fortificado en la cima de una pequeña colina (Figura 16). Cuenta con cinco puertas y varias “rue” que son ríspidas callejuelas dotadas de escalinatas y de arcos y galerías que comunican las habitaciones en las unidades domésticas.



Figura 16 - Burgo de Castel del Monte

Sus moradores me hablaron acerca del papel prominente que las brujas juegan en la construcción de la identidad de este burgo, el cual celebra anualmente una *notte delle streghe*, en la que los pobladores se disfrazan de brujas y hechiceros al caer el sol. El poblado exhibe además imágenes de brujas en

la cartelería de las calles y en las mamparas de los negocios. Su paisaje se encuentra rodeado de pequeñas colinas, detrás de las cuales se asoma un pico bastante abrupto, el cual por su conformación me recordó a ciertos montes que he explorado en los Alpes, a cuyos pies también se reproduce activamente un folclore ligado a la existencia de brujas⁴. La asociación de picos montañosos abruptos con folclore vinculado a brujas y hechiceras, ha sido también motivo de análisis en el paisaje cultural del País Vasco⁵.

5.2. Roca Calascio y el castillo más alto de los Apeninos

A pocos kilómetros de yergue el antiguo burgo de Calascio, parada obligada en el camino de L'Aquila a la ciudad de Foggia. El caserío, de tan solo cien habitantes, se encuentra situado a 1,200 metros sobre el nivel del mar y está atravesado longitudinalmente por la ruta. Su encantadora atmósfera y extraordinaria conservación arquitectónica (con palacios que datan del siglo XIV al XIX) determina que haya sido elegido como localización para numerosos filmes italianos, entre los que se cuentan la película de inspiración etnográfica titulada *El viaje de la esposa* y largometrajes internacionales tales como *El nombre de la rosa* y *Lady Hawke* (*La dama halcón*).

⁴ Cf. C. CERUTI, "Los Walser del Monte Rosa y los Carnavales a orillas del Lago Bodensee: ritos y creencias alpinas y su influencia en la peregrinación andina de Qoyllur Rit'i", en *Revista Haucaypata. Investigaciones arqueológicas del Tahuantinsuyu* 11 (2016) 14–27, Lima; -----, "El macizo Catinaccio y el lago de Antermoia: montañas sagradas y mitología ladina en las Dolomitas de Val di Fassa (Alpes del noreste de Italia)", en *Scripta Ethnológica* XXXIX (2017) 67–85, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires; -----, "Sasso della Croce: montaña sagrada y religiosidad ladina en las Dolomitas de Val Badia (Alto Adige, Italia)", en *Mitológicas* XXXIII (2018) 35–50, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.

⁵ Cf. C. CERUTI, "Montañas sagradas en el País Vasco y su mitología", en *Mitológicas* XXIV (2011) 27–46, CAEA (Centro Argentino de Etnología Americana), Buenos Aires; -----, *Montañas Sagradas en el País Vasco*, Mundo, Salta, 2015.

Distintos aspectos vinculados al manejo del territorio circundante para cultivos responden al concepto de “campos abiertos”, forma de organización agrícola de origen medieval única en Europa, que se mantiene en uso en la actualidad.

El poblado de Calascio descansa a los pies de un promontorio homónimo –la Roca Calascio– en cuya cima se yergue una emblemática fortificación, considerada entre las más bellas del mundo. Situada a 1,460 metros de altitud, es el castillo más elevado de los Apeninos y uno de los más altos de Italia (Figura 17). Reconoce en sus orígenes a una torre de avistamiento, la cual fue sucesivamente ampliada. La planta fortificada de Roca Calascio es de tipo militar, con un *mastio* de forma cuadrangular que data de los siglos X y XI, al que se han adosado cuatro torres (una en cada esquina) construidas entre los siglos XV y XVI. La primera documentación histórica con referencia a la roca se remonta a 1380 AD.



Figura 17 - La Roca de Calascio

Diversas familias controlaron la roca de Calascio durante el Medioevo y el Renacimiento, comenzando con los Barones de Carapelli en el siglo XIV y siguiendo con los Piccolomini en el siglo XV, hasta llegar a los Médicis en el siglo XVI. El dominio de esta prominente roca permitía ejercer un control estratégico de importantes rutas tales como la Vía Tiburtina, la Vía Salara (hacia la costa de Teramo) y la Vía Claudia Nova (que conectaba la ciudad de Florencia con Nápoles a través de L'Aquila y Sulmona). Un fuerte terremoto ocurrido en 1703 determinó que la roca fuera abandonada y que sus habitantes descendieran para residir en el poblado al pie del promontorio.

El castillo resulta claramente discernible desde las alturas del macizo del Gran Sasso, en particular si se lo observa desde el mirador natural en la cima del monte Aquila. Décadas atrás, la excepcional construcción fue elegida para representar a la misteriosa abadía del filme *El nombre de la rosa*.

En sus inmediaciones se ha sido erigido un pequeño templete de planta octogonal que data del siglo XVI, el cual es conocido como iglesia de Santa María de la Piedad (Figura 18). Funciona como ámbito de peregrinación para los lugareños y señala el comienzo de la Vía de la Transhumancia en dirección a Campo Imperatore. Hacia el horizonte, detrás de la capilla, se extienden las pasturas que tapizan la vertiente meridional del Gran Sasso.



Figura 18 - Capilla y ruta de la transhumancia

5.3. Sulmona romana y sus templos

Situada a la sombra del macizo de la Majella, Sulmona es conocida como “la ciudad de Ovidio”. El poeta romano que tuvo allí su cuna en el año 43 AC sobresalió como autor de *Metamorfosis*, *Amores* y *Ars Amatoria*. Tras enamorarse de la esposa del emperador Augusto, fue exiliado a la región del Mar Negro; pero su figura quedó vinculada indeleblemente a la ciudad que lo vio nacer.

El patrimonio arquitectónico de Sulmona se impone visualmente en un gran acueducto que atraviesa su plaza principal, construido en 1256 AD durante el reinado del Rey Manfredi (hijo de Federico II). Otro importante ejemplo de arquitectura cívica militar es la Porta Nápoli, la más imponente de las cinco puertas que daban acceso a la ciudad.

En cuanto a arquitectura religiosa, se destaca la iglesia de Santa María della Tomba, construida hacia 1076 sobre un templo romano dedicado a Júpiter. En el siglo XII se le añadieron relieves románicos y góticos; en el 1400, el gran rosetón que engalana su fachada, y en el siglo XVII, un oratorio interno de estilo barroco. Por su parte, el complejo asociado a la iglesia de la Santísima Annunciata (que data del 1320) constituye uno de los monumentos más importantes de Italia meridional (Figura 19). Históricamente fue usado como escuela y hospital; actualmente aloja el museo municipal y la oficina de Turismo de Sulmona. Por su parte, la catedral de San Pánfilo es una iglesia alto-medieval cuyos orígenes se remontan al siglo IX, construida sobre las ruinas de un santuario pagano dedicado a Apolo y Vesta. La cripta subterránea está adornada con importantes frescos además de albergar una sala de reliquias donde se conserva parte del corazón del Papa Celestino V. En

distintos rincones de la ciudad se encuentran fotografías que conmemoran la visita del Papa Benedicto XVI.



Figura 19 - La ciudad de Sulmona

5.4. El monte Morrone y sus ermitas

La ciudad de Sulmona se encuentra situada a los pies del monte Morrone, que forma parte del macizo de la Majella o Maiella, al cual los pobladores de la región de Abruzzo consideran como una “madre”. En efecto, además del discurso popular –en el que frecuentemente se hace alusión a la Majella como “madre”– llegó a mis manos un libro de fotografías que llevaba por nombre “Madre Majella”. Ya hemos dicho al referirnos al Corno Grande del Gran Sasso que la mitología vincula a aquel monte masculino, asociado a la figura de un gigante o de Mercurio, con la Majella, montaña femenina a la que se identifica como su madre.

La sacralidad del monte Morrone se remonta al siglo IV AC, destacándose la presencia en sus faldas de un templo de

origen itálico–romano, construido con muros de piedra y ornado con un hermoso pavimento de mosaico. Dicho templo mantuvo su importancia como lugar de culto hasta el siglo II AD, y permanece aún hoy en día como espacio patrimonial ligado a la figura del poeta Ovidio.

El Morrone es reconocido en particular por su tradición eremítica medieval y por su vínculo histórico con la figura del ermitaño Pietro Angeleri, conocido también como “Pietro Da Morrone”, que llegó a ser ungido como el Papa Celestino V. A los pies del monte se levanta la abadía de Santo Spirito, fundada por Angeleri, cuya construcción se inició en el siglo XIII y continuó ampliándose hasta el siglo XVIII. Los espacios conventuales y la iglesia constituyen importantes ejemplos de arquitectura monástica, en particular la *quattrocentesca* capilla llamada *caldora*.

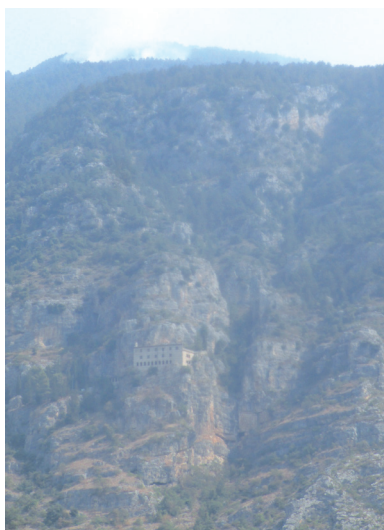


Figura 20 - Eremo de San Onofrio en las faldas del monte santo Morrone

El llamado eremitorio de San Onofrio data del siglo XIII y constituye un lugar de plegaria y oración encaramado vertiginosamente sobre las paredes rocosas del monte Morrone (Figura 20). Dicha ermita era muy frecuentada por Pietro Angeleri, al punto que la tradición sostiene que fue justamente allí donde recibió la noticia de que había sido elegido Papa. Lamentablemente, al momento de mi visita resultaba imposible

ascender a causa de incendios forestales que afectaban aquella parte del macizo de la Majella.

A fin de poder experimentar algo de la tradición eremítica del Abruzzo me dirigí al eremitorio de San Venanzio, distante algunos kilómetros de Sulmona y construido en un espectacular angosto en una garganta rocosa fluvial (Figura 21). Además de la capilla y las pequeñas celdas, esta ermita se destaca por un corredor subterráneo conocido como “la escalera santa”, angosto pasadizo labrado en la roca que permite acceder en pocos segundos desde el exterior –casi a nivel del río– hasta el interior de la iglesia. Los fieles que lo recorren emergen justo delante del altar, tras haber ascendido por un empinado túnel hipogeo con escalones tallados en la roca madre. La ermita de San Venanzio sigue siendo un lugar de peregrinaje popular en torno al cual se han documentado prácticas devocionales bastante inusuales,



Figura 21 - Promontorio del eremo de San Venanzio



Figura 22 - Corredores hipogeos en la roca madre

tales como una forma de “litoterapia”, en la que los creyentes procuran restregar el cuerpo contra las piedras, con la esperanza de recuperar así la salud (Figura 22).

Conclusiones

Las montañas del techo de los Apeninos albergan distintas manifestaciones del patrimonio cultural material e intangible de los pobladores del Abruzzo. El emblemático macizo del Gran Sasso y la Madre Majella aparecen vinculados a figuras de la mitología romana como Mercurio y Pléyade, a través de relatos folclóricos como el del Gigante Dormido.

El patrimonio arquitectónico se diversifica en pintorescos burgos medievales (Castel del Monte), senderos de trashumancia, castillos que se cuentan entre los más elevados y mejor conservados de Italia (Roca Calascio), ermitas en gargantas fluviales donde los devotos aún practican ritos de litoterapia (San Venanzio), basílicas (Santo Spirito) y eremitorios (San Onofrio) que cuelgan de las laderas de montes santos. Desde el punto de vista arqueológico, cabe mencionar que a los pies del monte Morrone se conserva un templo itálico-romano, que indica que la sacralidad de dicho contrafuerte se hunde en el tiempo, casi un milenio antes de que Pietro Angeleri lo eligiera como morada eremítica.

La ermita de San Onofrio domina la ciudad de Sulmona enclavada en las alturas del monte Morrone, que forma parte de un contrafuerte del macizo de la Majella, al cual los pobladores del Abruzzo consideran como una “madre”. Hemos visto que dicha montaña sagrada era hogar de Pietro Angeleri, cuando fue inesperadamente ungido Papa en 1294 AD. Con el nombre de Celestino V ejerció el pontificado durante escasos meses,

antes de dimitir al trono de la Iglesia, para regresar a su vida de ermitaño de montaña. Sin embargo, su aporte resultó trascendente, puesto que supo legar a la posteridad un Jubileo de Misericordia conocido como la “Perdonanza”.

En la ciudad de L’Aquila, la imponente basílica románica de Collemaggio funciona desde hace más de setecientos años como lugar de peregrinación, a partir de la *Bula del Perdón* instituida por Celestino V. Mi visita coincidió con la 723^o edición de la *Perdonanza Celestiana*, reformulada actualmente en un evento de carácter cultural que involucra una serie de *shows* musicales y otras actividades que tienen como centro a la emblemática basílica. De particular interés para el presente trabajo es el hecho de que el paisaje del techo de los Apeninos juegue un rol simbólico y geográfico muy destacado en la llamada “Perdonanza sul Gran Sasso”, evento de corte educativo y cultural que tiene como escenario a la planicie de Campo Imperatore, donde se desarrollan paralelamente conciertos musicales y experiencias de observación astronómica a la vista del Corno Grande y del monte Aquila.

La importancia religiosa de la figura de Celestino V se actualiza en pleno siglo XXI, si consideramos que la visita de Joseph Ratzinger a la ermita de Sulmona y sus reflexiones sobre la inusual decisión de Pietro da Morrone lo convencieron para su histórica dimisión como Papa Benedicto XVI, ocasión que hizo posible que Jorge Bergoglio pasara a convertirse en el actual Papa Francisco.

La conexión de las máximas alturas de los Apeninos con figuras papales es recreada en el imaginario de los habitantes de las aldeas de montaña a lo largo del valle que conduce desde la ciudad de L’Aquila hasta la localidad de Fonte Cerretto.

Se dice que el Papa Juan Pablo II solía orar en el paraje de San Pedro de la Lenca, a los pies del Pico Cefalone, y que las cruces en la cima de dicho monte conmemoran sus visitas. Un cartel en la cumbre del Corno Grande –máxima elevación de todo el cordón de los Apeninos– notifica que la cruz allí erigida fue bendecida oportunamente por el Papa Wojtyla. En el año 2005, el cumpleaños de aquel pontífice fue celebrado con el cambio de nombre de otro promontorio del macizo, el cual pasó a ser llamado “Pico Juan Pablo II”. Los pobladores rurales que residen a los pies del Gran Sasso –mayormente ancianos y ancianas– recuerdan con gran afecto al “Papa montañista”, que solía recorrer estas alturas durante su pontificado, encontrando el marco para momentos de intensa oración y comunión espiritual.

Esta investigación, de carácter preliminar, ha procurado centrarse en los valores históricos, culturales y religiosos del patrimonio (tangible e intangible) de las máximas alturas de los Apeninos. Las observaciones antropológicas de campo y las ascensiones a los montes Corno Grande, Aquila y Pico Cefalone han revelado que en esta parte de la península itálica, la dimensión simbólica de las montañas y su patrimonio religioso aparecen íntimamente asociados con la obra de pontífices de la Iglesia católica. Ha quedado en evidencia como diversas figuras papales han contribuido, en forma directa e indirecta, al fortalecimiento de la dimensión simbólica del techo de los Apeninos, desde el Medievo hasta nuestros días.

Bibliografía

CERUTI María Constanza, “Montañas sagradas en el País Vasco y su mitología”, en *Mitológicas* XXIV (2011) 27–46, CAEA (Centro Argentino de Etnología Americana), Buenos Aires.

_____, *Montañas Sagradas en el País Vasco*, Mundo, Salta, 2015.

_____, “Los Walser del Monte Rosa y los Carnavales a orillas del Lago Bodensee: ritos y creencias alpinas y su influencia en la peregrinación andina de Qoyllur Rit’i”, en *Revista Haucaypata. Investigaciones arqueológicas del Tahuantinsuyu* 11 (2016) 14–27, Lima.

_____, “Bonifacio Roero: primer alpinista religioso en la historia europea”, en *Boletín del Centro de Estudios Genealógicos de Salta* 11 (2017) 271–289, Centro de Estudios Genealógicos, Salta.

_____, “La Madonnina del Gran Paradiso: alta montaña y patrimonio religioso en la cima de un gigante de los Alpes”, en *Revista Estudios del Patrimonio Cultural* 16 (2017) 6–20, Madrid.

_____, “El macizo Catinaccio y el lago de Antermoia: montañas sagradas y mitología ladina en las Dolomitas de Val di Fassa (Alpes del noreste de Italia)”, en *Scripta Ethnológica* XXXIX (2017) 67–85, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.

_____, “De la colina de Wawel a los Altos Tatras: patrimonio, turismo y dimensión sagrada de la montaña en Malopolska (Polonia)”, en *Cuadernos Universitarios* 11 (2018) 95–114, Universidad Católica de Salta, Salta.

_____, “Sasso della Croce: montaña sagrada y religiosidad ladina en las Dolomitas de Val Badia (Alto Adige, Italia)”, en *Mitológicas* XXXIII (2018) 35–50, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.

El discipulado femenino en la Iglesia latinoamericana: una perspectiva desde el Evangelio de Juan

Vladimir García

vegarcia1@uc.cl

Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago

Resumen

En el presente artículo se analizan aquellas características de discípulo que Jesús otorga a las mujeres en el Evangelio de San Juan, con la intención de plantear un nuevo modelo de presencia femenina en la Iglesia latinoamericana de hoy. Desde los documentos magisteriales se realiza una contextualización de la situación actual de la mujer dentro de la Iglesia, centrándonos en la realidad latinoamericana en particular. En base a la Sagrada Escritura, a través de un análisis de términos, se busca resolver la interrogante sobre el rol de la mujer dentro de la comunidad cristiana según el Evangelio de San Juan y sus implicancias para la mujer latinoamericana. Se plantean ciertos modelos y proyecciones sobre el tema, tomando en cuenta el documento final del Sínodo de la Amazonía.

Palabras claves

Mujer – Iglesia – Latinoamérica – discipulado – Evangelio – San Juan

Abstract

The discipular characteristics that Jesus grants to women in the Gospel of St. John are analyzed in this article, with the intention of proposing a new model of female presence in the Latin American Church today. The current situation of women in the Church is contextualized using magisterial documents, with a focus on Latin American reality in particular. Through an analysis of Scriptural terms, the article aims to respond to the question about women's role in the Christian community

according to John's Gospel and its implications for Latin American women. Certain models and projections are proposed, taking into account the final document of the Amazonian Synod.

