

ITER **Revista de Teología**

Año XXXV
Número 88
Julio-Diciembre

Humanismo, posthumanismo,
transhumanismo.
La respuesta cristiana



**Instituto
de Teología
Para Religiosos**

Caracas 2024



Iter
Revista de Teología
2024

Año XXXV, N° 88

Depósito

legal: 199001DF708

ISSN: 0798-1236

Director:

Prof. Jesús Hernández M.

Editor:

Dr. Mario Di Giacomo

Consejo de redacción:

Dr. Manuel Antonio Teixeira S., SCJ

Dr. Mario Di Giacomo

Dr. Francisco Javier González, SDB

Dr. Nestor Briceño

Prof. Jesús Hernández M.

Comité de Arbitraje:

Dr. Oswaldo Montilla, OP

Dr. Pedro Trigo, SJ

Dr. Arturo Rojas, Diocesano

Dr. Nestor Briceño, Diocesano

Colaboradores:

P. Alberto Márquez

Nelson Tepedino

Roberto Salazar

Mario Di Giacomo

P. Pedro Trigo, SJ

P. Jose Antonio Clemente G.

Juan José Rosales Sánchez

Mons. Alberto Ortega Martín

Jesús Hernández M.

Diagramación

Eddy Camejo

**DIRECCIÓN Y
ADMINISTRACIÓN:**

ITER - Revista de Teología.
**Instituto de Teología para
Religiosos**

**3a Avenida con 6a Transversal
Altamira.**
Caracas 1061 - A.
**Venezuela Apartado postal
68865**

**Revista semestral del Instituto de
Teología para Religiosos, afiliado
a la Facultad de Teología de la
Universidad Pontificia Salesiana
de Roma. Facultad de Teología
de la Universidad Católica Andrés
Bello de Caracas**

Apartado de correos 68865
Telf.: + 58 (212) 261.85.84
Fax: + 58 (212) 265.05.05

Correo-e:
publicacionesiter@gmail.com

Web:
<http://www.iter.com.ve>
**[http://www.iter.com.ve/
publicaciones](http://www.iter.com.ve/publicaciones)**

Redes:
**[https://www.instagram.com/
postgrado.iter](https://www.instagram.com/postgrado.iter)**
**[https://www.youtube.com/@
postgradoiter](https://www.youtube.com/@postgradoiter)**

Contenido

<i>Presentación</i>	5
Mario Di Giacomo	
<i>Lectio inauguralis: Aproximaciones reflexivas sobre el quehacer práctico de la teología</i>	10
P. Alberto Márquez	
<i>Humanismo, posthumanismo, transhumanismo. La respuesta cristiana</i>	21
<i>El Crucificado es el verdadero transhumano</i>	22
Nelson Tepedino	
<i>Notas al post/transhumanismo desde una aproximación católica</i>	37
Roberto Salazar	
<i>Observaciones a la ideología posthumana: El inmanentismo de Braidotti y la homeotecnología de Sloterdijk</i>	48
Mario Di Giacomo	
Otros artículos teológicos	83
<i>Implicaciones metodológico-pastorales de la <i>Gaudium et Spes</i> en la teología latinoamericana. Aportes metodológicos latinoamericanos sobre el tema</i>	84
P. Pedro Trigo, SJ	

<i>Unidad en la diversidad. Experiencias de formación espiritual juvenil en Iberoamérica</i>	
P. José Antonio Clemente G.	101
<i>Sección de Filosofía y Humanidades</i>	115
<i>Contenidos mentales e inteligencia artificial fuerte</i>	116
Juan José Rosales Sánchez	
<i>Comunicaciones</i>	132
<i>Homilía para la inauguración del año académico ITER y de la Facultad de Teología Universidad Católica Andrés Bello.</i>	
<i>Lunes 25 de Tiempo Ordinario (23 de septiembre de 2024)</i>	
Monseñor Alberto Ortega Martín	133
<i>Ecós del Sínodo de los Jóvenes</i>	139
P. José Antonio Clemente G.	
<i>Reseñas</i>	144
<i>Oswaldo Montilla Perdomo, O.P., La oposición de Monseñor Mariano Martí, Obispo de Caracas, a las Fundaciones de un Hospicio en San Felipe (Yaracuy) y otro en San Carlos de Austria (Cojedes) por los Dominicos en el Siglo XVIII, Caracas: Instituto de Teología para Religiosos (ITER), 2024, 209 páginas</i>	
Jesús Hernández Mayoral.	145
<i>Normas de la revista</i>	148

Presentación

Mario Di Giacomo Z.
Editor

En esta edición de la *Revista* se publican las distintas ponencias pronunciadas el jueves 23 de mayo de 2024 durante el foro “Humanismo, posthumanismo, transhumanismo. La respuesta cristiana”. Con ellas se da una respuesta crítica a la actual ideología posthumana, tomando como evento propiciatorio la presentación del Centro de Investigación Teológica (CIT) adscrito al Instituto de Teología para Religiosos (ITER). Queda claro para el ITER que la teología se encuentra en diálogo franco con otros saberes, en especial, con la reflexión filosófica, para así contemplar en el horizonte los signos de los tiempos, que algunos profetizan como arduos de cara a la promesa escatológica. Buscando dar respuestas desde la fe cristiana, el foro atiende a los rabiosos contenidos inmanentistas presentes en la “verdad” posthumana y, asimismo, haciendo suyo el acápite e. del artículo 6 del *Estatuto Orgánico de la Universidad Católica Andrés Bello*. El *lumen quo* es, sin lugar a duda, la centralidad del discurso teológico, al interior de una reflexión que busca promover un saber superior, universal y comprensivo, donador de sentido al quehacer universitario, más allá de la inmediatez crematística. Es decir, se habla desde una búsqueda sapiencial en la cual no han sido suprimidas ni la dimensión protológica ni la Ultimidad, esos extremos existenciales que orientan los fines antropológicos.

Son tres las ponencias leídas y discutidas durante el foro.

La primera, del Dr. Nelson Tepedino, “El Crucificado es el verdadero transhumano”, examina los conceptos de posthumanismo y transhumanismo, entendiéndolos como *símbolos ideológicos* que requieren una exploración crítica, pues son de escasa utilidad, señala el autor, para

entender la actual condición antropológica. Dichos conceptos no serían sino modulaciones del humanismo o antropocentrismo moderno, ateo y revolucionario. La conferencia del Dr. Tepedino critica el proyecto ideológico de optimización de lo humano del transhumanismo desde la visión cristiana, que ve en Jesucristo muerto y resucitado la única y verdadera posibilidad de plenitud del hombre, el cual, para escándalo del mundo y sus proyectos de optimización prometeica, no presenta su superación y su trascendencia como la de un *Übermensch* nietzscheano, sino como la de un siervo sufriente que da su vida por todos.

En segundo lugar, la ponencia del Dr. Roberto Salazar, titulada “Notas al post/transhumanismo desde una aproximación católica”, desarrolla varios aspectos de la doctrina católica en diálogo con algunos filósofos contemporáneos, como Giorgio Agamben, Byung-Chul Han y Yuval Harari. Del Magisterio de la Iglesia, el Dr. Salazar analiza los documentos *Laudato si'*, *Laudate Deum* y *Dignitas infinita*, con el objetivo de comprender la aproximación cristiana al tema del trans/posthumanismo, generador de un cambio cultural que trastoca la concepción de lo humano y su interconexión con el todo. Las preguntas finales, abiertas y por ahora aporéticas que se hace el autor, son las siguientes: ¿Conseguiremos en el camino posthumano vivir mejor? ¿No suponen ciertas prácticas una amenaza y no un beneficio para la dignidad humana? ¿En qué sentido un «mejoramiento» sin límites acrecienta o reduce nuestra humanidad?