Keywords

Women – Church – Latin America – discipleship – Gospel — St. John

Introducción

Hablar del rol de la mujer dentro de la Iglesia latinoamericana se ha vuelto un tema muy común y muy necesario hoy en día, tanto así que fue uno de los puntos principales a discutir en el Sínodo de la Amazonía¹. Al parecer, las mujeres han empezado a demandar su lugar dentro de la Iglesia latinoamericana, lugar que por mucho tiempo les ha sido negado, pero que hoy parece estar en disputa nuevamente.

No se trata de una discusión aislada simplemente de un grupo minoritario de la sociedad, sino más bien es un tema que compete a todos, y la gran mayoría está de acuerdo en que hay que tratarlo², ya que, por mucho tiempo, se lo ha dejado en un segundo plano sin darle la importancia que requiere.

Quizá algunos aun nos preguntamos por qué es necesario tratar el tema, cuando parecería que es evidente que las mujeres siempre han sido parte importante de la Iglesia en Latinoamérica. Pues bien, la respuesta no es tan sencilla, ya que, si hacemos un análisis a profundidad sobre la realidad de las mujeres en la Iglesia

¹ Cf. SÍNODO AMAZÓNICO (Roma 2019), "Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral", Documento final, 99, en <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispos.html> (fecha de consulta 02.03.2020).

² Cf. R. GARCÍA, "¿Por qué es importante la mujer para la Iglesia? El rol de la mujer en la Iglesia y su importancia para la fe cristiana a partir de la obra la mujer de Edith Stein", en *Cuadernos de Teología* IX (2017) 1, 114.

y en la sociedad latinoamericana en general, podremos darnos cuenta que las mujeres han sido relegadas a un segundo plano.

A lo largo del presente artículo se muestra el aporte fundamental de la mujer en la Iglesia. Teniendo como guía el Evangelio de San Juan, se analizan aquellos modelos de participación y servicio que la mujer ha desempeñado a lo largo de la historia, sobre todo buscando su aplicabilidad en la Iglesia latinoamericana.

1. Generalidades

1.1. Planteamiento del problema

Para plantear el tema sobre la participación de la mujer en la Iglesia, se cuenta una breve experiencia personal en la universidad. El semestre de marzo-julio 2019, en una clase de “Antropología del género y parentesco”, abordamos el tema denominado “cuestionando el rol maternal”. Para ello se analizó un texto de la antropóloga y escritora chilena Sonia Montecinos, denominado *Madres y huachos*³. En dicho texto se cuestiona la figura de la Virgen María como modelo de madre planteado para las mujeres, y las consecuencias que este modelo impuesto en nuestra Iglesia y sociedad ha provocado en la mujer de hoy.

Mientras analizábamos el texto y discutíamos sobre el tema con algunas compañeras, surgió la afirmación de una de ellas, quien acusó a la Iglesia Católica por imponer un modelo de opresión y desprestigio a todas las mujeres. Desde su punto de vista nuestra Iglesia ha relegado el rol de las mujeres a lugares muy pasivos y secundarios, pues afirmó: “Para las mujeres dentro de la Iglesia existen dos posibilidades: o se es como la

³ S. MONTECINO, *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*, Santiago de Chile 1996, 67.

Virgen María, puras y castas para ser aceptadas dentro de una Iglesia machista, o se es como la Magdalena, putas y pecadoras asumiendo las consecuencias que ello implica”⁴.

A raíz de esta discusión con la compañera, aquella afirmación ha quedado dando vueltas, suscitando la pregunta si es que en verdad hoy, “como Iglesia”, ofrecemos a la mujer algún modelo diferente al que ella planteó.

Es por ello que el presente artículo buscará plantear nuevas alternativas para las mujeres de hoy dentro de la Iglesia Latinoamericana. Intentaré mostrar cómo en tiempos de Jesús la mujer ocupaba un lugar importante en la Iglesia naciente, lugar que hoy en día se lo hemos quitado, pero que, sin embargo, existía y aún se lo puede recuperar.

Utilizando el Evangelio de San Juan, mediante la técnica del fichaje de la obra y con la ayuda de bibliografía complementaria, trataremos de rescatar la imagen femenina con el fin de proponer caminos que resalten su importancia y protagonismo en la vida de la Iglesia latinoamericana.

1.2. Documentos magisteriales sobre el tema

Se ha discutido en algunos documentos magisteriales sobre el tema de la mujer y su rol protagónico en la sociedad y la Iglesia. Por ejemplo, en el Concilio Vaticano II se afirma:

Llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzados hasta ahora. Por eso, en este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres

⁴ Comentario de una compañera de clase de “Antropología del género y parentesco”.

llenas del espíritu del Evangelio pueden ayudar tanto a que la humanidad no decaiga⁵.

Los últimos documentos magisteriales han presentado a la mujer algunos modelos y rasgos característicos que, hasta cierto punto, tratan de mostrar su importancia y rol protagónico en la Iglesia. A continuación, se muestran cinco rasgos característicos:

a) María, modelo de mujer

Indiscutiblemente, y como era de esperarse, el primer modelo para las mujeres es la figura de María, aquella mujer que, obedeciendo el mandato de Dios, encarna en su vientre al Salvador.

En el momento de la Anunciación, pronunciando su “fiat”, María concibió un hombre que era Hijo de Dios, consubstancial al Padre. Por consiguiente, es verdaderamente la Madre de Dios, puesto que la maternidad abarca toda la persona y no sólo el cuerpo. María, desde el primer momento de su maternidad divina, [...] se inserta en el servicio mesiánico de Cristo (MD 4)⁶.

La Iglesia coloca a María como la máxima expresión del “genio femenino”, presentándola como fuente y modelo de inspiración para las mujeres (cf. CM 10)⁷. María, a quien Lucas define como la “Esclava del Señor” (Lc 1,38), es presentada por la Iglesia como aquel modelo de entrega y aceptación total a la voluntad de Dios. Su acto de humildad y rendición es mostrado como ejemplo para todas las demás.

⁵ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Mensajes del Concilio a la humanidad” (08.12.1965): “A las mujeres”, 3-4, en AAS 58 (1966), 13-14.

⁶ JUAN PABLO II, “Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*” (15.08.1988), en AAS 80 (1988) 37-52.

⁷ Cf. JUAN PABLO II, “Carta a las Mujeres” (29.06.1995), en AAS 98 (2006) 143-162.

b) Igual dignidad entre varón y mujer

Los documentos magisteriales tratan de resaltar la igualdad de condiciones entre varón y mujer, pues ambos son seres humanos en el mismo grado. Tanto el hombre como la mujer fueron creados a imagen de Dios. “La mujer es otro «yo» en la común humanidad” (MD 6). Se debe salvaguardar y defender la igualdad de dignidad del hombre y de la mujer.

Por mucho tiempo, tanto en la sociedad como en la Iglesia, la dignidad de la mujer no fue respetada, y el designio de amor del Creador fue olvidado. Así lo manifestaba San Juan Pablo II cuando afirmaba que la mujer ha sido condicionada desde siempre en la historia. Ha tenido un camino difícil, siendo despreciada en su dignidad y olvidada en sus prerrogativas, lo cual ha impedido que sea ella misma, que se vea empobrecida y, por supuesto, que también toda la humanidad se haya visto empobrecida (cf. CM 3).

Al parecer esta situación ha mejorado en parte, pues el Papa Francisco, en una de sus catequesis, celebraba que se haya superado el antiguo modelo de “subordinación social” de la mujer al hombre, aunque aún quede mucho por hacer. El mismo Pontífice aún cree que falta mucho por trabajar en cuanto al modelo de “paridad”, aplicado mecánicamente como “igualdad absoluta”, y que hay que configurar un nuevo paradigma, el de la “reciprocidad” en la equivalencia y la diferencia⁸. A pesar de todo ello, pareciera ser que el cuadro general de la mujer en el mundo debe ser mejorado, con el único fin de conseguir una igualdad de dignidad entre varón y mujer.

⁸ Cf. FRANCISCO, “Discurso al Pontificio Consejo de Cultura” (07.02.2015), en AAS 108 (2016) 245.

c) El papel de la mujer en la promoción de los derechos humanos

Uno de los rasgos característicos importantes que el Magisterio otorga a la mujer es el de promocionar los derechos humanos. Partiendo desde el misterio de ser co-creadora con Dios, se le otorga a la mujer este papel vital dentro de la humanidad. Al parecer, el magisterio quiere resaltar la condición propia de la maternidad de la mujer, que conlleva una comunión especial con el misterio de la vida que madura en su seno. La madre admira este misterio y, con intuición singular, “comprende” lo que lleva en su interior. La madre acepta y ama al hijo que lleva en su seno como una persona (cf. MD 18).

La mujer ha sido reconocida como parte fundamental del plan de Dios en la transmisión de la vida y en la educación de los hijos. Conjuntamente con su notable influencia en la sociedad, la mujer está invitada a defender la dignidad de la vida mediante su compromiso en la educación y su participación en la vida política y civil⁹. Además, la Congregación para la Doctrina de la Fe señala que “al haber sido dotadas por el Creador con una «capacidad única de acogida del otro», las mujeres desempeñan un papel crucial en la promoción de los derechos humanos, porque sin su voz se vería debilitado el tejido social”¹⁰.

⁹ Cf. BENEDICTO XVI, “Mensaje a los participantes en una Conferencia Internacional sobre el tema: Vida, familia y desarrollo: el papel de la mujer en la promoción de los derechos humanos”, (20.03.2009), en AAS 102 (2010) 73.

¹⁰ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo” (31.07.2004), en AAS 97 (2005) 13.

d) Sacerdocio y la aportación de la mujer en la Iglesia

Uno de los temas más polémicos sobre la participación de la mujer dentro de la Iglesia Católica ha sido el tema del sacerdocio femenino. Ante ello el Magisterio ha planteado lo siguiente:

Si Cristo, con una elección libre y soberana, atestiguada por el Evangelio y la constante tradición eclesial, ha confiado solamente a los varones la tarea de ser “icono” de su rostro de “pastor” y de “esposo” de la Iglesia a través del ejercicio del sacerdocio ministerial, esto no quita nada al papel de la mujer, así como al de los demás miembros de la Iglesia que no han recibido el orden sagrado, siendo por lo demás todos igualmente dotados de la dignidad propia del “sacerdocio común”, fundamentado en el Bautismo (CM 11).

Por su parte, Benedicto XVI, durante su pontificado, expresó que “no hay que pensar que en la Iglesia la única posibilidad de desempeñar un papel importante es la de ser sacerdote. En la historia de la Iglesia hay muchísimas tareas y funciones”¹¹. Reconoce que las mujeres hacen mucho por el gobierno de la Iglesia desde la realidad en la que se encuentran, ya sea como religiosas, monjas, laicas o como muchas otras grandes mujeres que la Iglesia ha tenido a lo largo de la historia.

A pesar de que hoy las mujeres están muy presentes en los dicasterios de la Santa Sede, aún existe un problema jurídico, pues según el derecho canónico, la facultad de tomar decisiones jurídicamente vinculantes va unida al Orden Sagrado¹². Además,

¹¹ RADIO VATICANA, “Entrevista al Papa Benedicto XVI” (05.08.2006), n. 34; *L’Osservatore Romano*, edición en lengua española (25.08.2006) 7, en http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20060805_intervista.html (fecha de consulta 17.03.2020).

¹² Cf. *ibid.*

el Papa Benedicto XVI afirmó que el ministerio sacerdotal está reservado solamente a los varones, en cuanto que el ministerio sacerdotal es el gobierno en el sentido profundo, pues, en definitiva, es el Sacramento el que gobierna la Iglesia¹³. A su parecer este es el punto decisivo.

No es el hombre quien hace algo, sino que es el sacerdote fiel a su misión el que gobierna, en el sentido de que es el Sacramento, es decir, Cristo mismo mediante el Sacramento, quien gobierna, tanto a través de la Eucaristía como a través de los demás Sacramentos, y así siempre es Cristo quien preside”¹⁴.

Sobre este tema, el Papa Francisco se ha manifestado “convencido de la urgencia de ofrecer espacios a la mujer en la vida de la Iglesia”. Afirma que “la Iglesia es mujer, es «la» Iglesia, no «el» Iglesia”¹⁵, y declara que a él le gusta describir la dimensión femenina de la Iglesia como seno acogedor que genera y regenera la vida. Según el Papa, esa mayor presencia requerirá “muchas mujeres implicadas en la responsabilidad pastoral, en el acompañamiento espiritual de personas, familias y grupos, así como en la reflexión teológica”¹⁶. En su pontificado la mujer ha tenido gran espacio en los diferentes dicasterios. Finalmente, sobre la predicación en la celebración eucarística, manifestó:

¹³ Cf. BENEDICTO XVI, “Encuentro con los sacerdotes y diáconos de la diócesis de Roma” (02.03.2006) 9, en http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060302_roman-clergy.html (fecha de consulta 17.03.2020).

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ FRANCISCO, “La Iglesia es mujer y madre” (21.05.2018), en http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2018/documents/papa-francesco-cotidie_20180521_iglesia-mujer-madre.html (fecha de consulta 17.03.2020).

¹⁶ FRANCISCO, “Discurso al Pontificio Consejo de Cultura” (07.02.2015), en AAS 108 (2016) 264.

no hay ningún problema de que una mujer religiosa o laica predique en una Liturgia de la Palabra. Pero en la celebración eucarística hay un problema litúrgico-dogmático, porque la celebración es una, la Liturgia de la Palabra y la Liturgia Eucarística, es una unidad y el que preside es Jesucristo. El sacerdote o el obispo que preside lo hace en la persona de Jesucristo. Es una realidad teológica y litúrgica¹⁷.

e) El papel de la mujer en la transmisión de la fe

A lo largo de la historia de la Iglesia las mujeres han desempeñado un papel fundamental en la transmisión de la fe, a tal punto que San Juan Pablo II llama a las mujeres “guardianas del mensaje evangélico”. En su opinión, desde el principio de la misión de Cristo, la mujer demuestra hacia Él y hacia su misterio una sensibilidad especial, fruto de su femineidad. Todo esto se confirma de manera particular en relación con el misterio pascual; no sólo en el momento de la crucifixión sino también el día de la resurrección (cf. MD 18).

Las mujeres son las primeras en llegar al sepulcro. Son las primeras que lo encuentran vacío. Son las primeras que oyen: “No está aquí, ha resucitado como lo había anunciado” (Mt 28, 6). Son las primeras en abrazarle los pies y las primeras en ser llamadas a anunciar esta verdad a los apóstoles.

El Evangelio de Juan pone de relieve el papel especial de María de Magdala. Es la primera que encuentra a Cristo resucitado. Al principio lo confunde con el guardián del jardín. Lo reconoce solamente cuando Él la llama por su nombre: “Jesús le dice: «María». Ella se vuelve y le dice en hebreo: «Rabbuní» que quiere decir: «Maestro». Dícele Jesús: «No me toques, que

¹⁷ FRANCISCO, “El Papa encuentra a las Superiores Generales” (13.05.2016), en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2016/05/13/monjas.html> (fecha de consulta 17.03.2020).

todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios». Fue María Magdalena y dijo a los discípulos que había visto al Señor y que había dicho estas palabras” (Jn 20,17-18). Por esto ha sido llamada “apóstol de los apóstoles” (MD 16).

Por su parte, el Papa Benedicto XVI resaltó el papel efectivo y valioso de las mujeres en la difusión del Evangelio, subrayando que no se puede olvidar su testimonio. En muchas de sus catequesis valoró el gran servicio y la aportación peculiar que la mujer ha prestado a la Iglesia y al mundo. En su último ciclo de catequesis, sobre “Grandes mujeres en la historia de la Iglesia”, resaltó la figura de algunas mujeres que nos muestran que el seguimiento amoroso de Cristo es lo que define la vida cristiana¹⁸.

Sobre este mismo tema, el Papa Francisco, en su último viaje apostólico a Colombia, expresó que:

La esperanza en América Latina tiene un rostro femenino. No es necesario que me alargue para hablar del rol de la mujer en nuestro continente y en nuestra Iglesia. De sus labios hemos aprendido la fe; casi con la leche de sus senos hemos adquirido los rasgos de nuestra alma mestiza y la inmunidad frente a cualquier desesperación. Pienso en las madres indígenas o morenas, pienso en las mujeres de la ciudad con su triple turno de trabajo, pienso en las abuelas catequistas, pienso en las consagradas y en las tan discretas artesanas del bien. Sin las mujeres la Iglesia del continente perdería la fuerza de renacer continuamente¹⁹.

¹⁸ Cf. BENEDICTO XVI, “Las mujeres al servicio del Evangelio: catequesis del Papa durante la audiencia general”, (14.02.2007), en AAS 100 (2008), 54.

¹⁹ FRANCISCO, “Viaje Apostólico a Colombia: encuentro con el Comité directivo del CELAM” (07.09.2017), en AAS 110 (2018), 78.

1.3. Perspectiva eclesial latinoamericana

Uno de los desafíos más relevantes de la Iglesia Católica latinoamericana es, sin lugar a dudas, el tema del rol y la participación de la mujer en el ámbito eclesial. Dicho problema ha sido analizado en diferentes momentos por parte de los Obispos de América Latina y del Caribe (CELAM). Lo que todas estas reflexiones han buscado es valorar el rol y la función de la mujer en todo ámbito de la vida, proponiendo una nueva mirada con el afán de superar los condicionamientos culturales y el contexto machista con el cual se rige la sociedad latinoamericana, y que, paradójicamente, aún considera que la mujer no merece igualdad de condiciones para desempeñar funciones en la Iglesia. Un claro ejemplo de ello es que se sigue negando a la mujer el acceso a algunos ministerios y servicios, postulando su función como complementaria a la del hombre y considerando su dignidad por sus condiciones biológicas.

En uno de los documentos emitidos por la III conferencia del CELAM celebrada en Puebla (México) en 1979, se reconoce la necesidad de ayudar a la mujer para que pueda superar la marginación y la desigualdad. Además, se condenan todo tipo de prácticas discriminatorias que impiden el pleno desarrollo de sus potencialidades:

A la conocida marginación de la mujer, consecuencia de atavismos culturales (prepotencia del varón, salarios desiguales, educación deficiente, etc.), que se manifiesta en su ausencia casi total de la vida política, económica y cultural, se agregan nuevas formas de marginación en una sociedad consumista y hedonista. Así se llega al extremo de transformarla en objeto de consumo, disfrazando su

explotación bajo el pretexto de evolución de los tiempos (por la publicidad, el erotismo, la pornografía, etc.) (DP 834)²⁰.

Al parecer, la conferencia latinoamericana de Puebla plantea ya un reconocimiento del rol transformador de la mujer en la organización de la sociedad. Además, se advierte sobre la opresión de la que han sido víctimas, y se declara la intención de ser un agente de promoción de la igualdad y capacitación de la mujer en la sociedad (cf. DP 849). Sin embargo, dicho planteamiento no profundiza en las causas que provocan la discriminación.

Otro de los documentos sobre el tema de la mujer, surgió como resultado de la IV. Conferencia del Episcopado latinoamericano, celebrada en Santo Domingo (1992). El documento dedica algunos párrafos a la mujer. Específicamente el tema es abordado en la segunda parte (Conclusiones 104-110), donde se hace referencia a la dignificación de la mujer en la obra de Jesús y en María, se reconoce la igualdad fundamental de los seres humanos, se proclama que la mujer forma parte constitutiva de la misión que Cristo encomendó a su Iglesia y que, como tal, debe ser aceptada y valorada en la comunidad eclesial y en la sociedad, destacándola “no solo por lo que ella hace, sino sobre todo por lo que es” (DSD 108)²¹.

En este documento está clara la idea de que la constante marginación hacia la mujer en la sociedad persiste. Por ello plantea: “La Nueva Evangelización debe ser promotora decidida

²⁰ III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (Puebla 1979), “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”, en *Documento de Puebla*, Santiago 1980.

²¹ IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (Santo Domingo 1992), “Conclusiones. Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana”, en *Documento de Santo Domingo*, Santiago 1993.

y activa de la dignificación de la mujer; esto supone profundizar el papel de la mujer en la Iglesia y en la sociedad” (DSD 105). Esto mueve a la Iglesia no solo a erradicar la discriminación hacia la mujer, sino que la mueve a buscar de manera urgente cómo hacer coincidir la teoría con la práctica.

Ante esta situación, la Iglesia propone algunos compromisos pastorales concretos que apuntan a fomentar la igualdad real entre hombres y mujeres, por ejemplo, la denuncia de situaciones de violencia hacia las mujeres más vulnerables y oprimidas de la región, incluida aquella que trasgrede la dignidad de la mujer atentando contra la vida.

La Iglesia latinoamericana sostiene que “es importante favorecer los medios que garanticen una vida digna para las mujeres más expuestas: empleadas domésticas, migrantes, campesinas, indígenas, afroamericanas, trabajadoras humildes y explotadas” (DSD 110). Algo importante y digno de resaltar en el documento es la necesidad de formar a los sacerdotes para que sean capaces de valorar a la mujer, y para ello crear nuevos lenguajes y símbolos que no la reduzcan a categoría de objeto, “[...] rescatar el valor de uno como persona, y evitar en los programas educativos los contenidos que discriminan a la mujer, reduciendo su dignidad e identidad [...]” (DSD 109).

A pesar de que lo planteado por el documento, aún sigue siendo meramente teórico. Los obispos en Latinoamérica, al menos, consideraron la necesidad de comenzar a reflexionar y poner en práctica una verdadera filosofía que trate la cuestión del rol y misión de las mujeres en la Iglesia; esto también como respuesta a lo señalado por el propio Papa Juan Pablo en la Exhortación Apostólica Post-Sinodal *Christifideles Laici*, el 30 de diciembre del año 1988.

Desde Santo Domingo hasta la actualidad, la sociedad latinoamericana ha experimentado varios cambios. Algunos son positivos y considerados como verdaderas rupturas epistemológicas y políticas a favor de la mujer; como, por ejemplo, una mayor y más notable presencia de ésta en el escenario público, a su vez un avance respecto al reconocimiento de sus derechos y al surgimiento de nuevas herramientas conceptuales para su propia comprensión, como lo es el concepto de género.

Sin embargo, aún queda mucho por hacer, pues los niveles de desigualdad y de exclusión entre hombres y mujeres han ido en aumento, y ni qué decir del aumento escalofriante de la feminización de la pobreza, que significa exclusión, maltrato y violencia, o aún la intensificación de la trata de personas y el turismo sexual, que afecta principalmente a niñas y mujeres²².

En la última conferencia del CELAM, celebrada en Aparecida (Brasil) en 2007, se plantearon nuevos desafíos con el afán de responder a la realidad del tiempo presente. Los obispos resaltaron el creciente protagonismo de las mujeres en la construcción de la sociedad, y su rol clave en la propuesta de cambios relevantes y la promoción de políticas públicas más justas e inclusivas. Trataron de mostrar que una sociedad más humana se construye únicamente con la colaboración mutua entre hombres y mujeres. “La mujer es corresponsable, junto con el hombre, por el presente y el futuro de nuestra sociedad humana” (DA 452)²³; ambos deben “participar de la vida

²² Cf. V. MARÍN, “El papel de la Mujer en la Iglesia Católica de América Latina”, en *Società Mutamento Política*, 9 (2018) 17, 309-322.

²³ V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (Aparecida 2007), “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6)”, en *Documento de Aparecida*, Caracas 2007.

eclesial, familiar, cultural, social y económica, creando espacios y estructuras que favorezcan una mayor inclusión” (DA 454).

En Aparecida se destaca la especial atención a la acción de Jesús como significativa para comprender el rol y la relevancia social de la mujer. También hace una particular mención a la figura de María, resaltando su capacidad de comprometerse con la realidad, dotada de una voz profética ante ella (cf. DA 451). Propone la promoción humana de las mujeres, destacando que se trata de una verdad antropológica y teológica implícita en la fe cristiana, y que como tal esto debe conducir a la dignificación de la mujer como una prioridad pastoral.

En este sentido, los obispos en Aparecida amplían los fundamentos doctrinales sobre la igual dignidad de la mujer. Introducen una crítica a la mentalidad machista de la sociedad y a las diversas formas de discriminación que las mujeres sufren. Advierten que sobre todo cuando se trata de mujeres indígenas, afroamericanas o pobres, la situación se vuelve aún más complicada. Invitan a valorar la maternidad como “una misión excelente de las mujeres, pero que de ninguna manera se opone a su desarrollo profesional”. Sostienen que cumplen su rol de madre, “pero este no debe excluir la necesidad de su participación activa en la construcción de la sociedad” (DA 456).

Finalmente, para cerrar este apartado sobre la realidad de la mujer en Latinoamérica, quisiera poner en consideración lo que se dijo en la preparación del *Instrumentum laboris* (IL) del Sínodo de la Amazonía²⁴.

²⁴ SINODO AMAZÓNICO, “Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”, *Instrumentum laboris* (17.06.2019), en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/06/17/ins.html> (fecha de consulta 19.07.2019).

El IL repitió la propuesta del documento preparatorio en cuanto al reconocimiento al rol de las mujeres: “identificar el tipo de ministerio oficial que puede ser conferido a la mujer, tomando en cuenta el papel central que hoy desempeñan en la Iglesia amazónica” (IL 129, a,3) y planteó, además, “la posibilidad de la ordenación sacerdotal para personas ancianas” (IL 129, a,2).

También señala “que las mujeres tengan garantizado su liderazgo, así como espacios cada vez más amplios y relevantes en el área formativa: teología, catequesis, liturgia y escuelas de fe y política” (IL 129, c, 2). Asimismo, “que se escuche la voz de las mujeres, que sean consultadas y participen en las tomas de decisiones, y puedan así contribuir con su sensibilidad a la sinodalidad eclesial” (IL 129, c, 3).

2. Aportes del Evangelio de san Juan

2.1. Análisis de términos sobre el discipulado femenino

Como punto de partida para esta sección del artículo, se debe aclarar las condiciones y los parámetros bajo los cuáles se realizará el análisis de términos sobre el discipulado femenino en el evangelio de San Juan.

Para partir con la explicación, se debe mencionar que el análisis está basado en un fichaje de todo el evangelio de San Juan, iniciando con una lectura minuciosa de la obra, y con la ayuda del programa *Thesaurus Linguae Graecae*²⁵ se ha procedido a registrar aquellas expresiones que hacen alusión a la presencia femenina a lo largo de todo el evangelio. El registro está categorizado en cinco grupos de acuerdo a los términos que denotan la presencia femenina en el texto. Estos términos son:

²⁵ *THESAURUS LINGUAE GRAECAE*, “γυνή; μήτηρ; Μάρθας; Μαρία; Σαμαρίτις”, en <http://stephanus.tlg.uci.edu/> (fecha de consulta 28.09.2019).

1. Mujer (γυνή) 22 veces
2. Madre (μήτηρ) 11 veces
3. Martha (Μάρθας) 9 veces
4. María (Μαρία) 7 veces
5. Samaritana (Σαμαριτίτις) 2 veces

A partir de esta clasificación, se presentará un breve análisis de cada uno de los términos, y de cómo son utilizados dentro de la obra por parte del evangelista.

1.1.1. Mujer (γυνή²⁶) - 22 veces

En la antigüedad no cristiana las mujeres toman parte en el culto y en los misterios. Algunas festividades son para ellas solas, pero quedan excluidas de otros ritos. Fungen como sacerdotisas y sibilas (cf. Delfos²⁷). El AT no conoce sacerdotisas, pero las mujeres forman parte de la comunidad religiosa y participan en los festivales, las danzas sagradas (cf. Jue 21,21), los banquetes sacrificiales (cf. 1 S 1,4), y el servicio del templo (cf. Ex 38,8), además de tener un ministerio profético (Míriam [María], Hulda). Débora es otro personaje que resalta por ser profetisa y jueza. Junto con los niños y los forasteros residentes, ellas pertenecen, al igual que los varones, al pueblo de la Alianza²⁸.

²⁶ “En general γυνή denota a) «la mujer» (por contraposición al varón), b) «esposa» (Dt. 13,6; Mal. 2,14; Lc. 1,5; 1 Co. 7,2, 27; Ef. 5,22-23; Col. 3,18-19, etc.). Según el derecho semítico, la prometida ya es llamada γυνή (cf. Gn. 29,21; Dt. 22,24; Ap. 21,9; Mt. 1,20). γυνή χήρα significa “viuda” en 1 Re 17,9. La mujer en el NT: El desprecio a la mujer en la antigüedad halla expresión en el hecho común de los varones, respaldado por anécdotas, que es motivo de agradecimiento el no ser un incrédulo o bárbaro, ni un esclavo, ni una mujer. Sin duda el proverbio se originó en el Cercano Oriente”. G. KITTEL – G. FRIEDRICH – G. BROMILEY, *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Grand Rapids (Michigan) 2003, 111.

²⁷ La sibila de Delfos era una sacerdotisa profética, a quien los antiguos griegos y romanos atribuían la facultad de predecir el futuro.

²⁸ Cf. Γυνή, en L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca 1993, 128.

En el judaísmo las mujeres tenían un papel restringido. En el templo estaban confinadas al atrio de las mujeres; en la sinagoga tenían un sitio especial; no se les exigía decir el *shema* ni observar la totalidad de la ley, y se desalentaba el que dijeran en público la acción de gracias o leyeran en público la Ley en la sinagoga. A pesar de no contar con los mismos derechos que los hombres, seguían siendo miembros del pueblo de la alianza y tenían, por ejemplo, el deber de la oración diaria²⁹.

Centrándonos propiamente en el Evangelio de San Juan, podríamos decir que el evangelista otorga un papel importante a la mujer dentro de su obra. En los distintos episodios en los que se presenta el término “mujer”, se puede apreciar que están directamente relacionados con la figura de Jesús. Para hacer un análisis más detenido del término, se ha subdividido en 5 categorías. Así, de esta manera, analizaremos el término en su contexto específico.

2.1.1.1. “Mujer” referido a María la madre de Jesús (2 veces): tanto al inicio del Evangelio en las bodas de Caná (cf. Jn 2,4) como al final del mismo, en la cruz (cf. Jn 19,26), el término que utiliza Jesús para llamar a su madre es el de “mujer”. Esto quizá, como dicen algunos estudiosos de la Biblia³⁰, evoca la profecía en Génesis 3,15, donde Eva es descrita en un lenguaje anónimo muy similar: “Haré que haya enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya. Ella te pisará la cabeza mientras tú herirás su talón”. Esta comparación entre Eva y María, como dice la tradición cristiana, viene a representar que en esta mujer (María), Dios habla a la humanidad.

²⁹ Cf. *ibid.*, 128.

³⁰ Cf. L. CIGNELLI, *María, Nuova Eva nella Patristica Greca (sec. ii-v)* (Col. Assisiensis), Assisi 1966, 265.

2.1.1.2. “Mujer” referido a la Samaritana (13 veces): la palabra “mujer” referido a la Samaritana es la que mayormente aparece en este Evangelio. El autor usa el gentilicio quizá para indicar la condición de aquella persona que se encuentra con Jesús; además también da a relucir la función y el rol que desempeñaba la mujer en ese tiempo³¹. Más adelante analizaremos con mayor detenimiento a este personaje particular y su relación con Jesús.

2.1.1.3. “Mujer” referido a la adúltera (4 veces): en el capítulo 8 del Evangelio, el término mujer hace alusión a una adúltera, mujer que ha trasgredido la Ley y que es presentada ante Jesús por los maestros de la ley y los fariseos; sin embargo, el evangelista no nos da a conocer ningún otro dato de la mujer, ni cómo se llama o de dónde es. Lo único que se conoce de ella es que fue encontrada en adulterio y ha sido traída para ser juzgada. Lo que quizás llama la atención de este pasaje del evangelio es que nadie interroga a la mujer, porque para ellos no tiene valor lo que diga una mujer, todos la consideran culpable³². Aquí únicamente cuenta el testimonio de quienes la han capturado; ante eso, quieren aplicar el castigo establecido por la Ley, sin mirar nada más. Sin embargo, Jesús no permite que alguien use la Ley de Dios para condenar a otro. Tras desarmar a los acusadores, no condena a la mujer y le ofrece nuevas oportunidades de vida. Su actuación con la mujer es comprensiva, tierna, y amorosa (cf. Jn 8,11).

2.1.1.4. “Mujer” referido a María Magdalena (2 veces): cuando el evangelista se refiere a María Magdalena con el

³¹ Cf. Γουρί, en L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca 1993, 128.

³² Cf. J. PELÁEZ, “Método de análisis semántico: aplicado al griego del Nuevo Testamento”, en *Filología Neotestamentaria* VI (1993) 1, 183.

término mujer en el capítulo 20, lo primero que sale a relucir es el hecho de que precisamente esta mujer es la primera testigo de la resurrección, pues toma contacto primero con los ángeles y luego habla con el Resucitado (cf. Jn 20,12). El personaje de María Magdalena será analizado más adelante con mayor detenimiento; sin embargo, un dato particular de este episodio, es la pregunta hacia esta mujer: “¿Por qué lloras?”, pues tanto en el versículo 13 como en el 15 es lo primero que le preguntan, y su respuesta es casi similar: llora porque no encuentra a su Señor.

2.1.1.5. “Mujer” referido a la maternidad (1 vez): de acuerdo al contexto, este término usado por Jesús en el anuncio de su retorno (cf. Jn 16,21) hace referencia a la imagen bíblica tradicional para significar el doloroso nacimiento del mundo nuevo mesiánico³³.

2.1.2. Madre (μήτηρ³⁴) - 11 veces

En el Evangelio de Juan, la madre de Jesús, además de ser un personaje real que acompaña a su hijo, posee un valor

³³ Cf. M. ASH, *La Biblia ante la Biblia, la historia, la ciencia y la mitología*, Madrid 2009-2010, 236.

³⁴ “El puesto de las madres en la antigüedad no coincide totalmente con la evaluación general que se hace de las mujeres. El AT menciona a muchas madres importantes. μήτηρ puede de hecho personificar al pueblo (cf. Os 4,5), y la LXX usa μητρόπολις para una ciudad en 2 Samuel 20,19. En Filón, la sabiduría es la madre del mundo y la materia es la madre de todas las cosas. En el NT Jesús respalda fuertemente el mandamiento del AT de honrar a la madre (cf. Mt 15,4). En Juan, María está presente en las bodas de Caná y junto a la cruz, aunque no se da su nombre. La única otra referencia del NT a María se halla en Hechos 1,14. Otras madres mencionadas son la madre de Santiago y Juan en Mateo 20,20 (la María de 27,56); María la madre de Juan Marcos en Hechos 12,12; la madre junto al lecho de muerte en Marcos 5,40; la madre junto al féretro en Lucas 7,12; y Herodías en Mateo 14,8. La frase del AT “desde el vientre de su madre” (Jr 1,5) figura en Mateo 19,12; Lucas 1,15; Hechos 3,2; Gálatas 1,15. Pablo nunca menciona a sus padres, pero el respeto por la madre de uno se expresa en Romanos 16,13 (cf. 1 Tm 5,2; Gl 4,26)”. G. KITTEL – G. FRIEDRICH – G. BROMILEY, *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 458.

simbólico y primordial. La “madre” como tal es mencionada en 11 ocasiones en este evangelio. La madre es quien marca el inicio de la vida pública de Jesús, en el pasaje de las bodas de Caná (cf. Jn 2,1-11), comienzo del ministerio de Jesús. Cuando todavía no ha llegado la hora, es la madre quien invita a su hijo a actuar. Otro hito importante se da cuando vuelve a aparecer en la crucifixión y muerte de Jesús (cf. Jn 19,25-27), cuando había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, la hora de su glorificación. El Evangelio de Juan guarda al respecto ciertas particularidades: la madre solo aparece en estas dos escenas, y no se la menciona en el resto del Evangelio.

Otro hecho particular que se debe resaltar es que no se menciona a María por su nombre, sino que en las dos ocasiones se le da el título de “su madre”, la madre de Jesús. En ambos momentos, Jesús la llama “Mujer”; como ya se mencionó anteriormente, esto guarda directa relación con el libro del Génesis, donde se menciona a Eva, madre de todos los vivientes (cf. Gn 3,20). Al parecer el evangelista quiere mostrar que, a partir de la glorificación de Jesús, hay una nueva mujer que es la madre de todos los vivientes³⁵.

María es considerada, en primera instancia, con el título de madre únicamente de Jesús; sin embargo, en la escena de la crucifixión, Jesús la confía al discípulo a quién él amaba: “He ahí a tu madre” (Jn 19,27). Con ello, el Evangelio de Juan presenta a la madre de Jesús como madre de los discípulos que aman a Jesús.

³⁵ Cf. M. Ash, *La Biblia ante la Biblia...*, 132.

2.1.3. Marta (*Μάρθα*) - 9 veces

Marta era natural de Betania, hermana de Lázaro y María (cf. Jn 11,1-40). En su casa se hospedó Jesús en al menos tres ocasiones³⁶. Era una mujer querida por Jesús; así lo relata el evangelista en Jn 11,5: “Jesús quería mucho a Marta, a su hermana y a Lázaro”.