En tercer lugar, la última ponencia, del Dr. Mario Di Giacomo, “Observaciones a la ideología posthumana: El inmanentismo de Braidotti y la homeotecnología de Sloterdijk”, se muestra particularmente crítica con ciertas modas intelectuales hodiernas, en especial con la ideología posthumana en cuanto a su optimismo carente de límites. La delgada creatividad de esta narrativa, arguye el autor, se lee tanto en el libro de Rossi Braidotti, *Lo posthumano*, como en el texto de Sloterdijk, “El hombre operable”. Usando un análisis más periodístico que filosófico, ambos trabajos aportan lo que la doctrina postestructuralista trajo a colación: crítica de la noción de esencia, de metafísica, de binarismo y de tecnología. Se concluye que esta doctrina es una exasperación de

la razón científico-técnica, pero llevada a unos niveles de ingenuidad antes desconocidos y concluyendo en la inversión de lo que promete, es decir, la oferta posthumana termina por recentrar al ser humano en su búsqueda tanto prometeica como fáustica.

En cuanto a los demás artículos contenidos en la *Revista* tenemos los siguientes:

El P. Pedro Trigo diserta sobre las “Implicaciones metodológico-pastorales de la *Gaudium et Spes* en la teología latinoamericana”, analizando esa constitución pastoral desde la perspectiva de una Iglesia situada, encarnada en el mundo. El seguimiento de Jesús implica sentir las tristezas, angustias y esperanzas de todos los seres humanos, porque los cristianos y la Iglesia están al servicio de los seres humanos concretos, no de meras abstracciones intelectuales. La opción por los pobres no es sólo religiosa, sino que se extiende a todos los niveles de la realidad, pues el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social. La *kenosis* en Jesús debe comprenderse como algo que enriqueció con su pobreza a la humanidad, y la lectura que hace el P. Trigo es llevada a cabo desde una óptica postconciliar, a saber, si según la interpretación previa al Vaticano II se asumía que el mundo estaba perdido, la GS insiste en que la Iglesia y los cristianos somos del mundo y tenemos que salvarnos desde dentro, ejercitando nuestra condición de hijos de Dios en Jesús.

El P. José Antonio Clemente, por su parte, en “Unidad en la diversidad. Experiencias de formación espiritual juvenil en Iberoamérica”, lleva a efecto un conjunto de observaciones sobre la condición actual de la juventud. Si bien *juventud* implica ímpetu, sueños, ilusiones, empuje y vitalidad, también involucra inseguridades, miedos, desánimos, decepción frente al escándalo, pereza, alienación. Rescata el autor la importancia ejemplar de grandes maestros volcados a esta etapa de la vida, San Juan Bosco, San Felipe Neri, San Juan Pablo II, entre otros, quienes confiaron en los jóvenes, los comprendieron, hablaron su lenguaje, fueron compasivos y descubrieron el inmenso potencial que encierra esta importante etapa de la vida. Además de

ayudar en la realización personal y espiritual, concluye el trabajo, se trata de entender cómo acercar la juventud a Dios y a su Proyecto, a fin de que vivan de forma plena, abiertos al Misterio.

En la sección *Filosofía y Humanidades* se presenta un interesante trabajo que se encuentra en las fronteras de la epistemología, la filosofía de la mente y la inteligencia artificial. El Dr. Juan Rosales, autor de “Contenidos mentales e inteligencia artificial fuerte”, examina el concepto de *inteligencia artificial fuerte*, como lo denomina John Searle, a partir de los contenidos mentales, tal como se proponen en los campos de la filosofía de la mente y de la epistemología contemporáneas. El ensayo procede a examinar la noción de *contenido* en relación con la distinción conceptual/no conceptual. Del mismo modo, analiza algunas ideas relevantes sobre la noción de inteligencia artificial fuerte propuestas por Searle y examina cómo, a partir de la noción de contenido mental, se puede cuestionar la posibilidad de una inteligencia artificial fuerte.

En la sección *Comunicaciones* se expone la “Homilía para la inauguración del año académico ITER y de la Facultad de Teología Universidad Católica Andrés Bello”, pronunciada por el Nuncio Apostólico en Venezuela, Monseñor Alberto Ortega Martín. De sus palabras destaca la siguiente reflexión del Papa Francisco con relación a los estudios teológicos, antecedida por esta pregunta: ¿Quién es entonces el estudiante de teología que la Facultad de Teología está llamada a formar? Responde el Papa: “Ciertamente no un teólogo «de museo», que acumula datos e información sobre la Revelación, pero sin saber muy bien qué hacer con ello. Y tampoco un «balconero» de la historia. El teólogo formado en la Facultad de Teología ha de ser una persona capaz de construir en torno a sí la humanidad, de transmitir la divina verdad cristiana en una dimensión verdaderamente humana”. Misericordia, encarnación, enamoramiento de Dios serían las claves de una teología verdadera y profundamente comprometida con su tiempo.

La segunda Comunicación, de la mano del P. José Antonio Clemente, “Ecos del Sínodo de los Jóvenes”, hace referencia al documento

Christus Vivit y al Sínodo de los Jóvenes que lo antecede, reflexiona acerca de este acontecimiento trascendental para la vida de la Iglesia, partiendo de cuatro títulos sugerentes de la revista Seminarios: “¿Por qué se han ido tantos jóvenes de la Iglesia?”; “Y de pronto... los jóvenes: un sínodo para la escucha”; “¿De verdad ha sido un sínodo de encuentro?”, e “Iglesia joven, renovada y renovadora”.

Para concluir, en la sección *Reseñas*, el profesor Jesús Hernáez comenta el libro del P. Oswaldo Montilla, O.P., *La oposición de Monseñor Mariano Martí, Obispo de Caracas, a las Fundaciones de un Hospicio en San Felipe (Yaracuy) y otro en San Carlos de Austria (Cojedes) por los Dominicos en el Siglo XVIII*, publicado por el ITER en 2024. Trata, el texto, como se echa de ver, acerca del obispo Martí, quien tenía fama de autoridad intransigente, cuyo antimonaquismo le llevaba a establecer difíciles vínculos con quienes le estaban subordinados, en especial, con las órdenes religiosas, las cuales, por los privilegios que poseían, no se hallaban totalmente bajo la jurisdicción del Obispado. Es el de fray Montilla un trabajo minucioso de revisión archivística y documental, de ubicación de datos, de transcripciones y traducciones. Todo lo cual será solaz y saber de los lectores del presente.

Lectio inauguralis

Aproximaciones reflexivas sobre el quehacer práctico de la teología

P. Alberto Márquez¹

Introducción

He querido ofrecer para esta disertación una reflexión atinente al discurso metodológico, pues creo necesario recordar algunas motivaciones que modestamente deseo compartir, comenzando por el sentido existencial del pensar teológico y del sentido de la realidad. De continuo me ayudaré del magisterio del papa Francisco, para así darle importancia a la teología pública y al final establecer algunos criterios necesarios.

1. La teología desde su lugar existencial.

El camino académico del siglo XX ha estado marcado por la dinámica de combinar el lenguaje de la teoría con el de la práctica, así también en el campo de la teología, colocando su funcionamiento en gran tensión de debates. Se debe reconocer la ayuda de la filosofía al hacer que la ciencia teológica no pierda como referencia su contexto existencial. En ese sentido, la ciencia teológica se convierte en acto segundo *a posteriori* delante del conocido *Sitz im Leben*². Esto último

¹ Alberto Márquez pertenece al Clero de Valencia. Actualmente es rector del Seminario Nuestra Señora del Socorro de Valencia. Tiene 28 años de ordenado. Obtuvo el doctorado por la Universidad Lateranense de Roma en el área de la teología dogmática. Su licencia la hizo en la Gregoriana de Roma. Actualmente es profesor de cristología, teología trinitaria, método teológico y teología fundamental. También estudió en el ITER el diplomado en Prevención de Abusos. Forma parte de la Comisión Nacional de Prevención como delegado por los Seminarios. Desde hace unos meses es el nuevo presidente de OSVEN. Esta lección inaugural tuvo lugar en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) el 23 de septiembre de 2024.

² Cf. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Barcelona: Altaya, 2000).

vale cuando se habla de teología en contexto eclesial de fe. La teología originaria es el acto de fe, como afirma el Concilio, “de esta forma la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree” (DV. 8). Si hablamos del lugar existencial, se deduce, por tanto, un triple sentido, tal como lo expone el célebre teólogo Walter Kasper.

1.1. *La teología como reflexión sobre el anuncio de la fe*: el famoso texto inspirador de la disciplina de la sistemática fundamental como es 1Pe 3,15 se convierte en un imperativo al ejercicio racional de la fe; dar razón de la esperanza conlleva, por una parte, un compromiso *ad extra* ante un mundo que pide demostración, pero, a su vez, *ad intra*, referido a la construcción de la vida eclesial. Tal ejercicio racional ha estado evidenciado desde la Iglesia antigua cuando el nexo entre teología y anuncio acontece en el mismo ejercicio ministerial de un obispo, ello se muestra en las grandes figuras patristicas conocidas por todos, el Obispo que predicaba era a su vez teólogo.

En el siglo XIII, la teología científica se desarrolla en el campo evangelizador entre franciscanos, dominicos, monjes y demás órdenes mendicantes. El concilio Lateranense IV (1215) nombra predicadores a los que enseñaban teología y lo mismo sucedió en el contexto protestante³.

1.2. El segundo sentido del lugar existencial de la teología viene expresado en el contexto doxológico, por tanto, *la teología se desarrolla como liturgia pensada*. La palabra de Dios viene expresada de manera real en un cuerpo simbólico-sacramental. Lo acontecido históricamente en Cristo se sigue comunicando a modo de celebración, allí la fe da testimonio y a su vez se fortalece. Por otra parte, se desarrolla una comprensión de la liturgia de forma argumental, *legem credendi lex statuat supplicandi*. Lo que subyace tanto en el credo apostólico como en el nicenoconstantinopolitano es toda una historia de pensamiento que costó tantos sufrimientos como también victorias en la vida de

3 Cf. W. Kasper, *La teología a debate* (Santander: Sal Terrae, 2016), 122-123.

la Iglesia. Cuando nos referimos a una liturgia pensada no solo nos referimos al hecho explicativo de sentido, sino también a la praxis misma del momento doxológico.

1.3. Un tercer sentido viene dado por el *carácter pastoral de la teología*. Exégetas como Schnackenburg y Gnllka, interpretando Ef 4,11, cuando se menciona de manera conjuntiva “pastores y maestros”, suponen con razones que se trata de las mismas personas. Ha sido una demostración clara de que quienes asumían decisiones disciplinarias y pastorales desarrollaban a su vez amplias reflexiones de fe, así como en las dinámicas de evolución de los sínodos a través del tiempo era evidente que las confesiones estaban unidas a las disciplinas, entre ellas, los anatemas. También fue la práctica de la confesión y su casuística las que originaron la actual teología moral, pero la disociación moderna de las disciplinas y el espíritu del catolicismo ilustrado generó un pensamiento de relevancia pastoral autónoma⁴. El Vaticano II asumió una mirada de conjunto al darle a la teología un carácter pastoral (cf. OT 14-16), sin embargo, considero que sigue siendo un trabajo pendiente. La teología pastoral no tiene que ser menos científica que los principios mismos de la teología, cuando la pastoralidad puede ser un punto de partida epistemológico necesario⁵.

Visto pues este triple sentido existencial de la teología, reconocemos someramente en el discurso contemporáneo algunos aportes a la significación teológica. El debate moderno entre catolicismo y protestantismo ha tenido su influjo en esta orientación, tal como ha aparecido en el siglo XX. Uno sería en *la teología trascendental*. Con el giro antropológico, la teología dogmática en Karl Rahner y Bernard Lonergan acentuó el valor existencial, respectivamente, en uno se ve al ser humano como sujeto previo al pensar teológico y en el otro la conversión subjetiva del pensar trascendental. Otro influjo teológico se muestra en la teología propiamente existencial de carácter más extremo, donde se exoneran los enunciados dogmáticos, tal como se

4 Cf. F. X. Arnold, *Teología e historia de la acción pastoral* (Barcelona: Juan Flors, 1969).

5 Cf. Kasper, 125-127.

evidencia en el contexto del liberalismo ilustrado. Otro desarrollo de la relación entre teoría y práctica vino dado en el ámbito de la teología política y de la teología de la liberación. En ambas el carácter público de la teología adquiere relevancia desde el uso de las categorías *reino de Dios, justicia, pueblo, paz*. Se hace crítica desde la praxis eclesial y popular. Otras interesantes especulaciones emergen en las teologías contextuales referidas al ámbito ecológico, socioambiental, interconfesional, de corte intercultural u autóctono⁶.

2. El misterio como realidad principal de la teología

Por todo lo anterior considero importante, en la relación entre praxis y teoría, no perder de vista la dimensión ontológica, la praxis necesita del conocimiento de lo que es para acreditarse en el valor de lo práctico. Debemos reconocer que cuando se habla de “partir de la realidad”, la reflexión teológica no se reduce a un plano meramente horizontal. Se debe entender que Dios es la primera realidad, no es una idea. La realidad nos lleva a la verdad cuando se relaciona con la intelección, la verdad como se sabe por filosofía es la adecuación entre el intelecto y la realidad. Ahora bien, la realidad divina o revelada es aquella que se nos ha presentado, la venida del Hijo de Dios. Por Él conocemos el fundamento máximo de toda comprensión teológica desde dos convicciones fundamentales: *por una parte*, Jesús de Nazareth nos ha dicho que Dios es Su Padre y por Él tenemos acceso a ese Padre en el Espíritu Santo y, *por otra*, y gracias a la tradición, sabemos que esa revelación es trinitaria y la conocemos en la Iglesia de Cristo por la relación entre Tradición viva y Espíritu Santo.

Entendidas estas dos proposiciones necesarias, podemos hablar en sentido estricto de teología. Esta es la primera realidad que suscita el acto segundo de la reflexión teológica; de este modo la teoría teológica se acredita en la praxis u hacer histórico de la autorrevelación. Lo que nos atrevemos a llamar *ontología divina* supera lo que podemos pensar de su propio ser, pero solo hablamos teóricamente porque su ser ha

⁶ Cf. Kasper, 127-131.

salido de sí mismo y de allí hablamos de existencia. Por ello no se puede despreciar la forma en que la teología cristiana reconoce esta ontología particular. Se puede hablar de Dios, de su realidad histórica, pero siempre omniabarcadora y absoluta.

De todo esto comparto que existan tres puntos de vista en el que partiendo de la relación entre teoría y práctica se salvaguarde la dimensión ontológica de la teología: *primero*, el lenguaje eclesial que está constituido para comunicar una verdad es indispensable en el conocimiento teológico de la verdad. *Segundo*, la verdad, que es verdad que salva, suscita la Iglesia y a su vez, Ella, suscita el conocimiento de esa verdad. *Tercero*, desde la Iglesia en cuanto realidad se reconoce su dimensión universal, tal como lo ha enseñado *Lumen Gentium* en su realidad de signo y sacramento universal de unidad del género humano (cf. LG 1)⁷.

Para hablar de Dios en el equilibrio entre teoría y práctica se debe reconocer ante todo que la teología es un servicio a la fe. Se puede hablar de la fe desde la interpretación normativa acerca de los relatos contenidos en las Sagradas Escrituras, de la liturgia, de los Padres, de los dogmas, de las enseñanzas en el tiempo histórico de la Iglesia. De este modo se vive de la tradición en tensión de adhesión al presente, fiel al pasado, pero hacia un futuro abierto, por ello hablamos de tradición viva, es decir, tradición en movimiento.