Marta, en apertura radical a la Palabra del Señor, se deja conducir por Él hasta llegar a una aceptación total de su misión como generadora de vida en abundancia para todos. Su fe va creciendo hasta alcanzar la madurez de una verdadera discípula. Marta descubre que no es suficiente su fe en Jesús como quién tiene el poder de realizar milagros (cf. Jn 11,22). Tampoco es adecuada su fe como mujer judía que considera la resurrección como una realidad futura (cf. Jn 11,24). Marta es aquella mujer que con la ayuda de Jesús llega a descubrir y acoger sin reservas el núcleo de la fe cristiana³⁷: la resurrección empieza a acontecer en Jesús mismo (“Yo soy”), y desde Él es comunicada a todos los creyentes.

Otro aspecto que resalta de esta mujer es su fe profunda: “Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto. Pero yo sé que aun ahora Dios te concederá todo lo que le pidas” (Jn 11,21-22). Jesús quiere mover a Marta a una fe mayor en su persona. No se trata solamente de creer como creían muchos judíos “en la resurrección de los justos el último día”. Es el propio Jesús quien es ya, desde ahora, la resurrección y la vida. “¿Crees esto?” (Jn 11,26). La pregunta de Jesús dirigida a Marta hoy se la puede plantear a todos los cristianos.

³⁶ Cf. J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979, 517.

³⁷ Cf. FRANCISCO, “Discurso sobre la Resurrección de Jesús, (19.04.2017), en AAS 109 (2017) 354.

Marta se ha vuelto una figura paradigmática. Por su boca la comunidad confiesa su fe: “Sí, Señor, creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, el que tenía que venir al mundo” (Jn 11,27). Ella hace una importante confesión de fe, que es la misma que hace el discípulo amado como autor del cuarto evangelio: “Estas [señales] han sido escritas para que ustedes crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios [...]” (Jn 20,31)³⁸.

2.1.4. María (*Mapía*) - 7 veces

Para el análisis de este término hay que distinguir al personaje del que estamos hablando, puesto que en el evangelio de Juan existen tres personajes con ese nombre. Un dato que resulta particular, y vale la pena mencionarlo, es que a la madre de Jesús en ningún pasaje de este evangelio se le concede el nombre de María. El evangelista otorga el nombre de María a los siguientes personajes:

2.1.4.1. María la hermana de Lázaro (1 vez): es aquella mujer de Betania amiga de Jesús, hermana de Lázaro y Marta. Es la misma que derramó perfume sobre el Señor y le secó los pies con sus cabellos (cf. Jn 11,2).

María no habla, pero la unión con Jesús es tan profunda que él la entiende. María es una mujer más gestual, más ritual, expresa su tristeza, y se la transmite también a los judíos, y todos estos hechos conmueven interiormente a Jesús, lo turban, lo hacen derramar lágrimas (cf. Jn 11,33-35). El evangelista nos narra, además, que María unge los pies de Jesús y los seca con sus cabellos (cf. Jn 11,3), algo semejante a lo que hace Jesús en 13,5 cuando lava los pies de los discípulos. Jesús dice que éstos lo llaman “Señor” y “Maestro” y que realmente lo es. Y agrega:

³⁸ Cf. J. MATEOS — J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, 500-501.

“Si yo, que soy el Señor y el Maestro, les he lavado los pies, ustedes también deben lavarse los pies unos a otros” (Jn 13,14). Con su gesto, María se ha adelantado a realizar lo que Jesús pedirá a sus seguidores.

2.1.4.2. María Magdalena (5 veces): El evangelista nos habla de esta mujer que está al pie de la cruz, junto a la madre y María de Cleofás (cf. Jn 19,25); es una mujer muy preocupada y atenta a todo lo que le sucede a Jesús; tal es su cercanía con el Maestro, que cuando Él la llama por su nombre, en seguida ella lo reconoce (cf. Jn 20,16). Ella es la única persona que está presente en la narración de los cuatro evangelios sobre los acontecimientos pascuales; al parecer no existe ninguna duda de su presencia en la primitiva tradición cristiana³⁹. Tanto es así que en la liturgia del Domingo de Pascua la Iglesia la nombra explícitamente en la secuencia que se lee antes del Evangelio: “Dinos, María Magdalena, ¿qué viste en el camino? He visto el sepulcro del Cristo viviente y la gloria del Señor resucitado [...] Ha resucitado Cristo, mi esperanza⁴⁰”. La importancia que el evangelista le otorga a esta mujer es primordial, pues es la primera persona que ve y habla con el Resucitado; Jesús la llama por su nombre, y por si esto fuera poco, es ella quién anuncia la noticia a los demás discípulos. Tal es la importancia de esta mujer que hoy en día ha recibido el título de “Apóstola de los apóstoles”⁴¹.

³⁹ Cf. L. RIBA DE ALLIONE, “Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad”, en *Servicio bíblico latinoamericano*, 285 (2000) 243.

⁴⁰ Cf. X. LEÓN-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, Roma 1990, 316.

⁴¹ CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, “María Magdalena «*Apostolorum apostola*»: *Decretum de celebrationae Sanctae Mariae Magdalenae in Calendario Romano Generali inscribenda gradu festi*” (10.07.2016), en AAS 108 (2016) 798.

2.1.4.3. María de Cleofás (1 vez): este personaje solamente aparece mencionado como una de las mujeres que estaban junto a la cruz de Jesús, además del dato de ser la esposa de Cleofás (cf. Jn 19,25). El evangelista no nos dice nada más de ella.

2.1.5. Samaritana (Σαμαριτις⁴²) - 2 veces

La mujer no tiene nombre propio ni se afirma que venga de Sicar; su único rasgo es su pertenencia a la región. La mujer samaritana representa en el Evangelio de Juan a todos los paganos⁴³. Cuando la samaritana llegó al pozo de Jacob para sacar agua, era una persona sin ideales en la vida; estaba angustiada, pero buscaba la felicidad sin encontrarla. Era una persona consciente de su condición frente a Jesús; sabía que, por ser mujer, y además ser samaritana, era raro que Jesús se dirigiera hacia ella y le hable.

Esta mujer acudía diariamente al pozo para saciar su sed y la de los suyos. Pero por mucho que bebieran, volvían a tener sed; su búsqueda e insatisfacción no calmaba. Ignoraba su propio valor personal y, por ello, eligió una vida de inseguridad, y ninguno de sus esposos había sabido valorarla como era debido⁴⁴.

Para los judíos la Samaritana no era importante; era simplemente una samaritana, además de mujer, y por lo tanto

⁴² “Judíos y samaritanos: Los tiempos de Jesús son un período de relaciones tensas. Los judíos no aceptan que los samaritanos desciendan de los patriarcas, y cuestionan la validez de su culto. Por eso los excluyen del culto y restringen el trato con ellos, tratándolos en la práctica como a gentiles. Juan 4,4ss muestra que el propio Jesús respalda la misión a los samaritanos. También apunta hacia la meta final, cuando concluya toda contienda en cuanto a los templos, y la separación religiosa dé paso a la adoración al Padre en espíritu y en verdad”. G. KITTEL – G. FRIEDRICH – G. BROMILEY, *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 775.

⁴³ Cf. L. RIBA DE ALLIONE, “Mujeres discípulas...”, 243.

⁴⁴ Cf. C. UBIETA “¿Mujeres teólogas en la comunidad joánica?”, en *Reseña bíblica*, 24 (1999) 46.

no valía la pena. Debido a los estándares de aquella época, la samaritana no tenía educación cultural y su reputación, con tantos maridos como había tenido, no era ni la óptima ni la más edificante, más aún si tenemos en cuenta que convivía con un hombre que no era su marido.

Además, fue ella misma la que inició el encuentro verbal con Jesús al extrañarse de que Él, siendo judío, le pidiera agua para beber. Al parecer el evangelista quiere hacer notar que su corazón estaba resentido y endurecido por la rivalidad existente con el pueblo judío. Finalmente, la disposición de la samaritana frente a Jesús es la de una discípula que pregunta; se deja guiar y aprende del maestro (cf. MD 15). La mujer ha corrido a anunciarlo. La consecuencia de su acción es que “muchos samaritanos de esa ciudad creyeron en Él por la palabra de la mujer [...]” (Jn 4,39). En definitiva, la mujer aparece aquí con el papel típico del discípulo testigo en Juan: llevar a otros a Jesús para que, tratando con él y escuchándole, crean.

2.2. Modelos femeninos en san Juan

Para el evangelista, las mujeres ocupan un lugar importante a lo largo de la vida de Jesús y están presentes a lo largo de toda su narración. Sin embargo, está claro que a Juan no le preocupa específicamente el tema de las mujeres en el ministerio. En ninguna parte del Evangelio Jesús enseña explícitamente sobre los roles y la naturaleza de las mujeres⁴⁵. En esta sección del trabajo, se mostrarán las contribuciones de las mujeres registradas por el evangelista, especialmente en las que se retrata a las mujeres como ministras activas e innovadoras.

⁴⁵ Cf. H. MWANGI WAWERU, “Jesus and ordinary women in the Gospel of John: an African perspective”, en *Svensk missionstidskrift* 96 (2008) 2, 141.

Como punto de partida, vemos cómo se revela la actitud de Jesús hacia las mujeres indirectamente en sus palabras y acciones; es por ello que el evangelista muestra cómo Jesús afirma a las mujeres en roles que eran inusuales, y a menudo inaceptables, dentro de esa cultura (cf. Jn 2, 4; 4,21; 19,26; 20,15).

El enfoque de Jesús hacia las mujeres contrastaba tanto con sus tradiciones que podemos asumirlo como una forma deliberadamente nueva de tratar con las mujeres. Seguramente tal movimiento es tan válido como la enseñanza explícita⁴⁶.

El Evangelio de Juan revela cierta sensibilidad y un profundo honor para las mujeres, que se manifiesta en su selección y representación de incidentes en la vida de Jesús. El Jesús que muestra el evangelista no se presenta como buscando modificar el papel femenino prevalente dentro del judaísmo; más bien, “Jesús parece ver a la mujer como antropológicamente superior y las llama al ministerio público”⁴⁷. Es como si el evangelista tratara de mostrar el valor que la mujer tiene para Jesús, frente a la oposición masculina. Esto se lo puede observar principalmente cuando involucra a las mujeres en tres grandes conversaciones:

a) Jesús y la mujer Samaritana

La Samaritana es la primera misionera, enviada a contar a los otros la Buena Nueva. A pesar de que esta mujer llevó una vida muy irregular por ser de un grupo minoritario rechazado, y además por ser mujer⁴⁸, Jesús no hizo distinción; se le reveló como a cualquier otra persona, ya que Él no se dejó condicionar por la cultura judía de su época (en lo que se refiere a la mujer),

⁴⁶ Cf. M. KANYORO, *Mujeres, tradición e Iglesia en África*, Estella (Navarra) 2003, 15.

⁴⁷ Cf. H. MWANGI WAWERU, “Jesus and ordinary women in the Gospel of John...”, 141.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 148.

sino que se dirigía a la Samaritana como igual a los hombres, como a cualquiera que puede participar del Reino.

Alan Culpepper argumenta que el llamado de esta mujer fue un modelo de discipulado femenino que Jesús utilizó para modificar la propuesta de que solo los discípulos varones eran figuras importantes en la fundación de la Iglesia⁴⁹. La Samaritana obtuvo un papel apostólico; inmediatamente salió llamando a otros en el modelo del llamado de Jesús a los discípulos: “Ven y ve” (Jn 4,29; 1,39) y muchos creyeron “por su palabra” (Jn 4,39-42; 17,20). El Evangelio de Juan ofrece una perspectiva que no está ligada a ninguna tradición o costumbre teológica que le incomode que una mujer se convierta en una gran evangelista o “ministra de la palabra”⁵⁰. Para Juan ya es hora que las mujeres en el entorno cultural judío sean mensajeras del Reino⁵¹. De esta narración podemos ver que Jesús entabló un diálogo de confianza e igualdad con la Samaritana y no le exigió que dejara de ser mujer, o que se convierta de samaritana a judía. La trató como una persona necesitada de la verdad reveladora del Reino de Dios.

b) Jesús y Marta de Betania

La historia de Marta es primordial en el Cuarto Evangelio, ya que convierte a una mujer en receptora de una de las revelaciones más profundas de Jesús sobre sí mismo, en la que una mujer responde exactamente a su declaración. Según Peter Ketter, la conversación entre Jesús y Marta se convierte en una de las revelaciones más magníficas de Jesús que Dios haya hecho, y Marta dio una de las confesiones más fehacientes⁵².

⁴⁹ Cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983, 15.

⁵⁰ Cf. E. STAGG, *Women in the world of Jesus*, Philadelphia 1978, 64.

⁵¹ Cf. H. MWANGI WAWERU, “Jesus and ordinary women in the Gospel of John”, 149.

⁵² Cf. P. KETTER, *Christ and womankind*, Philadelphia 1952, 54.

Para Juan, Marta es un ideal de discernir la fe. Su confesión solo es comparable con la de Pedro, y quizás incluso más satisfactoria que la confesión petrina (cf. Jn 6,68-69). Es Marta la que sirve como modelo joánico de fe perspicaz en lugar de Pedro. Para una cultura que le dio poco o ningún valor a la palabra y al testimonio de las mujeres, Juan retrata a Marta como un modelo ejemplar de lo que significa confesar al Jesús histórico. La historia ilustra la convicción del Evangelio de Juan que las mujeres tienen derecho a que se les enseñe incluso los misterios de la fe, pues son capaces de responder en la fe con una confesión precisa como cualquier otro discípulo de Jesús⁵³.

c) Jesús y María Magdalena

Aunque la prioridad sobre las apariciones del Resucitado la tienen los hombres, como se aprecia en 1 Corintios 15,1-7, donde Pablo no dice nada sobre el testimonio de las mujeres a la tumba vacía y la resurrección, los Evangelios hacen que su testimonio sea prominente y afirman que las mujeres fueron las que encontraron la tumba de Jesús vacía⁵⁴. La resurrección es fundamental para la fe del Nuevo Testamento (cf. 1 Co 15,12-19; 1 Ts 4,14; Rm 10,9). El hecho de que Jesús decidió confiar a una mujer el mensaje más crucial de su misión terrenal, el mensaje de victoria sobre la muerte, muestra cuánto respetaba a las mujeres⁵⁵. Juan narra que, aunque Pedro y el discípulo amado están en la tumba (Jn 20), no se encontraron con Jesús. Más bien, Jesús fue encontrado por una mujer a la que eligió nombrar como su testigo, a pesar de que el testimonio de una mujer no tenía importancia para quienes pertenecían a la cultura judía.

⁵³ Cf. M. FERRANDO, "La misión de los discípulos de Jesús", en *Teología y Vida* 31 (1990) 128.

⁵⁴ Cf. E. STAGG, *Women in the world of Jesus*, 87.

⁵⁵ Cf. H. MWANGI WAWERU, "Jesus and ordinary women in the Gospel of John", 150.

Es posible atribuir a María Magdalena un papel cuasi apostólico. Debería ser descrita como “apóstol de los apóstoles”⁵⁶ ya que fue ella quien, al igual que la mujer samaritana, llamó a los discípulos.

Lo esencial para el apostolado era encontrarse cara a cara con Jesús resucitado y ser enviado a proclamarlo (cf. 1 Co 9,1-2; 15,8-11; Ga 1,11-16). La historia en Juan 20 afirma que en María se cumplen los dos casos. Inmediatamente sale para proclamar el mensaje de Jesús a los apóstoles, con un estándar que equivale a cualquier otro anuncio apostólico: “He visto al Señor” (Jn 20,18)⁵⁷.

Mientras que en la cultura judía las mujeres no eran “rabinas”, ni tenían la posición de enseñar a los hombres, el evangelista explica que Cristo resucitado encargó a una mujer que enseñara a sus llamados “discípulos varones” el principio más básico de la fe cristiana.

Retrata a María Magdalena como reclamando el apostolado, no muy diferente al de Pedro y Pablo. Ella descubrió al Señor resucitado, y recibió de Él la misión de ir a predicar la noticia de su resurrección al igual que sus homólogos masculinos⁵⁸.

3. Realidad eclesial y desafíos en Latinoamérica

Hoy muchos nos preguntamos: ¿Cuál es el rol de las mujeres en la Iglesia? Responder a esta pregunta no es algo tan sencillo como parece; hoy, más que en otros tiempos, las mujeres reclaman su lugar de protagonismo en la Iglesia. Lugar

⁵⁶ Cf. R. BROWN, *The community of the beloved disciple: roles of women in the Fourth Gospel*, New York 1979, 688-699.

⁵⁷ Cf. *ibíd.*, 688-699.

⁵⁸ Cf. H. MWANGI WAWERU, “Jesus and ordinary women in the Gospel of John”, 150.

que desde los inicios de la Iglesia han ocupado, y que ha sido desempeñado a lo largo de la historia de manera silenciosa.

Si analizamos la situación de la mujer en nuestra Iglesia latinoamericana, podemos ver que “en la misma Iglesia, a veces, se ha dado una insuficiente valoración de la mujer, y una escasa participación suya al nivel de las iniciativas pastorales” (cf. DP 839). Con esta afirmación, Puebla nos sitúa en la problemática de la situación eclesial de la mujer.

Podemos ver que dentro de la Iglesia existe discriminación y sometimiento a la mujer, realidad que la ha relegado, negándole una participación real. Por otra parte, la misma Liturgia impone un lenguaje y expresiones netamente masculinas impidiendo a la mujer crear gestos propios y expresar en ellos lo más característico de su modo especial de ser. Tenemos una Liturgia a la que le falta el toque femenino⁵⁹.

En lo que refiere al ámbito pastoral, la mujer desempeña una función subordinada. No puede tomar decisiones por cuenta propia, siempre depende de los varones, a tal punto que podríamos hablar de un machismo eclesial en el que la autoridad es patrimonio único del varón.

Frente a esta innegable realidad, la Iglesia latinoamericana subraya la necesidad de profundizar las reflexiones sobre la participación y el lugar de la mujer en su interior. En el incisivo discurso dirigido al episcopado latinoamericano en septiembre del 2017, el Papa Francisco afirma que las mujeres latinoamericanas no pueden ser siervas de nuestro clericalismo recalcitrante; ellas son, en cambio, protagonistas en la Iglesia

⁵⁹ Cf. D. TOBAR – M. CHAPARRO, “La mujer en una Iglesia de comunión y participación», en *Theologica Xaveriana* 57 (1980) 219, 527.

latinoamericana: en su salir con Jesús, en su perseverar aun en el sufrimiento de su pueblo, en su aferrarse a la esperanza que vence la muerte, en su alegre modo de anunciar al mundo que Cristo está vivo, y ha resucitado⁶⁰.