La teología por tanto narra, y hoy tiene como tarea seguir narrando. Ella pudiera tener como analogía comparativa aquella provocación suscitada por Jesús a sus discípulos en el camino de Emaús “¿qué necios y torpes son para creer lo que dijeron los profetas! ¿no era necesario que el Mesías padeciera esto y entrara así en su gloria?” (Lc 24, 25-26). Desde esta manera en las narraciones de los textos difíciles se muestran todas aquellas ideas que suscitaron en la historia las afirmaciones de fe entre circunstancias sociales, culturales y políticas. No es una ciencia de la cultura o ciencia del cristianismo lo que se enseña propiamente en

⁷ Cf. Kasper, 132-133.

una cátedra de teología, sino un don y que en el espíritu de articulación agustiniana se desarrolla en el siguiente modo: *Intellige ut credas, crede ut intelligas*⁸, como servicio de la fe y transmitiendo la fe se sigue narrando⁹.

3. El desafío de una teología pública

Siguiendo nuestro interés discursivo, intuyo que el entender práctico de la teología no va referido a abandonar la *profundidad* reflexiva, el rigor y el discurso teórico u ontológico, sino al reto actual de hacer de los estudios teológicos una actividad más pública con lenguaje más significativo. En esa perspectiva se ha desarrollado la denominada *teología pública*, que para algunos teólogos tiene su raíz en el esfuerzo de formulación de la verdad acerca del hombre durante el Concilio Vaticano II, tal como se expresa en la *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* y *Nostra aetate*¹⁰. El significado escatológico de la redención de Cristo lleva a comprender una cierta continuidad entre Reino de Dios y obra humana y cósmica hacia un objetivo final¹¹. Desde esta inspiración temática emergen nuevos motivos en el compromiso eclesial ante el mundo, con vistas a ello se renuevan también los estudios teológicos.

Esta impostación teológica actual ha encontrado un terreno fértil en el magisterio del papa Francisco. En ese interés se entiende el “relanzamiento de los estudios eclesiásticos en el contexto de la nueva etapa de la misión de la Iglesia”¹², tal como lo propone la constitución apostólica *Veritatis Gaudium*. Como ya se está viendo en estos últimos años, los estudios eclesiásticos también forman parte de un proceso de renovación misionera en perspectiva de *Iglesia en salida*, dentro del

8 San Agustín, *Sermo* 43, 7, 9: PL 38,258.

9 Cf. W. Kasper, *Dios, creador y consumidor* (Santander: Sal Terrae, 2021), 175-179.

10 Cf. P. Scarafoni-F. Rizzo, “Il metodo teologico sinodale per una teologia pubblica”, *Path* 22 (2023): 473-499, 475.

11 Cf. Y. Congar, *Per una teologia del laicato* (Brescia: Morcelliana, 1967), 118.

12 Francisco, *Constitución Apostólica Veritatis Gaudium, sobre la Universidades y Facultades eclesiásticas*, (Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana, 2017), n. 1.

contexto de “discernimiento, purificación y reforma” propio de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (n. 30).

Ciertamente, se estima la importancia de interesantes programas de estudios de alta formación académica en el mundo universitario en general, sin embargo, se invita a algo más profundo como es la interpretación de la realidad desde el acontecimiento cristológico, así pues, ontología cristiana y vida hodierna del mundo se entrecruzan, tal relación “se alimenta de los dones de Sabiduría y de Ciencia, con los que el Espíritu Santo enriquece en diversas formas a todo el Pueblo de Dios: desde el *sensus fidelium* hasta el magisterio de los Pastores, desde el carisma de los profetas hasta el de los doctores y teólogos”¹³. El ejercicio de la teología como consecuencia de una Iglesia en salida se ve desafiado por los puntos de quiebre propios de los cambios de época, tal como se muestra en la crisis antropológica y en la crisis socioambiental. Nos vemos desafiados ante lo difícil que resulta hoy interpretar la identidad personal de manera pública, donde todo vale y nada cuenta en su valor. La estimación de los derechos humanos no parece tener fuerza en las grandes organizaciones de referencia mundial, pareciera que todo gira en un mapa de intereses de polos globales y poco humanizador. Según Francisco, la tarea de la formación académica requiere “una valiente revolución cultural”¹⁴, ello tiene que ver con la condición de levadura que habla el Evangelio o la de ser sal y luz del mundo con nuevas propuestas en el espíritu de la Tradición viva de la Iglesia¹⁵.

4. Criterios necesarios

Al Papa actual le preocupa que la mirada teológica se enfoque solo desde el ámbito de la síntesis, como si el pensamiento estuviera acabado o completo. Para él, el pensamiento debe estar abierto a esa realidad siempre mayor, que es Dios, *Deus semper maior*¹⁶. Es la revelación

¹³ *Veritatis Gaudium*, n. 3.

¹⁴ Francisco, Carta encíclica *Laudato si'*, n. 114.

¹⁵ *Veritatis Gaudium*, n. 3.

¹⁶ F. A. Pastor, *La lógica de lo inefable* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1986), 278.

histórica la que se presenta desafiante al pensamiento humano, le exige apertura ante el Misterio, todo ello requiere para el que hace teología una atmósfera espiritual por demás necesaria¹⁷.

Reconocido, pues, este horizonte necesario de comprensión, el Papa propone una renovación de los estudios eclesiásticos en clave paradigmática de una iglesia en salida y para ello establece cuatro criterios. El *primero*, el criterio kerygmático, el primer anuncio es una realidad proféticamente siempre viva, el mismo se desarrolla entre intelección espiritual y existencial. El Evangelio de Jesús aparece como el primer imperativo de escucha en la formación. Debido a este criterio se pide a quien hace teología un talante de contemplación ante el hecho de la encarnación del Hijo de Dios y que se hace anuncio cada vez mayor en la vida de la Iglesia y la humanidad, anuncio del misterio trinitario en concreción histórica y que incluso trasciende lo institucional¹⁸. Dios es libre y está en cada ser humano y ante esta verdad se debe tener un corazón abierto para reconocerlo. El Pontífice es enfático al pedir la necesidad del “imperativo de escuchar en el corazón y de hacer resonar en la mente el grito de los pobres y de la tierra” además “que se concrete la dimensión social de la Evangelización, como parte integral de la misión de la Iglesia”¹⁹.

Por otra parte, se reconoce en este campo práctico, como es el anuncio, una teología con voz viviente. No puede existir una separación entre anuncio e intelección de los fundamentos, de lo contrario se puede hacer de la teología una gnosis. La teología se hace pública y popular si sirve al anuncio, solo así la teología permanece vinculante con la evangelización. Como expresa Ratzinger en su época de teólogo, “el anuncio es el criterio de la teología y no la teología el criterio del anuncio”, pues a “la preeminencia de la fe de la gente sencilla corresponde por demás un ordenamiento antropológico fundamental”²⁰.

17 Cf. *Veritatis Gaudium*, n. 3.

18 Cf. *Veritatis Gaudium*, n. 4.

19 *Veritatis Gaudium*, n. 4.

20 J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia* (Milano: Jaca Book, 2018), 59. Traducción propia.

El *segundo* criterio se orienta hacia la cultura del encuentro, inspirado en los diálogos que se puedan dar en distintos niveles. Se puede hacer crecer en una conciencia más humana hacia ámbitos más universales si existe sinergia de experiencia comunitaria y alegre a la hora de comunicar la verdad del Evangelio. Aun la doctrina puede encontrar ámbitos abiertos donde se comparte recíprocamente. Siguiendo a Benedicto XVI, el papa Francisco reconoce que esa verdad, que es el *lógos*, puede crear diálogos incluso entre creyentes y no creyentes, valorando los temas a la luz de la revelación. Desde esta lógica se deben repensar y articular las disciplinas²¹. Solo una teología con significancia en los espacios donde se construyen nuevos relatos podrá lograr su cometido evangelizador, de lo contrario, pierde el sabor de su procedencia.

Un *tercer* criterio consecuente con el anterior va referido a aquello que en algún momento quedaba como relegado al ejercicio de los teólogos de teología fundamental y que ahora adquiere un carácter más normativo y desafiante de la creatividad de todos los estudiantes de las diferentes disciplinas, como son la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad. Se trata de ejercitar una correspondencia entre saberes y la luz de la Revelación misma, como indica San Pablo, “en Él están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento” (Col 2,3). En esa forma, ante un mundo tan fragmentado en la verdad, o en términos de Ratzinger, tan relativizado, se trata de ofrecer al panorama actual un testimonio de cohesión con la verdad evangélica en diálogo.

Resulta bastante provocador cuando nos encontramos, por ejemplo, acercamientos de la neurociencia con la teología trinitaria, de la antropología teológica con la ciencia médica de los cuidados paliativos, la teología sacramentaria con la antropología cultural; en fin, la teología puede ayudar, tal como lo expresa la Comisión Teológica Internacional en esta misma línea, “a discernir e interpretar las vías por medio de las cuales el Espíritu puede estar hablando a la Iglesia y al mundo”²².

21 Cf. *Veritatis Gaudium*, n. 4.

22 Cf. Comisión Teológica Internacional, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* (Madrid: BAC, 2012), 53.

Ahora, en este contexto de alteridad entre disciplinas, resulta oportuno asomarnos a una aclaración de gran pertinencia y que como criterio nos evitaría cualquier ingenuidad. La misma viene expresada por el teólogo González de Cardedal cuando afirma: “La teología debe tener clara su diferencia y atenerse a ella; de lo contrario no hará sino repetir lo que con métodos más afinados y dedicación más intensa hacen otros en los respectivos campos de trabajo. Ya aludimos a las trampas tendidas al teólogo: aceptar un reconocimiento público en la medida que se acredita como historiador de los hechos, como intérprete de los textos o como analista de las instituciones religiosas, dejando en silencio lo que es de su identidad y misión específica. La tentación más insidiosa y permanente es su transvaloración de teólogo en filósofo o fenomenólogo, dejando entre paréntesis en un caso la cuestión de la verdad, en otro caso la cuestión de la revelación positiva de Dios en la historia, y finalmente la necesidad de la mediación eclesial para la salvación”²³.

Pese a la aclaración anterior, considero en espíritu de diálogo que, si queremos que los estudios eclesiásticos sean una misión en la gran misión, los saberes de reflexión teológica (que de por sí ya tienen sistemas de interdependencia) deben también tener significación para otras ciencias²⁴. Como afirma el mismo papa Francisco, “la teología y la cultura de inspiración cristiana han estado a la altura de su misión cuando han sabido vivir con riesgo y fidelidad en la frontera”²⁵.

El *cuarto criterio* se orienta hacia la necesidad de crear sinergias institucionales. Un organismo eclesiástico que se autorrefiere se encamina hacia la esterilidad. El crecimiento de nuestras instituciones depende de la dinámica actual de la creación de redes. La humanidad se desafía cada vez más a convertirse en una casa de todos y por ello la interdependencia crea proyectos comunes. La catolicidad misma lo exige y la visión de la realidad nos pide algo más poliédrico. Lo

23 Cf. O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología* (Salamanca: Sígueme, 2008), 694.

24 Cf. *Veritatis Gaudium*, n. 4.

25 Cf. *Veritatis Gaudium*, n. 5.

pluriforme y lo que es uno pueden confluír. La unidad entre Sagradas Escrituras y Tradición confluye en lo que afecta al mundo actual. En ese sentido el espíritu de una Iglesia en salida se hace método cuando se asumen los dolores, los gozos y la esperanza del pueblo.

Para concluir, me aproximo a afirmar que la relevancia de la teología en proyección existencial, pública o práctica, debe tener la sabiduría de la articulación, que es lo mismo que saber ordenar, diferenciar, pero en la inteligencia de la cohesión. Ontología doctrinal y significación existencial van unidas. La teología se convierte en un esfuerzo sapiencial, centro de lo esencial. La fe tiene su belleza intrínseca que brota del misterio amoroso trinitario. Se necesita una lógica que dé arquitectura a lo creado en el pensamiento teológico. La llamada jerarquía de verdades resplandece en belleza cuando se comprende lo que es más común para todos y nos lleva hacia el centro: Cristo, sujeto integral de la teología, alfa y omega. Desde Él debe leerse la historia de Dios en la historia humana, desde el relato canónico de las Escrituras (cf. 2Cor 2,7-10; Ef 3,3.9s). A Él tenemos acceso si creemos en su amor, su testamento viviente. Al final, el servicio de la teología, que es servicio a la fe, sería mostrar la belleza misma de la fe que es el amor. Al final, no es la elocuencia lo que convierte y, como dice von Balthasar, “solo el amor es creíble”.

Muchas gracias.

Humanismo, posthumanismo,
transhumanismo.
La respuesta cristiana

El Crucificado es el verdadero *transhumano*¹

The Crucified One is the True Transhuman

Prof. Nelson Tepedino²

Resumen: Últimamente se encuentran «de moda» los conceptos de *posthumanismo* y *transhumanismo* que en realidad, no son realmente conceptos útiles para comprender nuestra actual situación antropológica, sino símbolos ideológicos que requieren una exploración crítica. Son modulaciones del *humanismo* o antropocentrismo moderno, ateo y revolucionario. La conferencia critica el proyecto ideológico de optimización de lo humano del *transhumanismo* desde la visión cristiana, que ve en Jesucristo muerto y resucitado la única y verdadera posibilidad de plenitud del hombre, el cual, para escándalo del mundo y sus proyectos de optimización prometeica, no presenta su superación y su trascendencia como la de un «superhombre» nietzscheano, sino como la de un *siervo sufriendo* que da su vida por todos.

Palabras clave: Humanismo, posthumanismo, transhumanismo, cristianismo

Abstract: The concepts of posthumanism and transhumanism have recently become fashionable and are not really useful concepts for understanding our current anthropological situation, but ideological symbols that require critical exploration. They are modulations of modern, atheistic and revolutionary humanism or anthropocentrism. The conference criticizes the ideological project of optimizing the human of transhumanism from the Christian perspective, which sees in Jesus Christ dead and resurrected the only true possibility of human plenitude, which, to the scandal of the world and its projects of Promethean optimization, does not present his overcoming and transcendence as that of a Nietzschean «superman», but as that of a suffering servant who gives his life for all.

Keywords: Humanism; Posthumanism; Transhumanism; Christianity

1 Este artículo se elabora a partir de la conferencia presentada el 23 de mayo de 2024 en el foro titulado *Humanismo, posthumanismo, transhumanismo: la respuesta cristiana*, organizado por el Centro de Investigación Teológica del ITER y de la Facultad de Teología de la UCAB (CIT ITER-UCAB) en la sede del ITER, Caracas, Venezuela.

2 El doctor Nelson Tepedino es profesor titular de Filosofía en la Universidad Simón Bolívar (USB), la Universidad Monteávila y el Instituto de Teología para Religiosos (ITER). En este último es también director del Centro de Investigaciones Teológicas (CIT).

Desde hace algún tiempo, particularmente desde la irrupción de la así llamada *inteligencia artificial*, una imagen inquietante se nos hace presente en esa suerte de «segunda realidad» —en la que cada vez «pasamos» más tiempo— que es el universo digital de las redes sociales: *robots* con aspecto más o menos humano, a veces amigables, a veces amenazantes; así como también *cyborgs*, seres híbridos en parte humanos y en parte máquinas. Las imágenes ilustran la ambivalencia que despierta en nosotros el advenimiento de estas tecnologías disruptivas, que son ciertamente más que meros instrumentos de los que podemos disponer sin que estos reviertan sobre nosotros, como es el caso, digamos, de un destornillador. Estas tecnologías tienen el poder de configurar profundamente nuestro mundo e, incluso, nuestra intimidad. No solamente estamos hablando de las tecnologías digitales vinculadas al mundo de la información, sino también de otras vinculadas a la posibilidad de alargar la vida, de retrasar o incluso de detener el proceso del envejecimiento y hay hasta quien habla de la posibilidad de burlar la muerte, de volvernos «amortales», como dice Yuval Noah Harari, uno de los profetas de este nuevo mundo³.