En cuanto a la ordenación sacerdotal de la mujer, no ha existido ningún avance, pues según el Papa la vocación de la mujer debe centrarse en la vocación de servicio de los fieles en la Iglesia. Aclara, sin embargo, que no se debe confundir la vocación de servicio con servidumbre:

Sufro, digo la verdad, cuando veo en la Iglesia o en algunas organizaciones eclesiales que el papel de servicio de la mujer se desliza hacia un papel de servidumbre. Cuando veo mujeres que hacen cosas de servidumbre, es que no se entiende bien lo que debe hacer una mujer⁶¹.

Para cerrar el tema sobre la participación de la mujer en la Iglesia latinoamericana, vale la pena mencionar lo último que se ha planteado al respecto. En el documento final del *Sínodo de la Amazonia*, en los numerales 99-103, se advierte que se deben ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia, promoviendo la participación activa en la comunidad eclesial⁶².

Se pide que la voz de las mujeres sea oída, que ellas sean consultadas y participen en las tomas de decisiones y, de este modo, puedan contribuir con su sensibilidad para la sinodalidad eclesial⁶³. Los padres sinodales han reclamado que las mujeres

⁶⁰ Cf. FRANCISCO, "Viaje Apostólico a Colombia...", 81.

⁶¹ FRANCISCO, "Discurso a los participantes en el Seminario...", 45.

⁶² Cf. SÍNODO AMAZÓNICO (Roma 2019), "Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral", Documento final, 99.

⁶³ Cf. *ibíd.*, 101.

“puedan recibir los ministerios del lectorado y acolitado” y la creación “del ministerio instituido de la mujer dirigente de la comunidad”⁶⁴. Finalmente, en el numeral 103 se solicitó el diaconado permanente para la mujer.

Conclusiones y proyecciones

Desconocer los aportes femeninos, invisibilizarlos en la historia y toda narrativa, han sido un gran obstáculo para la promoción de la mujer latinoamericana dentro de la Iglesia. Sin embargo, el Evangelio de Juan nos presenta a Jesús desafiando los estereotipos y roles de género de su época, incluyendo mujeres entre sus discípulas y subvirtiendo las estructuras de poder patriarcales y androcéntricas que las marginaban. A pesar de ello, las comunidades cristianas, en sus distintos períodos históricos, han asumido mayoritariamente y de manera acrítica la cultura patriarcal en la que se han insertado. Es más, los cristianos hemos contribuido, con nuestras teologías y prácticas, a crear y perpetuar estructuras de poder que mantienen a las mujeres en una posición subordinada en la sociedad y en la Iglesia.

Redescubrir en la historia de la evangelización de Latinoamérica el aporte de las mujeres nos permitiría tener un relato más auténtico y veraz sobre la participación e importancia de la mujer dentro de la Iglesia. Además, dejaríamos atrás aquella imagen femenina desgastada y manipulada, que presenta a María como modelo de la mujer latinoamericana, un modelo que cumple el rol de madre y mujer sufriente que acompaña a su hijo desde un rol pasivo.

En lo que se refiere al Magisterio de la Iglesia sobre el tema de la mujer, se puede decir que no ha existido un planteamiento

⁶⁴ *Ibid.*, 102.

que realmente coloque a la mujer en un rol protagónico, pues muchas veces, con el afán de salvar la “recta doctrina” de la Iglesia, se ha legislado de manera parcial y con poca profundidad sobre el tema. Debido a la cultura aún machista imperante en la Iglesia, cualquier iniciativa que cuestione ese predominio masculino es sentido como un ataque, porque cuestiona esa identidad masculina corrompida.

Tomando como base el Evangelio de Juan, podemos observar que Jesús no tuvo miedo de desafiar las prohibiciones culturales cuando se trataba de relacionarse con las mujeres. El testimonio que presenta sobre las mujeres en la Iglesia primitiva nos desafía tremendamente a restituir a la mujer en su rol activo dentro de la Iglesia, y esto sólo será posible cuando se hayan eliminado, en el interior de ella, las discriminaciones y exista una real participación en que la mujer también tome parte activa.

Ya no podemos seguir negando a la mujer su participación en la Iglesia solamente por consideraciones culturales, ya que las mujeres en el liderazgo se han ganado un lugar en casi todas las esferas de nuestra sociedad latinoamericana, excepto en la Iglesia. De manera especial me refiero a la dirección y liderazgo de comunidades eclesiales. Es hora de que la Iglesia latinoamericana se libere de la esclavitud autoimpuesta y permita que la visión de Jesús llegue a la realidad en toda su plenitud. Por tanto, tiene que tomar prestado el modelo que Cristo usa con las mujeres en el Evangelio de Juan y aplicarlo a su situación actual.

Analizando la realidad actual de la mujer en la Iglesia latinoamericana, y esperanzado en un futuro mejor, creo que como Iglesia hoy en día estamos llamados a generar espacios donde la mujer se sienta acogida y pueda asumir roles y funciones de servicio y liderazgo eclesial. Un gran avance sobre

el tema se ha dado ya en el Sínodo de la Amazonía, donde la mujer pudo participar de manera más activa y su voz se hizo escuchar (aunque no tuvieron oportunidad de voto), al punto que en el documento final del Sínodo se dedican cinco numerales para tratar el tema. En dichos numerales se busca una mayor participación y liderazgo de la mujer en la Iglesia Amazónica. Esperemos que estas propuestas planteadas por el Sínodo no se queden simplemente en documentos, sino que más bien se pueda aplicar a toda la realidad eclesial en Latinoamérica.

Un último punto a resaltar sobre el Sínodo de la Amazonía, en cuanto al tema de la mujer, tiene que ver con el parecer de los participantes al Sínodo (que en su mayor parte son varones y europeos), pues al momento de votar sobre la propuesta del diaconado permanente para la mujer, se puede observar que fue el segundo numeral con mayor votación negativa por parte de los votantes, pues obtuvo 30 *non placet*⁶⁵. Esto nos ayuda a vislumbrar que la problemática del machismo en la Iglesia aún está muy presente, y que, quizás, nuestras esperanzas de mayores oportunidades para la mujer aún tendrán que batallar un arduo camino.

⁶⁵ El resultado de la votación se presta para muchas interpretaciones, dentro de las cuales también se incluye el que a los padres sinodales no les gustó la propuesta, pues algunos creen que no aporta nada nuevo a lo que ya se venía discutiendo con anterioridad en la Comisión de Estudio para el diaconado de mujeres, formada en 2016 después de una reunión con la Unión Internacional de Superiores Generales (UISG). Aunque en la consulta previa al Sínodo se solicitó el diaconado permanente para la mujer, lo que planteó el documento final es compartir experiencias y reflexiones con la Comisión creada por el Papa Francisco en 2016. Sin embargo, “el Santo Padre, durante una reciente audiencia (08/03/2020) concedida a su Eminencia el cardenal Luis Francisco Ladaria Ferrer, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, ha decidido instituir una nueva Comisión para el estudio del diaconado femenino [...] «para continuar estudiando» y «para ver cómo existía el diaconado permanente en la Iglesia primitiva»”. Vatican News, “Instituida la nueva Comisión de estudio sobre el diaconado femenino”, en <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-04/institucion-comision-estudio-diaconado-femenino-papa-francisco.html> (fecha de consulta 02.05.2020).

Bibliografía

Magisterio de la Iglesia

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Mensajes del Concilio a la humanidad” (08.12.1965): “A las mujeres”, en AAS 58 (1966) 13-14.

JUAN PABLO II, “Carta a las Mujeres” (29.06.1995), en AAS 98 (2006) 143-162.

JUAN PABLO II, “Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*” (15.08.1988), en AAS 80 (1988) 37-52.

BENEDICTO XVI, “Encuentro con los sacerdotes y diáconos de la diócesis de Roma” (02.03.2006) 9, en http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060302_roman-clergy.html (fecha de consulta 17.03.2020).

BENEDICTO XVI, “Las mujeres al servicio del Evangelio: catequesis del Papa durante la audiencia general”, (14.02.2007), en AAS 100 (2008) 54-63.

BENEDICTO XVI, “Mensaje a los participantes en una Conferencia Internacional sobre el tema: Vida, familia y desarrollo: el papel de la mujer en la promoción de los derechos humanos”, (20.03.2009), en AAS 102 (2010) 73-127.

FRANCISCO, “Discurso a los participantes en el Seminario organizado por el Consejo Pontificio para los Laicos con ocasión del XXV aniversario de la *Mulieris Dignitatem*” (12.10.2013), en AAS 106 (2014) 45-62.

FRANCISCO, “Discurso al Pontificio Consejo de Cultura” (07.02.2015), en AAS 108 (2016) 245-264.

FRANCISCO, “Discurso sobre la Resurrección de Jesús, (19.04.2017), en AAS 109 (2017) 354.

FRANCISCO, “La Iglesia es mujer y madre” (21.05.2018), en http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2018/documents/papa-francesco-cotidie_20180521_iglesia-mujer-madre.html (fecha de consulta 17.03.2020).

FRANCISCO, “El Papa encuentra a las Superiores Generales” (13.05.2016), en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2016/05/13/monjas.html> (fecha de consulta 17.03.2020).

FRANCISCO, “Viaje Apostólico a Colombia: encuentro con el Comité directivo del CELAM” (07,09.2017), en AAS 110 (2018) 78-121.

SÍNODO AMAZÓNICO, “Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”, *Instrumentum laboris* (17.06.2019), en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/06/17/ins.html> (fecha de consulta 19.07.2019).

SÍNODO AMAZÓNICO (Roma 2019), “Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”, Documento final, en <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispos.html> (fecha de consulta 02.03.2020).

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo” (31.07.2004), en AAS 97 (2005) 13-53.

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, “María Magdalena «*Apostolorum apostola*»: *Decretum de celebratione Sanctae Mariae Magdalenae in Calendario Romano Generali inscribenda gradu festi*” (10.07.2016), en AAS 108 (2016), 798.

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (Puebla 1979), “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”, en *Documento de Puebla*, 21ª ed., CELAM, Santiago 1980.

IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (Santo Domingo 1992), “Conclusiones. Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana”, en *Documento de Santo Domingo*, 3ª ed., CELAM, Santiago 1993.

V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANAO Y DEL CARIBE (Aparecida 2007), “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6)”, en *Documento de Aparecida*, 5ª ed., CELAM, Caracas 2007.

Artículos

FERRANDO Miguel, “La misión de los discípulos de Jesús”, en *Teología y Vida* 31 (1990) 121-132.

GARCÍA Rafael, “¿Por qué es importante la mujer para la Iglesia? El rol de la mujer en la Iglesia y su importancia para la fe cristiana a partir de la obra la mujer de Edith Stein”, en *Cuadernos de Teología* IX (2017) 1, 102-124.

MARÍN Vania, “El papel de la mujer en la Iglesia Católica de América Latina”, en *Società Mutamento Politica* 9 (2018) 17, 309-322.

PELÁEZ Jesús, “Método de análisis semántico: aplicado al griego del Nuevo Testamento”, en *Filología Neotestamentaria* VI (1993) 1, 183.

RADIO VATICANA, “Entrevista al Papa Benedicto XVI” (05.08.2006), n. 34; *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española (25.08.2006) 7, en http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20060805_intervista.html (fecha de consulta 17.03.2020).

RIBA DE ALLIONE Lucía, “Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad”, en *Servicio bíblico latinoamericanao* 285 (2000) 25-45.

UBIETA Carlos Bernabé, “¿Mujeres teólogas en la comunidad joánica?”, en *Reseña bíblica* 24 (1999) 43-56.

VATICAN NEWS, “Instutida la nueva Comisión de estudio sobre el diaconado femenino”, en <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-04/institucion-comision-estudio-diaconado-femenino-papa-francisco.html> (fecha de consulta 02.05.2020).

WAWERU Humphrey Mwangi, “Jesus and ordinary women in the Gospel of John: an African perspective”, en *Svensk missionstidskrift* 96 (2008) 2, 139-159.

Libros

ASH Mary, *La Biblia ante la Biblia: la historia, la ciencia y la mitología*, Visión Libros, Madrid 2009.

BROWN Raymond, *The community of the Beloved Disciple: roles of women in the Fourth Gospel*, Paulist Press, New York 1979.

CIGNELLI Lino, *Maria, Nuova Eva nella Patristica Greca (sec. ii-v)* (Col. Assisiensis), Studio Teologico “Porziuncola”, Assisi 1966.

COENEN Lothar – BEYREUTHER Erich – BIETENHARD Hans, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1993.

CULPEPPER Alan, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Fortress Press, Philadelphia 1983.

KANYORO Musimbi, *Mujeres, tradición e Iglesia en África*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003.

KETTER Peter, *Christ and womankind*. Newman Press, Philadelphia 1952.

KITTEL Gerhard – FRIEDRICH Gerhard – BROMILEY Geoffrey, *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Desafío, Grand Rapids (Michigan) 2003.

LEÓN-DUFOUR Xavier, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni*, San Paolo, Roma 1990.

MATEOS Juan – BARRETO Juan, *El Evangelio de Juan*, Cristiandad, Madrid 1979.

MONTECINO Sonia, *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*. Editorial Sudamericana, Santiago de Chile 1996.

STAGG Evelyn, *Women in the world of Jesus*, Westminster Press, Philadelphia 1978.

Espiritualidad en tiempos de red: algunas consideraciones

Jorge Rafael Castillo Villanueva, CMF
Facultad de Teología "San Pablo", Cochabamba,
jorgecastillocmf@hotmail.com

Resumen

El deseo más grande del ser humano, inscrito por Dios desde la Creación, es la trascendencia. Aspira a superar sus propias limitaciones. El internet como creación del ser humano aglutina este sueño. Busca traspasar las fronteras de sí mismo, así como quebrar límites temporales y materiales en el encuentro con los demás, y expresar simbólicamente y sacramentalmente el sentido que encuentra a su vida y al mundo. Esta reflexión no sólo nos confirma que la red es un lugar donde se desarrolla la experiencia espiritual cristiana, sino que nos invita a seguir reflexionando su impacto y sus posibilidades en la teología espiritual.

Palabras claves

Espiritualidad – internet — trascendencia – sacramentalidad

Abstract

The greatest human desire, engraved by God in Creation, is for transcendence. It aspires to overcome our limitations. The internet as a human creation consolidates this dream, as it seeks to go beyond our personal frontiers. It aims to break temporal and material limits in the encounter with others, and to symbolically and sacramentally express meaning in life and in the world. This reflection not only confirms that the web is a place where Christian spiritual experience develops, but also invites us to continue to reflect on its impact and possibilities in spiritual theology.

Palabras claves

Espirituality – internet — transcendence – sacramentality

Introducción: “un nuevo ambiente”¹

Todo lo que el hombre crea expresa algo de sí mismo. Pero aquello que es creado genera a su vez un nuevo entendimiento de su propia existencia. Es como un círculo comunicativo. Podríamos poner el ejemplo del papel. Antes de su existencia, el ser humano echaba mano de la oralidad. Se comunicaba y transmitía sus conocimientos a través de palabras dichas y escuchadas. Su misma capacidad para memorizar o almacenar información era, a todas luces, mucha mayor que la actual. La palabra verbal era expresión de la necesidad innata que tiene el ser humano por comunicarse. Y cada historia, cada aprendizaje, cada anécdota, cada enseñanza decía algo del ser humano, de su cultura, de sus necesidades y de sus creencias. Con el invento del papel y la escritura, la palabra por un lado se pudo perpetuar a lo largo del tiempo, pero por otro lado se hizo más factible su manipulación. La historia pudo ser fragmentada, cortada y manipulada. La enseñanza pudo ser segmentada, analizada y estudiada por unidades independientes. Fue almacenada temáticamente. Y en este proceso el ser humano también cambió. Se transformó su manera de ver el mundo. El modo de relacionarse con otro ser humano y con Dios también se modificó. Pasó del relato a la idea. Se movió de la descripción y la narración al concepto. Evidentemente, no fue de la noche a la mañana. Fue un proceso lento y tedioso. Circuló por vías

¹ FRANCISCO, “Mensaje para la XLVIII Jornada Mundial de las comunicaciones sociales: Comunicación al servicio de una auténtica cultura del encuentro” (01.06.2014), en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (fecha de consulta 16.06.2020).

nuevas y por algunos callejones sin salidas. Pero llegó a un punto, el hoy en el que no hay retorno, y desde el que, echando una mirada atrás, podemos analizar lo mucho que el ser humano ha cambiado en el trayecto. Punto que no es final, sino continuo.

Esto mismo podemos decir de Internet. Esta red nació en los primeros años de la década de los 60 con exclusivas intenciones militares. Durante esta década y hasta principios de los 90 fue evolucionando progresivamente. A partir del año 90, con la creación del *World Wide Web* (www), su uso, su difusión y su continua implementación se disparan exponencialmente². De un total aproximado de 7,796,949,710 habitantes hacia finales de mayo del 2020, 4,648,228,067 tienen acceso a internet. Esto es un 59,6% de la población mundial total. Las personas que más lo usan por lugar geográfico son: Norteamérica (94,6% de su población), Europa (87,2% de su población), Oceanía/Australia (67,7% de su población), Latinoamérica/Caribe (68,9% de su población), Asia (55,1%), y África (39,3% de su población)³.

Así que hoy por hoy más de la mitad de la población mundial está conectada a la red, y las cifras van en aumento. De hecho, vivimos inmersos en ella. Casi ha dejado de ser un instrumento de comunicación para convertirse en un ambiente en el que todos habitamos. Algunos de los cambios que la red ha generado en el modo cómo el ser humano se entiende a sí mismo son notorios y visibles, otros son más sutiles. No terminamos de

² J. ABBATE, "Internet: su evolución y sus desafíos", en AA.VV., *Fronteras del conocimiento*, Madrid 2008, 143-152.

³ MINIWATTS MARKETING GROUP, "Internet world stats: usage and population statistics", en <http://www.internetworldstats.com/stats.htm> (fecha de consulta: 16.06.2020). Cf. ITU, "Statistics", en <https://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/stat/default.aspx> (fecha de consulta: 16.06.2020); BANCO MUNDIAL, "Personas que usan internet", en <https://datos.bancomundial.org/indicador/IT.NET.USER.ZS> (fecha de consulta 16.06.2020); NACIONES UNIDAS, *Libro de bolsillo de las estadísticas mundiales, 2019 edición*, Nueva York 2019.

ver el panorama completo porque nos encontramos en medio de cambios transformadores. Esta revolución originada con internet no termina. Seguimos en ella. Aun así, podemos ver algunos de sus efectos. Pero todavía no alcanzamos a visualizar el final del camino.