Ciertamente, las posibilidades que nos ofrecen estas nuevas tecnologías son sorprendentes y, como todas las cosas humanas, pueden hacer mucho bien o mucho daño. Como siempre, el uso de estas nuevas capacidades exige una orientación ética y una regulación legal. Tengo alumnos muy jóvenes que la han utilizado para «escribir» sus ensayos en mis cursos, aprovechando mi ignorancia al respecto, lo que tuvo como consecuencia que hemos regresado a la edad del lápiz y el papel, porque todos los ensayos se escriben en clase. Pero como investigador, usar la IA como una suerte de motor de búsqueda todopoderoso facilita enormemente el acceso a fuentes que, de otra forma, permanecerían totalmente desconocidas para mí. Pero no es este el tema que voy a tratar aquí, por más urgente que sea.

Lo que me interesa abordar es cómo esta disrupción tecnológica ha desplegado una serie de preguntas e inquietudes sobre lo que

3 Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana* (Barcelona: Editorial Debate, 2016), edición Kindle, posición 466.

somos, sobre nuestra humanidad. Preguntas de gran calado filosófico que, obviamente, no está en mis manos responder, pero que están abriendo un amplio y urgente campo de investigación que está en pleno desarrollo. Naturalmente, la primera que nos viene a la cabeza, no sin generar miedo en algunos de nosotros, es la pregunta por la posibilidad de que estas «inteligencias» artificiales puedan generar un nuevo tipo de «vida», muy superior a nosotros mismos y que pudiese poner nuestra existencia en peligro. O si surgirá un nuevo tipo de ente, un *cyborg*, un híbrido en el que la tecnología optimice de tal manera la naturaleza humana que, incluso, pueda decirse que estamos frente a una nueva «especie» superior en todos los aspectos a nosotros, lo que también pudiera conducir a nuestra extinción. También se habla de la posibilidad de «alojar» la «mente» o la entera personalidad de un ser humano en una máquina, de tal forma que se pudiera evadir la muerte del cuerpo para vivir eternamente en ella. Tampoco me interesa aquí discutir la plausibilidad real de estas cosas, que parecen más bien de ciencia ficción. Lo que quiero recalcar es que bajo todas esas preguntas yace un vasto campo de problemas de naturaleza filosófica, más que científica. Por ejemplo, ¿es realmente inteligente la inteligencia artificial? Porque generalmente se da por sentado que, de entrada, todos sabemos lo que es la inteligencia y que estamos de acuerdo en ello. Pero eso es justamente lo que no se pregunta. ¿Es la inteligencia tan solo una prodigiosa capacidad de cálculo, tan fantástica que pueda llegar mantener una conversación coherente e incluso instructiva con un ser humano de carne y hueso? ¿No sería eso más bien una sofisticada simulación? La pregunta que está latente es, justamente, *qué es la inteligencia*. Xavier Zubiri, por ejemplo, la define como la *aprehensión de realidad* y es eso, justamente, lo que diferencia al hombre de los animales⁴. Otros se preguntan —desde el asfixiante emotivismo contemporáneo que nos embarga— si la inteligencia artificial podrá tener «sentimientos», sin preguntar primero si lo que nos hace humanos es eso y, en segundo lugar, qué son los *sentimientos*. Zubiri piensa que los sentimientos, para ser tales, no se agotan en ser una mera afección de la sensibilidad que nos «atempera» de una manera determinada (eso sucede también en

4 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1998).

los animales), sino que esa afección también envuelva el carácter de alteridad propio de la realidad⁵. En esta línea de pensamiento, pues, la pregunta es más bien si la llamada inteligencia artificial puede estar constitutivamente abierta desde sí misma al ser en cuanto tal.

En realidad, lo que subyace a todo esto, la pregunta realmente crucial, es si la inteligencia artificial podría, por sí misma, constituirse en un *ser personal*. Una persona ya no humana, porque pertenece esencialmente al ser humano su carácter corporal. La idea de que la «mente» (sea lo que sea lo que queremos decir con eso) sea una substancia que pueda subsistir por sí misma y pueda ser «transplantada» a otro «soporte» ya no orgánico, sino artificial, electrónico, implica un dualismo más que discutible, de un curioso carácter gnóstico, que supone que el cuerpo es una suerte de cárcel para el alma caída.

La inquietud que subyace a todas estas imágenes de lo posible no es nueva y tampoco es algo en sí mismo «malévolo». Es, por el contrario, algo muy antiguo, tan antiguo como nosotros mismos. Es nuestra propia condición paradójica, que Sören Kierkegaard describía como una *enfermedad mortal*: somos seres finitos, sujetos a la necesidad, mortales, que, sin embargo, estamos abiertos a la infinitud, a la libertad y, en definitiva, a la inmortalidad⁶. Nuestra debilidad es nuestra fuerza: como no estamos fatalmente clausurados en una suerte de «programa» instintual, debemos cobrar nuestro propio ser a través de nuestras decisiones, que se dibujan sobre el horizonte último de una *perfección* o *plenitud* que nunca podemos alcanzar. Pero nuestra vida consiste en eso: en esbozar y realizar proyectos de plenitud humana, de *eudaimonia*, de felicidad, que, sin embargo, están siempre abocados, en última instancia, al fracaso, a la nada de la muerte. En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard dirá que todos estamos habitados por una íntima y secreta angustia o desesperación, bien sea porque desistimos de nuestra vocación a la eternidad y nos encerramos en la estrechez burguesa y el cinismo de una vida clausurada en lo dado, en «lo que hay»; bien sea

5 Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1993), 328-343.

6 Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (Hamburg: Meiner, 1995).

porque negamos imaginariamente la realidad aplastante de la finitud y la muerte y vivimos *como si* fuésemos eternos, como si fuésemos dioses. En ambos casos, la mentira en la que estamos nos carcome. En ambos casos, lo que se nos hace presente es que el hombre *es* una vocación a trascenderse a sí mismo. Los *cyborgs* de nuestras fantasías y pesadillas actuales son la representación de última generación de ese deseo constitutivo nuestro. Pero de un deseo que es *moderno* y *humanista*. Digo esto porque en las últimas décadas han proliferado las etiquetas para tratar de describir nuestro propio tiempo: ya no seríamos *modernos*, sino *postmodernos*. En estrecha relación con esta nomenclatura, han surgido los términos *post* y *transhumanismo*, que indicarían que ya habríamos dejado atrás el *humanismo*. No me voy a meter en esa discusión —que me parece bizantina— por dos razones. Primero, porque soy más bien escéptico acerca de la idea de que nuestro tiempo es lo suficientemente transparente para nosotros mismos como para que podamos caracterizarlo conceptualmente con precisión. Por el contrario, como estamos sumergidos en él, estamos más bien situados en una suerte de punto ciego. Decía Heidegger que lo que nos es más próximo, es, a la vez, lo que nos resulta más lejano y extraño, como nuestros propios ojos⁷. De allí que sea necesaria la distancia histórica. En segundo lugar, porque como bien supo ver Eric Voegelin, los vocablos que surgen al calor de la historia inmediata y vivida de los hombres para describir su propio tiempo no son *conceptos* que tengan utilidad teórica para comprenderlo en su verdad más profunda. Son más bien *símbolos* que representan una cierta experiencia de la realidad⁸. Una de las cosas más geniales de Hanna Arendt es, justamente, que no creyó, por ejemplo, que los términos *fascismo* y *comunismo* fuesen dos *conceptos* útiles teóricamente para entender la verdad de los regímenes nazi y estalinista de los años 30 y 40. Eran simplemente, en términos voegelinianos, dos símbolos nacidos al calor de las luchas políticas de la época que no explicaban nada y que se utilizaban como armas arrojadas. Para comprender esos movimientos y los regímenes que nacieron de ellos, Arendt recurrió al concepto de *totalitarismo*, que, a su parecer, daba razón

7 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 43.

8 Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987).

tanto del nacionalsocialismo como del comunismo, que no eran sino la expresión de una nueva forma de gobierno, para la cual no eran útiles los conceptos clásicos de *tiranía* o *dictadura*⁹. Análogamente, pienso que lo mismo sucede con todos estos términos: *postmodernidad*, *posthumanismo*, *transhumanismo*. Son *símbolos*, de carácter más bien descriptivo y político, incluso ideológico. Expresan, quizá, la propia perplejidad de nuestra época frente a sí misma. El uso de los prefijos *post* y *trans* indican que siguen esencialmente referidos a la modernidad y al humanismo y que se entiende nuestra época como *variaciones* suyas, no como auténticas superaciones o como la irrupción de una novedad radical. Así, voy a asumir aquí que el *transhumanismo* y el *posthumanismo* siguen siendo, en realidad, formas del *humanismo*, en el sentido en que lo entendió Henri de Lubac, que lo llamó *humanismo ateo*¹⁰ y que es una de las características esenciales de la *modernidad*. Solzhenitsyn lo llamó, en su célebre discurso en la Universidad de Harvard, «humanismo racionalista o autonomía humanista: la proclamada y practicada autonomía del hombre de cualquier fuerza superior. Podría llamarse también antropocentrismo, con el hombre visto como el centro de todo»¹¹.

Ese *humanismo* al que se refiere Solzhenitsyn es precisamente el corazón de lo que llamamos *modernidad*, que tiene un carácter esencialmente *emancipador* y *revolucionario*. Porque, más allá de las proclamas de emancipación política, aquello de lo que en última instancia se quiere emancipar la modernidad, sobre todo en su versión ilustrada, es de Dios mismo, que queda relegado al ámbito de las «creencias privadas». Por otro lado, como sugieren otros autores, entre ellos Eric Voegelin, la modernidad no es tan arreligiosa como dice ser, porque su filosofía de la historia es una suerte de colapso de la escatología cristiana dentro de los límites de una inmanencia absoluta de la realidad. Según Voegelin, quien elabora el «símbolo» con el que la modernidad se comprende

9 Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus, 1998), 369-383.

10 Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, (Madrid: Ediciones Encuentro, 2012).

11 Aleksandr Solzhenitsyn, *The Solzhenitsyn Reader: New and Essential Writings, 1947-2005*. Ed. por Edward E. Ericson, Jr. Y Daniel J. Mahoney (Washington, DE: ISI Books, 2006), 620.

a sí misma es Joaquín de Fiore, en un esquema de tres etapas (en su caso, la Edad del Padre, la Edad del Hijo y la Edad del Espíritu), que es un esquema que vemos repetirse, si bien modulándose de diferentes maneras, en gran variedad de autores y movimientos modernos¹². Por ejemplo, Comte y sus edades religiosa, filosófica y positivista. La periodización arbitraria de la historia sigue también este esquema: la edad antigua, la edad media —que, naturalmente, es una edad oscura— y la edad moderna. En la periodización de la historia de estas provincias del Imperio español que se usó para justificar la secesión de las mismas, se recurre justamente al mismo esquema tripartito: la Arcadia indígena, violentamente interrumpida por la «edad oscura» de los «trescientos años de calma», de los que se quejaba el joven jacobino Simón Bolívar en 1811, y que encuentra su presunta redención final en la edad de las repúblicas ilustradas.

Siguiendo a Voegelin, la modernidad se caracteriza por ser, a pesar de sus proclamas de «laicidad» y «secularidad», una *escatología inmanentizada*: un proyecto de realizar la plenitud y la perfección de este mundo con nuestras —y solo con nuestras— propias manos; de construir el Reino de Dios en la Tierra, solo que este ya no será el Reino de Dios, sino el Reino del Hombre. Creo que no tengo que abundar mucho acerca de lo que pasa cada vez que se trata de hacer esto. Pero no tenemos que referirnos solamente a los grandes experimentos totalitarios del siglo XX para darnos cuenta de ello. Pensemos, por ejemplo, en cómo la política democrática es vivida como una suerte de búsqueda mesiánica de un salvador que nos resuelva los problemas. Y, de manera completamente acorde con el inmanentismo de ese horizonte, que no puede ser sino materialista, la manera en la cual se va posesionando de todo como criterio supremo un asfixiante y estrecho pragmatismo económico.

Creo que este es el horizonte en el que hay que ver los proyectos de optimización de lo humano a los que hace referencia el llamado *transhumanismo*, que incluso tienen la novedad de plantear la posibilidad

12 Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987), 107-132.

de que la perfección del *cyborg* sea tal que este incluso llegue a superar lo humano y constituirse en una suerte de nuevo ser superior. Aquí resuena, naturalmente, el *Übermensch* nietzscheano, que ya no será una «bestia rubia», sino una bestia algorítmica.

Es, como vemos, un horizonte escatológico, teológico, si bien el dios de esta teología es el hombre mismo, que gnóstica y pelagianamente, cree que le basta con el poder de su ciencia y su política, para alcanzar, por fin, no solo la perfección de lo humano, sino incluso su superación. Vuelve a cumplirse aquí otra vez aquello que decía Donoso Cortés, de que *en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica*¹³. Y de la misma manera que los gnósticos —no en balde ve Voegelin entre ellos y la Modernidad algo más que un parentesco— se apropiaron de la gran narración cristiana para, distorsionándola, ofrecer su propia utopía de salvación para unos pocos elegidos (previo pago, por supuesto, del «maestro» que te inicia); la modernidad en su estadio actual nos ofrece otra promesa de salvación dentro de los límites de este mundo.

La lógica teológica que subyace a esto no es nueva. De hecho, es antigua como el mundo: es exactamente lo que la serpiente primordial le prometió a nuestros primeros padres: *serán como dioses* (Gn 3, 5), y que condujo, por cierto, a su —nuestra— caída. Es una lógica que San Pablo describe como *cambiar la verdad de Dios por la mentira*, lo que condujo al hombre a *adorar y servir a la criatura en vez del Creador* (Rom 1, 25). La mentira en cuestión consistía en una imagen de Dios completamente distorsionada, que presentaba al Dios que había creado el mundo y el hombre, cuya «todopoderosidad» consistía no en un despliegue narcisista de poder para autoafirmarse frente a sus criaturas, sino en un magnífico derroche de generosidad y bondad absolutas; en una suerte de monarca cósmico envidioso que teme que el hombre pudiese constituirse en un rival para él. En esa operación, por cierto, uno podría ya ver una primera inmanentización de Dios, porque así es

13 Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007), 55.

exactamente como son los dioses del paganismo y otros dioses de este mundo.

Desde entonces para acá, el hombre, entonces, está en búsqueda —lo sepa o no, como pensaba Kierkegaard— de recuperar su plenitud perdida, su salvación, su felicidad última. De allí nuestra nostalgia de *trascendencia*, de ser otros mejores o distintos de lo que somos, porque la caída también ha desplegado el poder del *pecado*, del mal que todo lo nadifica, lo distorsiona y lo destruye. La modernidad y sus proyectos no es sino una versión más de esto, que, sin embargo, animada por el mito del progreso indefinido que la caracteriza, se cree la etapa final que nos catapultará a la utopía en la tierra. Pero el cristianismo, que es el modelo y rival mimético que la modernidad imita, distorsionándolo, no es *utópico*, sino *apocalíptico*. Para nosotros, la plenitud recobrada ya ha sido realizada, no es una utopía. Ha comenzado ya, y no precisamente en algún tipo de Arcadia política o Shangri-La oculta o manifiesta en algún lugar de este o de otro mundo, sino en un hombre concreto de carne y hueso, que ha alcanzado la plenitud del hombre y que, por lo tanto, se convierte en el único y verdadero modelo a seguir, como bien dice el Concilio Vaticano II: Cristo *manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación* (GS, 22). Pero no solo eso, sino que en él la naturaleza humana ha sido capacitada para llegar a ser como él, para vivir una vida que participa de la suya. Es por eso que es en Cristo en quien el hombre verdaderamente se puede *trascender* a sí mismo.