Este nuevo contexto digital, definitivamente, está creando nueva cultura. Si por cultura entendemos *“todo aquello que eleva al hombre de su estado natural y constituye la medida del grado de civilización de un pueblo. Y la civilización es el conjunto del patrimonio cognitivo de una sociedad humana en un determinado momento histórico”*⁴, entonces podemos concluir junto a Mariusz Kucinski que toda la tecnología digital que se produce es también cultura. Y es cultura digital. Tiene aciertos y desaciertos, tiene reglas y hasta su propia ética⁵. De hecho, el Papa Francisco ha descrito esta realidad como “un nuevo ambiente”⁶.

Esta cultura digital como un nuevo ambiente o un nuevo contexto implica también un modo novedoso de entender al ser humano (antropología). Es también un criterio de comprensión (epistemología). Implica, a su vez, una inédita manera de entender las relaciones sociales (sociología). Y todo este panorama no deja impávida a la teología. Implica una nueva manera de pensar a Dios, y las relaciones que desde Él establece el ser humano con Él mismo y con el prójimo. No es solamente un nuevo lenguaje con el que podamos expresar las realidades trascendentes. Es un nuevo paradigma, una nueva epistemología, una nueva antropología y sociología desde las

⁴ M. KUCINSKI, “El respeto por la vida en la cultura digital”, en G. ZULETA (dir.), *El respeto a la vida: un camino para la paz*, Medellín 2015, 101.

⁵ *Ibíd.*, 99-107.

⁶ FRANCISCO, “Comunicación al servicio...”.

que, ahora, podemos (y debemos) entender a Dios y la relación que establece el ser humano con Él y sus consecuencias (espiritualidad, moral, etc.).

Es impensable que el contexto generado por los nuevos medios de comunicación pueda dejar completamente indiferente la experiencia misma de la fe y las maneras de expresarla en la práctica y en la reflexión sistemática. Los cambios antropológicos [...], en cuanto que implican una modificación profunda de nuestra experiencia del mundo y de las maneras en las que tenemos acceso a la realidad, necesariamente afectan también a la capacidad de auto-comprensión de la fe, como instrumentos intelectuales de los que dispone la teología para desarrollar una profundización reflexiva y crítica. Dicho sintéticamente y de manera un tanto provocadora: comprometerse hoy a pensar el cristianismo en el nuevo mundo digital significa intentar elaborar una ciberteología⁷.

Este es el objetivo del presente trabajo. Queremos entender mejor la espiritualidad de este *homo digitalis*. Indagaremos en tres aspectos que consideramos importantes en toda espiritualidad, y especialmente en la espiritualidad cristiana: la trascendencia que nos relaciona con Dios; el deseo de superar nuestros propios límites y que nos mueve a ampliar nuestras relaciones con los demás; y la sacramentalidad que nos permite, a través de signos especialmente significativos, entrar en comunión con Dios.

Al inicio de cada apartado haremos un pequeño análisis sobre la realidad de la red en relación al tema descrito. Y también indagaremos un poco sobre la influencia y la transformación que internet está generando en cada aspecto antes mencionado.

⁷ G. DEL MISSIER, "El desafío de los New Media: la ética teológica en el mundo digital", en *Moralia* 145 (2015) 114.

En un segundo momento intentaremos una reflexión que nos pueda servir para entender mejor la espiritualidad que parece expresarse a través de este fenómeno.

1. ¿Dios en la red?

a. Red y trascendencia

Internet es expresión de la naturaleza trascendente del ser humano. Trascendencia en el diccionario de la Real Academia Española significa: “Aquello que está más allá de los límites naturales y desligado de ellos”⁸. Internet es, pues, el esfuerzo del ser humano por superar su propia inmanencia y por extender sus propias posibilidades. Este esfuerzo por ir más allá de sí se ha hecho a lo largo de toda su existencia. Pongamos un solo ejemplo. El instrumento más básico para manipular el medio ambiente son las manos. Con ellas el ser humano golpeó, abrazó, construyó, armó, creó, etc. Instrumentos, por cierto, que son extensión de sí mismo. No son instrumentos ajenos a su corporalidad. Poco a poco, fue dándose cuenta que podía ampliar y mejorar la eficiencia de los mismos con el uso de instrumentos externos a él: piedras, cuchillos, ramas, etc. Éstos no son más que extensiones de sus propias posibilidades manipulables, a través de los cuales supera sus propios límites y amplía sus capacidades. Con el tiempo, y en plena era digital, podemos encontrarnos con extensiones aún mayores. En nuestros días, gracias a la tecnología se puede manipular un objeto que se encuentra a distancia. Pensemos en los aviones a control remoto, los drones, o las actuales posibilidades médicas de intervención quirúrgica gracias a sofisticados aparatos electrónicos y a internet.

⁸ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, “Trascendencia”, en *Diccionario de la lengua española II*, Madrid 200122, 2215.

Este mismo deseo de superar los propios límites lo apreciamos en el uso de las nuevas tecnologías de la comunicación. En este caso no se trata de capacidad de manipulación, ni de locomoción, sino de información. Información que se comunica, que se almacena, que se crea, que se comparte, etc. La evolución es bastante evidente. Primero fue el lenguaje oral con sus múltiples tradiciones e historias, y evidentemente su propia cosmovisión. Luego tuvimos el lenguaje escrito que permitió la grabación de estas mismas historias, pero también favoreció la creación de reflexión y su posterior comunicación. Y ahora tenemos el lenguaje digital que facilita aún más la comunicación. La extiende en la distancia y la acerca en el tiempo. Permite el almacenamiento de información en grandes cantidades, así como su búsqueda, acceso y manipulación.

Este deseo de superar los propios límites se mueve en dos dimensiones. Una es vertical, a la que podemos llamar propiamente trascendencia, y otra es horizontal. Para hablar en términos cristianos, es la ley de Dios inscrita en nuestros corazones (cf. Rm 2,15), y que se expresa como Amor, a Dios y al prójimo. Amor que es uno en la realidad⁹. No es más que un único deseo, una única vocación: amar más allá de sí mismo. Sin embargo, vamos a revisarlos en dos apartados diferentes. La dimensión horizontal está relacionada con la capacidad extendida que posee ahora el ser humano para comunicarse con otros. De esto hablaremos más en detalle en el siguiente apartado. Reflexionaremos ahora sobre la dimensión vertical.

Esta dimensión tiene relación con el deseo innato del ser humano de superar su propia inmanencia. El anhelo profundo

⁹ Cf. K. RAHNER, *Amar a Jesús, amar al hermano*, Santander 1983, 91-100.
Cf. K. RAHNER, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", en K. RAHNER, *Escritos de teología*, tomo VI, Madrid 1969, 271-292.

de superar su propio ritmo histórico y terrenal. En definitiva, la aspiración honda y humana de Dios¹⁰.

“Dios ha muerto”¹¹, sentenció Hegel en 1807. Frase lapidaria que empieza a ser no solamente famosa, sino telón de fondo para el nacimiento de distintos movimientos, y formas de pensar y actuar en la sociedad¹². La razón se erige como juez y jerarca supremo, y desconoce aquello que no puede explicar: el amor y el espíritu.

La razón, en efecto, tiende a la intelección. Esto significa que busca un Principio que lo explique todo – pero no encuentra esta “piedra filosofal”. Quiere encontrar una explicación, por ejemplo, a la existencia de la diversidad, del mal, etc. Ahora bien, proyectar la solución a un Dios monoteísta, Intellecto Supremo que tiene la clave racional de todo, parece un postulado artificial para salir del paso – fuera del ámbito de la experiencia. De ahí tantas crisis de fe monoteísta, sobre todo entre los intelectuales que, insatisfechos del racionalismo, caen en un escepticismo negativo¹³.

Y para volver a lo nuestro, podemos simplemente constatar que internet diseñado por la pura razón, y quizás hasta sin pensar en Dios, sigue expresando tanto nuestra dimensión

¹⁰ “La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador” (GS 19).

¹¹ G. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Valencia 2009², 849.

¹² Una explicación sobre la relación entre racionalidad, capitalismo y vida digna, así como una visión crítica a la misma la encontramos en A. MORA, “La racionalidad de la economía capitalista y la vida digna de las personas”, en *Papeles* 107 (2009), 11-23.

¹³ R. PANIKAR, *De la mística: experiencia plena de vida*, Barcelona 2005, 117.

“agápica”¹⁴ como nuestra dimensión “espiritual”. “Lejos de ser incompatibles, espiritualidad y tecnología digital han convergido en una medida que contradice llamativamente los presupuestos de la teoría de la secularización”¹⁵. Como muestra un botón. La página web *May Feelings*¹⁶ es un portal que invita a que dejes un motivo para que otros oren por ti, e invita a orar por alguna intención particular. Ha sido creada el 1 de Mayo de 2012 y “ya ha recibido 600,000 peticiones, que han generado más de 3,000,000 de oraciones. Unas 80,000 personas procedentes de 120 países ya están inscritas en la red social y cada día se publican entre 1,500 y 2,000 peticiones”¹⁷. Y no pararíamos de contar los lugares de internet dedicados a Dios, a Jesús, y a otras denominaciones religiosas.

Detrás de todo esto no está más que la búsqueda de trascendencia, el deseo íntimo y profundo de encontrarse con Dios. Nos lo explica visualmente Antonio Spadaro: “Antaño lo religioso atraía fuertemente al hombre como una fuente de sentido fundamental. El hombre era una brújula, y la brújula implica una referencia única y precisa”¹⁸. Después de esto, “el hombre sustituyó en su propia existencia la brújula por el radar,

¹⁴ “En el NT el amor cristiano se presenta como ideal y el signo distintivo de los discípulos de Jesús. Éstos son cristianos sobre la base del amor: el que ama al hermano y vive para él demuestra que es un seguidor auténtico de aquel maestro que amó a los suyos hasta el signo supremo de dar su vida por ellos. El que no ama permanece en la muerte y no puede ser considerado de ningún modo discípulo de Cristo”. S. PANIMOLLE, “Amor”, en P. ROSSANO – G. RAVASI, – A. GIRLANDA (DIRS.), *Nuevo diccionario de Teología Bíblica*, Madrid 1990, 79.

¹⁵ S. AUPERS – D. HOUTMAN, “Chupadas reales: sobre alienación y cibergnosis”, en *Concilium* 309 (2005) 99.

¹⁶ MAY FEELINGS, en <http://www.mayfeelings.com/es/> (fecha de consulta 16.06.2020).

¹⁷ Bosco, “Mayfeelings.com: la red social que reza para cambiar el mundo”, en <http://es.catholic.net/op/articulos/48669/cat/51/mayfeelingscom-la-red-social-que-reza-para-cambiar-el-mundo.html> (fecha de consulta 16.06.2020).

¹⁸ A. SPADARO, *Ciberteología: pensar el cristianismo en tiempos de red*, Barcelona 2014, 54.

que implica una apertura discriminada incluso a la más débil de las señales, e incluso eso, a veces, no sin la percepción de estar «buscando en vano»¹⁹. Es decir, él mismo decide qué buscar y dónde buscar. Pero ahora “se está transformando en un sistema de decodificación de las preguntas sobre la base de las múltiples respuestas que le llegan sin que él deba esforzarse por buscarlas. Vivimos bombardeados de mensajes, sufrimos de sobreabundancia de información, la llamada *information overload*”²⁰. Así que ahora ya no se trata de buscar respuestas. Estas llegan solas. Incluso cuando queremos encontrar algo en cualquier buscador de red, veremos que éste va prediciendo nuestras respuestas. Es una elaboración algorítmica basada en el análisis de búsquedas realizadas anteriormente. Y así es como nos encontramos con respuestas generadas automáticamente. Esta misma sed de respuestas está expresando el deseo natural del ser humano por cuestionarse sobre su propia vida, desde temas casuales hasta preguntas de mayor calado. La vocación trascendente del ser humano queda expresada en su propia creación: internet.

b. El deseo más profundo de Dios, pero en otras palabras y códigos

Estas búsquedas no hacen más que confirmar el anhelo humano más profundo de buscar y de encontrarse con Dios. Porque Dios creó a los hombres “con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros” (Hch 17, 27). Como sucede con la historia del ser humano, los símbolos, los medios y los intermediarios de esta búsqueda cambian;

¹⁹ *Ibíd.*, 54.

²⁰ *Ibíd.*, 55.

la dimensión trascendente no. Es la búsqueda de sentido que el hombre se ha hecho continuamente a lo largo de toda su existencia. Quizás ahora utiliza otros lenguajes y otros códigos.

Detrás de los “buscadores” en las redes y sus cálculos algorítmicos, se esconde una búsqueda de sentido vital y existencial. En primera instancia se buscan respuestas inmediatas a problemas o preguntas también inmediatos. Pero detrás, hay un deseo de ir encontrando respuestas que vayan dándole mejor sentido a la realidad tal como la percibimos. No es de extrañar que muchos, tarde o temprano, busquen respuestas existenciales y de sentido en las mismas redes. Ahora bien, el paso de una búsqueda algorítmica a una búsqueda de sentido existencial tampoco es automática, pero sus pasos iniciales sí son visibles.

Nos lo dice Benedicto XVI en la XLVI Jornada mundial de las comunicaciones (2012):

En realidad, este incesante flujo de preguntas manifiesta la inquietud del ser humano siempre en búsqueda de verdades, pequeñas o grandes, que den sentido y esperanza a la existencia. El hombre no puede quedar satisfecho con un sencillo y tolerante intercambio de opiniones escépticas y de experiencias de vida: todos buscamos la verdad y compartimos este profundo anhelo, sobre todo en nuestro tiempo en el que cuando se intercambian informaciones, las personas se comparten a sí mismas, su visión del mundo, sus esperanzas, sus ideales²¹.

²¹ BENEDICTO XVI, “Mensaje para la XLVI Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: Silencio y Palabra: camino de evangelización” (20.05.2012), en https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20120124_46th-world-communications-day.html (fecha de consulta 16.06.2020).

En un mundo tan lleno de respuestas, lo que los creyentes deberíamos proponer es la suscitación de preguntas. Explicitar esas preguntas que siempre rondan en el corazón humano. Preguntas trascendentes que seguramente van más allá de un motor de búsqueda. “La presencia cristiana en la red debe incidir en que la palabra del Evangelio perturba, no aquietta o satisface: no sirve para «sentirse bien», sino, al contrario, asume seriamente el riesgo de poner en crisis las conciencias, esto es, de «hacer sentir mal», podríamos decir”²².

Además, de proponer respuestas, que siempre son necesarias, es importante también formar en la capacidad de “discernimiento”.

En nuestros días, la Red se está transformando cada vez más en el lugar de las preguntas y de las respuestas; más aún, a menudo el hombre contemporáneo es bombardeado por respuestas a interrogantes que nunca se ha planteado, y a necesidades que no siente. El silencio es precioso para favorecer el necesario discernimiento entre los numerosos estímulos y respuestas que recibimos, para reconocer e identificar asimismo las preguntas verdaderamente importantes²³.

Definitivamente vemos emerger en la red la dimensión trascendente de todo ser humano. En un mundo postmoderno y digital con sensibilidades propias, aún se habla de Dios. Se utilizan otros códigos y un lenguaje diferente, más de imágenes que de palabras, más emocional que racional, más diverso que unívoco, más permeable que dogmático. Pero ahí está. Nuestro desafío como cristianos es sintonizar con ellos, hablar su mismo idioma, entender esta cultura emergente, y reinterpretar el

²² A. SPADARO, *Ciberteología...*, 58.

²³ BENEDICTO XVI, “Silencio y Palabra...”.

mensaje de Dios sin distorsionarlo y sin que pierda frescura al traducirlo en el lenguaje de hoy.

2. Más allá de sí

a. Contactos, amistad y pertenencias

El innato deseo del ser humano de comunicarse con sus pares se ha visto exponencialmente multiplicado con la llegada de internet, como muestra una anécdota. Hicimos el noviciado a principios de los 90 en una provincia de Argentina. El medio de comunicación utilizado era el correo tradicional, que tardaba 15 días en llegar a Lima (Perú) y 15 días en volver. En total, un mes tardaba cada carta enviada en ser respondida. Hacia finales de la misma década llegó el internet a casa, junto a un par de computadoras. Aquella fue la primera vez que vimos un “chat”. Toda una novedad para el momento. Debíamos tener un código. El interlocutor debía de tener en cuenta nuestro código. Y era muy importante coincidir en el tiempo para poder comunicarnos. Quedaba salvada la distancia. Hoy en día la comunicación es instantánea (mensajería instantánea). Y ni qué hablar de la transmisión de imágenes, grabaciones de voz, y hasta el esfuerzo por transmitir emociones a través de pequeños símbolos o imágenes (e-mojis, e-moticons, etc.). Esta es una buena síntesis histórica que va desde la comunicación escrita hasta la actual mensajería instantánea. Y el proceso duró menos de una década.

Constatamos, pues, que las relaciones personales se van ampliando cada vez más. Quizás hasta mediados del siglo pasado, una persona promedio de nuestro mundo raramente salía de su propio pueblo o nación. Así que a lo sumo podía conocer unas 100 o 200 personas. Gracias a internet esta experiencia

ha crecido considerablemente. Redes sociales, especialmente “Facebook”, contribuyen con ello. Un joven promedio de nuestros tiempos puede tener entre 1,000 a 2,000 contactos. Y si la persona en cuestión tiene algún rol llamativo en la sociedad, sus seguidores podrían contarse entre las decenas, centenas de miles, y hasta los millones. Aquí creo que es conveniente hacer una distinción entre “contacto” y “amistad”.

Amigo/a es aquella persona con la que se han establecido relaciones afectivas de amistad. Ésta se establece por vínculos y relaciones concretas. Hay intereses comunes, hay sentimientos mutuos. Puede ser mayor o menor el grado de confianza, pero siempre es contacto real y sentimientos reales. “Contacto”, en cambio, es aquella persona que está en una lista de redes sociales. El contacto ha sido establecido normalmente por una solicitud de amistad aceptada por ambas partes. No todos los amigos son contactos en las redes sociales, ni todos los contactos son amigos en el mundo real.

Las comunicaciones establecidas a través de las redes pueden ayudar a potenciar la relación de amistad y la cercanía. Probablemente antes de la red ya ha sido establecida la relación, aunque sea en condiciones mínimas. Y seguramente después de la red el encuentro vuelve con mayor interés. La red, entonces, potencia y ayuda a cultivar dicha relación física, superando el tiempo y la distancia. El Papa Francisco afirma: “La red digital puede ser un lugar rico en humanidad: no una red de cables, sino de personas humanas”²⁴. No podemos decir que no hay vínculos humanos en la red. Sí los hay. Pero creemos que éstos, por el mismo principio de humanidad, buscan y precisan del encuentro presencial.

²⁴ FRANCISCO, “Comunicación al servicio...”.

Pero también podemos encontrar en la red el encuentro impersonal y hasta inauténtico. Las redes sociales nos permiten el ingreso a través de “perfiles” o “avatares”. Estos “perfiles” tienen la finalidad de poder mostrar en público lo que el usuario decida mostrar, tanto en imagen como en texto. Cada uno puede mostrar lo que realmente es. O también puede mostrar una imagen que no es: mejorando sus propias expresiones o falseando totalmente sus características. Si pensamos en la moralidad de dicho modo de actuar, diríamos que la responsabilidad recae en el individuo y no en la red como tal.

Además de estas situaciones, encontramos en la red personas que se mantienen en el rango de “contacto” sin entrar en la zona de amistad. Se sitúan en este rango las relaciones meramente laborales o instrumentales. Parece que el criterio de existencia en las redes sociales es pasar de la situación de “contacto” a la situación de diálogo. El diálogo nos permite establecer relaciones humanas. El establecimiento de las relaciones más humanas, como son las relaciones de amistad, dependerá de la profundidad de dicho intercambio.

En una sociedad caracterizada por el individualismo y el sufrimiento existencial, especialmente los jóvenes establecen relaciones con estas características. Lo hacen de manera cauta y también desenfadada. Pero normalmente pasa por el filtro de la red social antes de permitirle el paso a la vida concreta. Los jóvenes distinguen siempre entre “mejores amigos”, que son en realidad cuasi-hermanos, y “amigos” a secas. Viven entre la vida real y la publicación en la red para poder sentir su existencia. La *selfie* es una buena expresión de este modo de ser y de relacionarse con el mundo y con los otros.

El neologismo *selfie* es el triunfo definitivo de lo visual en un mundo líquido en el que predomina la inmediatez calculada, el permanente ensayo, “estoy aquí y ahora”, compaginándolo con la pública exhibición para el consumo: “serás visto, serás consumido... o no serás nada”. El joven actual, a través del *selfie*, traza en torno a sí un círculo impenetrable que le separa del mundo que le rodea y en el que solamente puede entrar, a lo sumo, las personas más cercanas. Estos jóvenes mayoritariamente excluidos de la sociedad favorecen “sus espacios” o “guaridas” de amparo y refugio; ahí está la familia y los amigos, pero también la noche, la marcha o el consumo²⁵.

La *selfie* puede mostrar solamente al individuo. Y en un mundo en el que prima la individualidad, parece que este modo de mostrarse al mundo fuera suficiente. Sin embargo, la *selfie* abre su marco estrecho, quizás para los pocos cercanos al individuo, como la familia y los amigos. El marco estrecho de la individualidad se abre, entonces, a la comunión más allá de uno mismo.

Además de la *selfie*, internet facilita también la construcción de “comunidades” o “grupos”. Igual que el establecimiento de contactos en la red, estas comunidades pueden ser de relaciones más “personales” (grupo de amigos, grupo de familia, etc.) como también de relaciones más “impersonales” (gente que le gusta mi ciudad, gente que le gusta un libro determinado, etc.). En todo caso, siempre encontramos un denominador común o un interés común: el deseo innato de ampliar los propios límites abriendo el Yo a los demás.

²⁵ R. BARBOZA, “Evangelizar y hacer teología hoy en el planeta digital y en una Iglesia pobre y de los pobres” en *Carthaginensis* 61 (2016), 37.

b. Más allá de sí: redes y eclesialidad

Observamos en todas estas descripciones la naturaleza gregaria del ser humano. Es la necesidad de establecer vínculos fuera de sí. Por muy personalista que sea nuestra sociedad, y muy individualista que sean las relaciones que se establecen, prevalece y aflora el deseo innato de apertura más allá de uno mismo en clara perspectiva de “otredad” y “alteridad”.

Pero no solo está presente la capacidad de salir de sí mismo, sino también la necesidad de vincularse a un grupo determinado. Aunque en internet las pertenencias pueden ser múltiples, no hay más humano y trascendente que identificarse con algún grupo. Algunas de estas pertenencias parecen volátiles o pasajeras. Y seguramente lo son. Pero detrás de esta temporalidad seguimos apreciando al ser humano en busca de plenitud, realización y pertenencia.

No hay auténtica espiritualidad si el “Yo” no está abierto al “Tú”, con el que forma un “Nosotros”. Y ha de ser un “Tú” real.

Esta presencia, repleta de amor, como venimos diciendo, implica un descubrimiento capital: la experiencia de la persona; esto es, el descubrimiento del *tú*. La persona no es el individuo. De ahí que no haya auténtica mística que sea individualista; pero el “otro” no es el *tú*; el otro lo descubre el intelecto, el *tú* lo encuentra el amor²⁶.

Y entre el “Yo” y el “Tú” encontramos un “Nosotros”. En términos cristianos hablamos de “prójimo” y también hablamos de “Iglesia”.

²⁶ R. PANNIKAR, *De la mística*, 127.

Hoy por hoy las cualidades en las relaciones personales se están reconfigurando. Se agregan elementos nuevos y se relativizan otros. Tampoco podemos perder de vista que “el concepto de «prójimo» [...] no depende de un hilo, sino que está radicalmente ligado a la proximidad, esto es, a la vecindad espacial”²⁷. Y aun así la invitación sigue abierta a salir de sí mismo, en relaciones de amistad y fraternidad. Nos lo dice bellamente el Papa Francisco:

Hoy, que las redes y los instrumentos de la comunicación humana han alcanzado desarrollos inauditos, sentimos el desafío de descubrir y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria, en una santa peregrinación. De este modo, las mayores posibilidades de comunicación se traducirán en más posibilidades de encuentro y de solidaridad entre todos. Si pudiéramos seguir ese camino, ¡sería algo tan bueno, tan sanador, tan liberador, tan esperanzador! Salir de sí mismo para unirse a otros hace bien. Encerrarse en sí mismo es probar el amargo veneno de la inmanencia, y la humanidad saldrá perdiendo con cada opción egoísta que hagamos (EG 87)²⁸.

Y aún está abierto a más. Es una invitación a la entrega incondicional y desinteresada de la solidaridad, la búsqueda de la justicia y de la paz, la defensa del medio ambiente y de los derechos humanos.

La amistad es un gran bien para las personas, pero se vaciaría de sentido si fuese considerado como un fin en sí mismo. [...] En este contexto es alentador ver surgir nuevas redes digitales que

²⁷ A. SPADARO, *Ciberteología...*, 66.

²⁸ FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*” (24.11.2013), Buenos Aires, 2013.

tratan de promover la solidaridad humana, la paz y la justicia, los derechos humanos, el respeto por la vida y el bien de la creación. Estas redes pueden facilitar formas de cooperación entre pueblos de diversos contextos geográficos y culturales, permitiéndoles profundizar en la humanidad común y en el sentido de corresponsabilidad para el bien de todos²⁹.

¿Se puede hacer Iglesia en la red? Por un lado, sí y por otro, no. Definitivamente no en cuanto que la Iglesia no depende de la red. Por mucho que la virtualidad se asemeje a la realidad, ésta no sustituye la comunidad real, hecha de personas reales. La pertenencia a ella, además, no depende de un “click” o de una solicitud de ingreso, sino de la voluntad creadora del Padre, de la presencia real y sacramental de Cristo cabeza en la comunidad eclesial que es su Cuerpo, y de la inspiración y compañía constante del Espíritu Santo. Es necesario el intercambio, la discusión, el abrazo de paz, la fe común, para hacer comunidad eclesial. La Iglesia no es una red social más.

Sin embargo, la aparición de las redes sociales nos puede ayudar a comprenderla mejor. La Iglesia, que es comunión, nos conecta unos con otros. No solo de manera virtual, sino sobre todo de manera real. En este sentido, internet ayuda a expandir estas relaciones y a comunicarnos mejor.

Pero la Iglesia no es una red. La Iglesia es un racimo injertado en la vid que es Jesús. “La verdadera vid es Cristo, que comunica la savia y la fecundidad a los sarmientos, es decir, a nosotros que permanecemos en Él por medio de la Iglesia, y sin el cual nada podemos hacer (cf. Jn 15,1-5)”

²⁹ BENEDICTO XVI, “Mensaje para la XLIII Jornada Mundial de las Comunicaciones sociales: Nuevas tecnologías, nuevas relaciones: promover una cultura de respeto, de diálogo, de amistad” (24.05.2009), en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20090124_43rd-world-communications-day.html (fecha de consulta 16.06.2020).

(LG 6)³⁰. “Si las relaciones en red dependen de la presencia y del funcionamiento eficaz de los instrumentos de comunicación, la comunión eclesial es radicalmente un «don»”³¹.

La red es, cada vez más, un lugar de verdaderas comunidades virtuales, como si fuesen sarmientos de una misma vid; lo cual es muy diferente de “participantes en un espectáculo”. Además, reconociendo que la Iglesia es mucho más que una Red horizontal, todo lo relacionado con la fe en internet tiene su origen y sustento en algo “externo” y a la vez “muy interno”: El Espíritu Santo³².

El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, es “capaz de conocer y amar a su Creador”. Pero no fue creado solo. Fue hecho para la comunitariedad. “Por su misma naturaleza, es un ser social, y sin la relación con otros no puede ni vivir ni desarrollar sus propias cualidades” (GS 12)³³. Somos testigos que este deseo más profundo del ser humano se expresa también en las redes digitales. Por ello, una auténtica antropología y una verdadera espiritualidad, más aún si se precian de ser cristianas, entiende la unidad de estas aspiraciones, aunque las estudie por separado.

Por mi parte, añado la necesidad de recuperar la genuina antropología cristiana, con dos caras inseparables: por un lado, la referencia a un Dios Uni-Trino, personal y de amor oblativo y gratuito (ágape); y, por otro lado, la novedad de la encarnación del Hijo de Dios, cuya carne estuvo ungida por el Espíritu Santo y su existencia fue “para los demás”. Todo

³⁰ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*” (21.11.1964), BAC, Madrid 1978, 34-109.

³¹ A. SPADARO, *Ciberteología...*, 80.

³² A. SPADARO, “La fe en el ambiente digital”, en *Razón y fe* 1379 (2013) 176-177.

³³ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*” (07.12.1965), BAC, Madrid 1978, 465-475.

ello sin olvidar nuestra condición de “peregrinos” (viatores) hacia la Jerusalén Celestial.

Nuestro ser y existir “en red” es, sobre todo, un ser y existir “en comunión” con Dios y con los hermanos. Comunión que comporta lazos más fuertes, más profundos y más duraderos que los del *homo digitalis* en las redes. La experiencia cristiana asume, integra y plenifica lo mejor de nuestras personas y de la nueva cultura tecno-líquida y psico-política. Por eso, los místicos y los santos, como Santa Teresa de Jesús, siguen estando tan de actualidad, incluso en este tercer milenio ya iniciado³⁴.

3. ¿Sacramentalidad en la red?

a. Experiencias en red

¿Existen experiencias de tipo sacramental en la red?³⁵ Para responder quisiera proponer dos ejemplos del ámbito no-católico.

El sacramento de la reconciliación es la celebración de la misericordia de Dios, del perdón de los pecados y de la reconciliación con la Iglesia (cf. LG 11). Verificamos, sin embargo, que cada día este sacramento es menos frecuentado. ¿Qué ha cambiado? ¿Acaso perdió su sentido? Podríamos esgrimir muchas respuestas teológicas y/o sociales. Lo que quisiéramos verificar es que esta necesidad tan humana de “confesarse” sigue perviviendo en nuestros tiempos. Esta necesidad de redención sigue siendo parte integral de la vida

³⁴ R. BARBOZA, “Evangelizar y hacer teología hoy...”, 47.

³⁵ “No creemos que el hombre moderno haya perdido el sentido de lo simbólico y de lo sacramental. El hombre moderno es también hombre, como los de otros contextos culturales, y por eso es también autor de símbolos que expresan su interioridad y es capaz de descifrar el sentido simbólico del mundo”. L. BOFF, *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, Bogotá 1990⁹, 11.

humana. Quizás con otros ritos, otros personajes u otros “confesionarios”.

Una frase leída o escuchada anteriormente dice así: “antes no había psicólogos, había sacerdotes”. Eran los confesores quienes se encargaban de brindar aliento a los decaídos, escuchar pecados y desgracias, absolver con el perdón y la misericordia de Dios, orientar en las dudas, escuchar, y un largo etcétera de servicios tanto humanos como divinos, junto con el sacramento de la reconciliación... y también fuera de él. No faltaron aciertos y desaciertos. Con la aparición de la psicología y el descubrimiento del inconsciente humano, y la llegada del secularismo, muchos de estos servicios pasaron a ser parte del trabajo del psicólogo. El desván o la sala de entrevistas pasaron a sustituir los confesionarios. Ahí se ofreció salud emocional, escucha incondicional y también algo de redención por las faltas cometidas. Evidentemente no faltó el consejo profesional y también el propósito de enmienda. Tampoco faltaron aciertos y desaciertos, incluso sin contar con Dios.

La llegada de los medios tecnológicos y el internet nos muestra en este sentido nuevos ritos y realidades. Pongo como ejemplo la página web *Post Secret*³⁶ (Nota secreta). En esta página las personas pueden dejar por escrito y en tarjetas postales sus más grandes secretos. Los hay de todo tipo: dinero, salud, miscelánea, amor, etc. Es una forma que muchas personas han encontrado para aliviar sus cargas emocionales, sus pecados, y seguramente para salir un poco más aliviadas o redimidas después de hacerlo. En todo este proceso no hay ninguna mediación eclesial. Ni siquiera hay confesión religiosa. Pero están presentes “signos y símbolos” que les permiten expresar

³⁶ POST SECRET, en <https://postsecret.com/> (fecha de consulta: 16.06.2020)

y percibir “realidades espirituales” y también “comunicarse con los demás” (CEC 1146)³⁷ a través de los mismos³⁸. De estos signos y símbolos está tejida una celebración sacramental (cf. CEC 1145).

Un segundo ejemplo está en relación al sacramento de la eucaristía y al bautismo. *Second Life* (Segunda Vida) es una aplicación web que simula una vida alternativa, pero en la realidad virtual. Cualquier persona puede vivir una “segunda vida” utilizando el perfil que más desee. Puede elegir ser una persona distinta a la que es en la vida real, o puede intentar imitar su propia vida en el espacio virtual. Además, las personas en *Second Life* pueden interactuar entre sí, crear sus propios mundos, avatares, destinos, aventuras, etc. En este mundo alternativo encontramos varias iglesias, incluyendo una catedral anglicana³⁹. La web de esta iglesia anglicana nos avisa de los servicios religiosos que ahí se celebran:

Baptism:

There are authorised and approved services in which people can renew their baptismal vows. A real baptism could later be celebrated with a virtual service of thanksgiving in the Epiphany Cathedral which could incorporate elements of the Renewal of Baptism Vows of those alongside the newly baptised.

³⁷ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Bilbao 1993³.

³⁸ La cita completa dice: “*Signos del mundo de los hombres*. En la vida humana, signos y símbolos ocupan un lugar importante. El hombre, siendo un ser a la vez corporal y espiritual, expresa y percibe las realidades espirituales a través de signos y símbolos materiales. Como ser social, el hombre necesita signos y símbolos para comunicarse con los demás, mediante el lenguaje, gestos y acciones. Lo mismo sucede con Dios” (CEC 1146).

³⁹ THE ANGLICAN CATHEDRAL OF SECOND LIFE, en <https://slangcath.wordpress.com/> (fecha de consulta: 16.06.2020).

Holy Communion:

What could be envisaged, if it is done clearly and explicitly, is for the persons behind their avatars to make a “Spiritual Communion”. Theology has always recognised that this has equal value (at least in cases of necessity) to Sacramental Communion when this simply cannot be had due to the absence of a priest, due to imprisonment or complete isolation, or due to the individual or individuals not being physically capable of receiving the consecrated bread and wine. Believers who cannot physically receive the sacrament are to be assured that they are partakers by faith of the body and blood of Christ and of the benefits he conveys to us by them. In the context of Epiphany this would involve a “real” Sacramental Eucharist to take place in real life with a priest presiding; participants would not need to physically partake of the consecrated bread and wine but the Spiritual Communion would be no less efficacious⁴⁰.

En el ejemplo que hemos mencionado, cabe resaltar que la referencialidad siempre está puesta en la celebración sacramental

⁴⁰ THE ANGLICAN CATHEDRAL OF SECOND LIFE, “Sacraments on Epiphany Island”, en <https://slangcath.wordpress.com/the-vision/sacraments-on-epiphany-island/> (fecha de consulta 16.06.2020).

“Bautismo: Hay servicios autorizados y aprobados en los que las personas pueden renovar sus votos bautismales. Un bautismo real puede ser celebrado después con un servicio virtual de acción de gracias en la Catedral «Epifanía», el cual puede incorporar elementos de la renovación de votos bautismales junto a los recientemente bautizados. Sagrada Comunión: Se prevé, si se hace clara y explícitamente, que las personas detrás de sus avatares hagan la «comunión espiritual». La teología siempre ha reconocido que es de igual valor (al menos en casos de necesidad) a la comunión sacramental cuando simplemente no se la puede tener por ausencia de sacerdote, por estar preso o por aislamiento total, o porque el individuo o los individuos no están en condiciones físicas de recibir el pan y el vino consagrados. Los creyentes que no puedan recibir físicamente el sacramento deben estar asegurados de ser partícipes por la fe del cuerpo y la sangre de Cristo y de los beneficios que nos son otorgados por ellos. En el contexto de «Epifanía» esto involucraría la celebración de una eucaristía sacramental «real» en la vida real con un sacerdote presidiendo; los participantes no necesariamente toman parte físicamente del pan y vinos consagrados, pero la comunión espiritual no sería menos eficaz” (la traducción es nuestra).

“real”. Nada sustituye la celebración propiamente dicha en la que personas concretas con signos concretos imploran la gracia de Dios, y éste la otorga gratuita y sacramentalmente⁴¹. Sin embargo, se celebran ciertos sacramentales como la “renovación de los votos bautismales” y la “comunidad espiritual”. Una vez más, a través del lenguaje digital brotan elementos propios de la dimensión sacramental del ser humano. Una dimensión espiritual que pervive con distintos signos.

Otro detalle nos llama la atención. La “virtualidad” es cada vez más real. Las distancias se acortan y las experiencias se acercan. El último ejemplo es un caso en el que la “virtualidad” nos invita a re-pensar nuestro propio concepto de “realidad”, debido a su capacidad de realismo. En estos tiempos, casi no hay distancia que salvar entre lo “virtual” y lo “real”. Tenemos como referencia la experiencia cotidiana. Las personas, después de conectarse a través de internet, después de una video-llamada o una video-conferencia, suelen expresarse en términos de “haber estado con” o de “haber conversado con”. El medio normalmente tiende a pasar desapercibido.

En otras circunstancias la Iglesia asumió lo virtual como real. Con la aparición de la imprenta,

los textos comenzaron a tener vida por sí mismos, una vida *privada*, una vida *dentro* de la mente, una vida *dentro* del pensamiento y la cognición, una vida que pertenecía más a los individuos aislados que a una comunidad de especialistas. Los textos fueron separados de los objetos físicos (la página pintada, el libro ilustrado) y comenzaron a vivir en lo que hoy llamaríamos una “realidad virtual”. Como consecuencia se

⁴¹ Los responsables de The Anglican Cathedral of Second Life hacen una toma de postura muy interesante en torno a este tema, en <https://slangcath.files.wordpress.com/2012/09/second-life-and-sacrament-4.pdf> (fecha de consulta 16.06.2020).

alteró sustancialmente nuestra relación humana con “lo que es” y con “lo que es real”. Lo que *pensamos* llegó a ser más “real” que lo que percibimos o sentimos. El pensar se convirtió en algo superior al *hacer*, es decir, la cognición y el pensamiento se consideraron superiores a los hechos y acciones⁴².

Y como consecuencia de este cambio, el Concilio de Trento asumió la tecnología de la época en forma de libro impreso, sustituyendo los pergaminos para editar “ediciones típicas” tanto del misal (1614) como del breviario (1568), uniformizando la liturgia de la Iglesia. De esta manera, como concluye el autor citado anteriormente, “lo virtual”, lo impreso que luego fue pensado, pasó a ser “real”.

b. Sacramentalidad en la Iglesia e internet

Reflexionemos un poco sobre lo que este tema suscita en nuestra Iglesia y señalemos algunas consideraciones.

La consideración sobre la administración de los sacramentos a distancia no es nueva. En el año 1602, el Santo Oficio resolvió sobre la posibilidad de confesión y absolución por correo tradicional:

El Santísimo Señor... condenó... la proposición siguiente, a saber, “es lícito por carta o por mensajero confesar sacramentalmente los pecados al confesor ausente y recibir la absolución del mismo ausente”, como falsa, temeraria... y mandó que en adelante esta proposición no se enseñe en lecciones públicas o privadas, en predicaciones y reuniones, ni jamás se defienda como probable en ningún caso, se imprima o de cualquier modo se lleve a la práctica (DzH 1994)⁴³.

⁴² N. MITCHELL, “Ritual y nuevos medios de comunicación”, en *Concilium* 309 (2005) 109.

⁴³ E. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1999.

Sencillamente se prohibió esta posibilidad y también su discusión. Dos siglos y medio después, en consulta a la Sagrada Penitenciaría si en caso de extrema necesidad se puede absolver por teléfono, ésta contestó: “Nada hay que responder”⁴⁴. La razón de esta respuesta es que el órgano consultado solo tiene injerencia sobre temas particulares y no dogmáticos. En estos tiempos de pandemia la misma Penitenciaría Apostólica indica que “cuando el fiel se encuentre en la dolorosa imposibilidad de recibir la absolución sacramental, debe recordarse que la contrición perfecta [...] obtiene el perdón de los pecados, incluso mortales”⁴⁵. Y sólo en condiciones excepcionales el sacerdote puede utilizar “los medios de amplificación de la voz para que se pueda oír la absolución”⁴⁶.

⁴⁴ A. ROYO, *Teología moral para seglares II: los sacramentos*, Madrid 1994, 307. “La cuestión ha sido propuesta en nuestro tiempo a raíz del auge que han tenido los medios de comunicación. ¿Se requiere, acaso, la presencia meramente física? Era la opinión de Suárez, que sugería una presencia moral o “virtual” como hoy se la llama, como la que se sucede en una conversación telefónica. De hecho, el 1 de julio de 1884 se planteó a la S. Penitenciaría esta cuestión cuando apenas se había inventado el teléfono (1854) y se lo había patentado (1876): - ¿Se puede hacer uso del teléfono en caso de extrema necesidad? La respuesta fue: - “Nada hay para responder” (“Nihil esse respondendum”). La opinión de Arthurus Vermeersch SJ, quien aportó en su momento esta referencia, fue que era bastante dudosa una absolución que se atentara mediante ese instrumento, sobre todo si no se tratara de un caso de necesidad (cf. *Theologiae moralis. De personis, de sacramentis, de legibus Ecclesiae et censuris* t. III Pontificia Università Gregoriana 1948 4ª ed 259). Por supuesto, el punto de quiebre en esta cuestión lo pone el peligro de quebrantar el sigilo sacramental. En caso de necesidad es obligatorio el acto de arrepentimiento, ¡no el acudir al teléfono! En cambio, en caso de necesidad también, se podría dar la absolución general por radio o televisión...”. I. MEJÍA, “Curso de derecho canónico”, en <http://teologocanonista2016.blogspot.com/2019/11/l.html> (fecha de consulta 16.06.2020).

⁴⁵ PENITENCIARÍA APOSTÓLICA, “Nota de la Penitenciaría Apostólica sobre el Sacramento de la Penitencia en la actual situación de pandemia” (20.03.2020), en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2020/03/20/nota.html> (fecha de consulta 18.06.2020).

⁴⁶ *Ibid.*

En la práctica, en caso de *extrema necesidad* (v.gr. imposibilidad absoluta de presentarse ante el moribundo), el sacerdote puede y debe enviarle *sub conditione* la absolución por teléfono o radio –y con mayor razón, a través de un largo tubo o *canal fonético*–, dejando a la misericordia de Dios el cuidado de retransmitírsela al enfermo⁴⁷.

Según Antonio Royo Marín, en la práctica y sólo en caso de extrema necesidad, como la circunstancia insalvable de ausencia física, el sacerdote podría administrar la absolución a través de un dispositivo. Sería *sub conditione* y confiando en la misericordia de Dios y su actuar.

No podemos negar que la dimensión trascendente e incluso simbólica del ser humano se hace presente en las redes, y no son más que expresión del espíritu humano. Además, el acercamiento, cuasi real y superando distancias físicas, al que nos lleva la tecnología actual, y que se yergue poco a poco como parte de nuestra cotidianidad, desafía nuestro actual concepto de presencialidad.

El Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales se pronunció en 2002 sobre los sacramentos e internet:

La realidad virtual no sustituye la presencia real de Cristo en la Eucaristía, ni la realidad sacramental de los otros sacramentos, ni tampoco el culto compartido en una comunidad humana de carne y hueso. No existen los sacramentos en Internet; e incluso las experiencias religiosas posibles ahí por la gracia de Dios son insuficientes si están separadas de la interacción del mundo real con otras personas de fe. Este es otro aspecto de Internet que requiere estudio y reflexión. Al mismo tiempo, la programación pastoral debería considerar cómo

⁴⁷ A. Royo, *Teología moral...*, 307.

llevar a las personas desde el ciberespacio hasta una auténtica comunidad y cómo podría luego usarse Internet, mediante la enseñanza y la catequesis, para apoyarlos y enriquecerlos en su compromiso cristiano⁴⁸.

El documento expresa categóricamente que no hay sacramentos en internet. La realidad virtual no reemplaza la “realidad” con la que los sacramentos se celebran. En relación a la Eucaristía, nada sustituye la Presencia Real de Cristo y de la comunidad. Afirma también que otras experiencias religiosas, aunque posibles por la gracia de Dios, no serían plenas si no suceden en un contexto comunitario de personas reales. Y en el párrafo siguiente se valora internet como un instrumento pastoral: “... cómo podría luego usarse Internet”. Sin embargo, reconoce que el tema amerita “estudio y reflexión”.

Nos quedan, al respecto, unas cuantas reflexiones. En primer lugar, la celebración sacramental “real” es referencia fundamental para toda espiritualidad cristiana. De ella devienen, a modo de “sacramentales” o “devociones”, distintos modos de vivir y alimentar la espiritualidad cristiana. La tradicional “comunidad espiritual” nos enseña que de alguna manera se puede compartir algo de la gracia de Dios a pesar de no haber comulgado físicamente el Cuerpo y la Sangre de Cristo⁴⁹. Las bendiciones pontificias *Urbi et orbi* también nos señalan que la

⁴⁸ PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, “La Iglesia e Internet” (22.02.2002), en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_sp.html (fecha de consulta 16.06.2020).

⁴⁹ En estos tiempos de cuarentena son muchas las invitaciones de los pastores de la Iglesia a participar de los sacramentos a través de medios digitales y a unirnos a Cristo Eucaristía a través de la “comunidad espiritual”. Sólo a modo de referencia, ofrecemos la carta de C. Curiel, obispo Auxiliar de la Arquidiócesis de Cochabamba, “La fe y el sentido común en esta pandemia” (13.06.2020), en <https://www.iglesiabba.org/la-fe-y-el-sentido-comun-en-esta-pandemia-mons-carlos-curiel/> (fecha de consulta 18.06.2020).

bendición de Dios trasciende distancias físicas⁵⁰. Con los medios de que disponemos en la actualidad, podemos y debemos acercar más a las personas a vivir esta dimensión importante de sus vidas.

En segundo lugar, internet, más que un medio o un instrumento, se vuelve cada vez más un “nuevo continente”⁵¹ o un “continente digital”⁵². Como indicamos al inicio, es más un “nuevo ambiente”⁵³ que un “medio”. Si fuera sólo un medio quedaría en evidencia sus limitaciones propias. Pero si lo consideramos como ambiente, como un nuevo contexto, sería cierto también que ésta es una oportunidad para repensar nuestros propios conceptos. En este caso es una nueva epistemología desde la que podríamos entender mejor la realidad sacramental. Sería así una teología espiritual que reflexiona sobre la vida cristiana tal como es vivida, para poder aportar luces y renovar su vivencia.

En tercer lugar, el documento “Iglesia e internet” señala que aún queda mucho por reflexionar y estudiar sobre la relación entre sacramentos, pastoral e internet. Buen tiempo ha pasado desde su redacción. Los medios digitales han evolucionado dramáticamente. Y la distinción entre realidad virtual y realidad real, claramente distinguibles a principios del siglo, hoy son realidades cuyas distancias se van estrechando. La realidad

⁵⁰ Un ejemplo de ello fue la bendición *Urbi et orbi* extraordinaria del Papa Francisco el día 27 de marzo del 2020, en <https://www.youtube.com/watch?v=79QPrEkjrt0> (fecha de consulta 18.06.2020).

⁵¹ BENEDICTO XVI, “Nuevas tecnologías...”.

⁵² BENEDICTO XVI, “Discurso a los participantes en la asamblea plenaria del Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales” (29.10.2009), en <https://ratzingerganswein.wordpress.com/2015/10/29/29102009-discurso-a-los-participantes-en-la-asamblea-plenaria-del-consejo-pontificio-para-las-comunicaciones-sociales/> (fecha de consulta 18.06.2020).

⁵³ FRANCISCO, “Comunicación al servicio...”.

virtual poco a poco se acerca más a la presencia real. Y la reflexión acerca de la vivencia espiritual de los sacramentos y su relación con el internet sigue presente.

Hay una respuesta: la dimensión sacramental está presente en internet. Pero esta respuesta suscita otras preguntas: ¿de qué forma esta nueva realidad ayuda a pensar la espiritualidad sacramental?

Conclusiones

1. La red es creación del ser humano, y a la vez expresa lo que éste es y anhela. Creada y compuesta por seres humanos, expresa a su vez las dimensiones más profundas del mismo. En ella apreciamos su propia dimensión espiritual, comunitaria y trascendente. Y aunque en ocasiones se pretende reducir la existencia humana a su mera materialidad, no cabe duda que el ser humano está hecho por algo más que materia y psique. Es un ser espiritual a la vez que trascendente. La red, como nuevo contexto y como creación cultural, da cuenta de ello.
2. La expresión de esta dimensión espiritual en tiempos de red tiene características propias. El deseo innato de trascender, la apertura natural del ser humano hacia los otros y El Otro, encuentra expresiones peculiares en este mundo postmoderno y digital. Las búsquedas tanto en la red como en la vida en general, son muestras del deseo de construir un mundo mejor, de soñar con una sociedad diferente y de buscar aún sin saberlo al mismo Dios.
3. Descubrimos qué signos y símbolos, que también son elementos sacramentales, encuentran en la red expresiones nuevas. Algunas son más personales y otras más públicas.

Esta dimensión, que abre al ser humano al Otro y a los otros, se vale en tiempos digitales de mediaciones propias. Este lenguaje digital es menos leíble y más visible. Y así, el mundo virtual también nos acerca a realidades que trascienden nuestra natural inmanencia y nos vinculan con el Dios trascendente.

4. Este nuevo ambiente, cual nuevo contexto de vida, nos invita a repensar distintos conceptos. En primer lugar, lo que el hombre piensa o reflexiona de sí mismo, como si fuera una nueva antropología, porque la red va gestando un nuevo concepto del mismo hombre. También invita a repensar el modo cómo el ser humano crea sus relaciones sociales, cual nueva sociología. Y a todos los cristianos invita a repensar nuestra propia teología. Los parámetros van cambiando, así que tenemos entre manos una oportunidad para hacer una reflexión sobre Dios, nuestra espiritualidad, la vivencia de los sacramentos, nuestro modo de ser Iglesia, a la luz de esta nueva situación y de la realidad que va emergiendo.

Bibliografía

Magisterio

CONCILIO VATICANO II, *Vaticano II: documentos*, BAC, Madrid 1978.

BENEDICTO XVI, “Mensaje para la XLIII Jornada Mundial de las Comunicaciones sociales: Nuevas tecnologías, nuevas relaciones: promover una cultura de respeto, de diálogo, de amistad” (24.05.2009), en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20090124_43rd-world-communications-day.html (fecha de consulta 16.06.2020).

BENEDICTO XVI, “Discurso a los participantes en la asamblea plenaria del Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales” (29.10.2009), en <https://ratzingerkanswein.wordpress.com/2015/10/29/29102009-discurso-a-los-participantes-en-la-asamblea-plenaria-del-consejo-pontificio-para-las-comunicaciones-sociales/> (fecha de consulta 18.06.2020).

BENEDICTO XVI, “Mensaje para la XLVI Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: Silencio y Palabra: camino de evangelización” (20.05.2012), en https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20120124_46th-world-communications-day.html (fecha de consulta 16.06.2020).

FRANCISCO, “Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*”, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires 2013.

FRANCISCO, “Mensaje para la XLVIII Jornada Mundial de las comunicaciones sociales: Comunicación al servicio de una auténtica cultura del encuentro” (01.06.2014), en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (fecha de consulta 18.06.2020).

PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, “Iglesia e internet” (28.02.2002), en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_sp.html (fecha de consulta 18.06.2020).

DENZINGER Enrique – HÜNERMANN Peter, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Asociación de editores del Catecismo, Bilbao 1993³.

CURIEL Carlos, “La fe y el sentido común en esta pandemia” (13.06.2020), en <https://www.iglesiabba.org/la-fe-y-el-sentido-comun-en-esta-pandemia-mons-carlos-curiel/> (fecha de consulta 18.06.2020).

Libros y artículos

ABBATE Janet, “Internet: su evolución y sus desafíos”, en AA.VV., *Fronteras del conocimiento*, BBVA, Madrid 2008, 143-152.

AUPERS Stef – HOUTMAN Dick, “Chupadas reales: sobre alienación y cibergnosis”, en *Concilium* 309 (2005) 91-101.

BANCO MUNDIAL, “Personas que usan internet”, en <https://datos.bancomundial.org/indicador/IT.NET.USER.ZS> (fecha de consulta 16.06.2020).

BARBOZA Raúl, “Evangelizar y hacer teología hoy en el planeta digital y en una Iglesia pobre y de los pobres”, en *Carthaginensis* 61 (2016) 33-62.

BOFF Leonardo, *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos: mínima sacramentalia*, Indo American Press Service, Colombia 1990⁹.

BOSCO, “Mayfeelings.com: la red social que reza para cambiar el mundo”, en <http://es.catholic.net/op/articulos/48669/cat/51/mayfeelingscom-la-red-social-que-reza-para-cambiar-el-mundo.html> (fecha de consulta 16.06.2020).

DEL MISSIER Giovanni, “El desafío de los New Media: la ética teológica en el mundo digital”, en *Moralia* 145 (2015) 95-121.

FUENTES Miguel, “¿Se puede uno confesar por teléfono o internet?”, en *Y el Verbo se hizo carne* 53 (2010) 187-192.

HEGEL Georg, *Fenomenología del Espíritu*, Pre textos: Filosofía clásicos, Valencia 2009².

ITU, “Statistics”; en <https://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/stat/default.aspx> (fecha de consulta: 16.06.2020)

KUCINSKI Mariusz, “El respeto por la vida en la cultura digital”, en ZULETA Guillermo (dir.), *El respeto a la vida: un camino para la paz*, San Pablo, Medellín 2015, 99-116.

MAY FEELINGS, en <http://www.mayfeelings.com/es/> (fecha de consulta 16.06.2020).

MINIWATTS MARKETING GROUP, “Internet world stats: usage and population statistics”, en <http://www.internetworldstats.com/stats.htm> (fecha de consulta: 16.06.2020).

MITCHELL Nathan, “Ritual y nuevos medios de comunicación”, en *Concilium* 309 (2005) 103-113.

MORA Alejandro, “La racionalidad de la economía capitalista y la vida digna de las personas”, en *Papeles* 107 (2009), 11-23.

NACIONES UNIDAS, *Libro de bolsillo de las estadísticas mundiales 2019 edición*, Naciones Unidas, Nueva York 2019.

PANIKKAR Raimon, *De la mística: experiencia plena de vida*, Herder, Barcelona 2005.

PANIMOLLE Salvatore, “Amor”, en ROSSANO Pietro – RAVASI Gianfranco – GIRLANDA Antonio (dirs.), *Nuevo diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid 1990, 60-93.

POST SECRET, en <https://postsecret.com/> (fecha de consulta: 16.06.2020).

RAHNER Karl, *Amar a Jesús, amar al hermano*, Sal Terrae, Santander 1983.

RAHNER Karl, “Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo”, en RAHNER Karl, *Escritos de teología*, tomo VI, Taurus, Madrid 1969, 271-292.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española II*, Real Academia Española, Madrid 2001²².

ROSEMAN Phillip, “La subjetividad humana en la era digital”, en *Estudios: filosofía, historia, letras* 113 (2015) 7-26.

ROYO Antonio, *Teología moral para seglares II: los sacramentos*, BAC, Madrid 1994.

SPADARO Antonio, *Ciberteología: pensar el cristianismo en tiempos de red*, Herder, Barcelona 2014.

SPADARO Antonio, “A propósito del Año de la Fe: la fe en los nuevos escenarios”, en *Razón y Fe* 1379 (2013) 171-182.

THE ANGLICAN CATHEDRAL OF SECOND LIFE, “Sacraments on Epiphany Island”, en <https://slangcath.wordpress.com/the-vision/sacraments-on-epiphany-island/> (fecha de consulta 16.06.2020).



yachay