El problema es que este *hombre que se supera a sí mismo* lo hace de una manera absolutamente escandalosa para nosotros. Contra la terca evidencia que impone la mala costumbre de nuestro cuerpo de envejecer, enfermar, engordar, y decaer lenta pero implacablemente —hasta morir—, la utopía humana gnóstico-tecnológica de nuestro tiempo insiste en un programa de optimización que consiste en una lucha sin cuartel, con las armas de la ciencia, la tecnología y, obviamente, con el poder del dinero, contra la segunda ley de la termodinámica, que está, naturalmente, empeñada en hacer su trabajo en nosotros y en todo lo que hemos creado, por más bello y magnífico que sea. Es

decir, estamos empeñados en vencer a la muerte a cualquier costo. El empeño, naturalmente, tiene varios problemas que al parecer nadie quiere ver. En primer lugar, como su horizonte es radicalmente inmanente, intramundano, supone que los recursos para realizarlo — que podemos suponer enormes— son limitados. Eso implica que solo algunos privilegiados estarían en la posibilidad de «transhumanarse». Y de que habría una inmensa mayoría, como siempre, que quedaría completamente al margen, lo cual pone un signo de interrogación sobre qué plenitud es esa que tiene dicha limitación moral. Por otro lado, dicho proyecto esconde el germen de la violencia, porque es inevitable que genere un intenso deseo mimético entre quienes aspiren a tan codiciado bien y no puedan costárselo. Y con el deseo mimético, viene siempre la rivalidad por los objetos escasos del deseo, que como bien supo ver René Girard, es la raíz de la violencia. En otras palabras: un proyecto inmanente e intramundano de plenitud humana tiende a cancelarse a sí mismo.

El escándalo de la plenitud alcanzada y propuesta a nosotros por Cristo viene justamente porque, para decirlo brevemente, solo nos exige, precisamente *morirnos*. En un reciente artículo, Juan Manuel de Prada decía jocosamente, refiriéndose a la Resurrección, que *para colmar nuestro anhelo de una vida más plena dentro de un cuerpo que sea una versión mejorada del nuestro, no hay que entrar en el quirófano, sino en la tumba*¹⁴. No porque Dios nos proporcione una especie de inmortalidad «automática» después de la muerte, sino porque desde el misterio de su designio para nosotros, que, obviamente, no podemos explicar ni deducir, decidió operar la restauración de la humanidad caída asumiéndola completamente. Sin pretender meterme en las procelosas aguas de la soteriología, una de las subdisciplinas teológicas a mi parecer más difíciles, es claro que Jesucristo no actuó a la manera gnóstica, ofreciéndonos una enseñanza esotérica acerca de no sé qué «técnicas» para liberarnos de nuestra frustrante finitud. Tampoco —cosa muy importante en el contexto histórico de su biografía terrena— no se presentó como un mesías triunfalista

14 Juan Manuel de Prada, «Resucitar», en *XL Semanal*, 27 de marzo de 2024, https://www.abc.es/xlsemanal/firmas/juan-manuel-de-prada/resucitar-3_amp.html.

El Crucificado es el verdadero *transhumano*

y político, como lo esperaban sus compatriotas, sino que encarnó el mesianismo del «siervo sufriente» de Isaías (Is, 52, 13-53, 12), que es la profecía de un mesías que carga tanto con nuestros sufrimientos como con nuestras culpas y, aplastado bajo tan pesada carga, alcanza la plena salud, la *salvación* del hombre. Esto es un escándalo incomprensible no solo para los judíos del siglo I, sino también y sobre todo para nosotros, hombres del siglo XXI, embobados ante los progresos de la ciencia y de la técnica, que nos imaginamos la optimización de nosotros mismos bajo la bandera de un *magis* materialista, en un «desarrollo del potencial humano» que consiste en ser siempre más sanos, más fuertes, más bellos, más jóvenes y, sobre todo, más ricos, para financiar tal programa de vida. Dejemos que las imágenes de la Escritura nos muestren cómo es este extraño mesías, cuál es su rostro:

Como muchos se horrorizaron de él
 —tan desfigurado estaba,
 que no tenía aspecto de hombre ni
 apariencia de ser humano—,
 así él asombrará a muchas naciones [...]
 No hay en él parecer, no hay hermosura
 que atraiga nuestra mirada,
 ni belleza que nos agrade en él.
 Despreciado y rechazado de los hombres,
 varón de dolores y experimentado en el sufrimiento;
 como de quien se oculta el rostro,
 despreciado, ni le tuvimos en cuenta.

(Is 52,14-15; 53, 3-4)

Es exactamente el rostro de un crucificado, la muerte más vergonzosa de su tiempo, reservada a criminales y, en el contexto judío, una clara desautorización de cualquier pretensión mesiánica. Lejos de mi pretender «explicar» esta decisión de Dios, pero si lo pensamos bien, no deja de tener su lógica. El Verbo, al encarnarse, *asumió toda* nuestra humanidad, *excepto* en el pecado. Es decir, era un ser humano *absolutamente bueno*, que estaba totalmente fuera de todas

nuestras rivalidades, y, por lo tanto, fuera de todas nuestras violencias. No rivalizaba ni competía con nadie para poder asegurarse los objetos del deseo que supuestamente garantizarían el «éxito» o incluso la supervivencia en esta vida. Su modelo era su Padre, que es absoluta donación amorosa de sí, que está fuera de este mundo y cuyo don no se agota cuando se difunde. El problema, justamente, de que pongamos el absoluto de nuestra realización en un horizonte inmanente, cerrado a toda trascendencia, es que en un esquema como ese solo existe «lo de aquí» y «aquí» los recursos serán siempre limitados y de alguna manera siempre está latente la rivalidad y la lucha violenta e injusta por el acceso a esos bienes. De allí el miedo a la muerte, que pone un límite de hierro a nuestras pretensiones y nos puede llevar a crisparnos en una búsqueda obsesiva de los bienes que supuestamente nos harían felices «en esta vida», ya que no hay otra. Y como, al no haber otra, tampoco hay juicio en la eternidad, puede que resolvamos dicha angustia «permitiéndonos todo», como auguraba Dostoyevski.

Un ser humano absolutamente bueno y fuera de todos los mecanismos violentos y pecaminosos del corazón humano se convierte en un auténtico escándalo, en una acusación viviente del mal que nos domina. Si nuestro horizonte *real* es un horizonte meramente intramundano, una persona así podría azuzar hasta límites intolerables la angustia de quienes necesitan sentirse señores de este mundo para garantizar su logro en él, porque pone todo su proyecto y todas sus certezas en duda. Quizás no sea casual el rol que jugaron en la condena de Jesús los saduceos, que no creían en la resurrección... En todo caso, es literalmente precisa la afirmación de Isaías de que Cristo «fue herido de muerte por el pecado de mi pueblo» (Is 53, 8) y de que «él fue traspasado por nuestras iniquidades, molido por nuestros pecados» (Is 53, 5).

El misterio cristiano es justamente que ese sacrificio libremente asumido por Jesús, quien «dio su vida en expiación» (Is 53, 10), «justificará a muchos y cargará con sus culpas» (Is 53, 11). Y lo que sucedió después de esa muerte tan violenta, injusta y absurda a los ojos del mundo, fue, según el testimonio de aquellos discípulos suyos en el

que sostenemos nuestra fe, que Cristo alcanzó con aquella muerte la Resurrección, que no fue un volver a esta vida de aquí (lo cual habría sido un absurdo «eterno retorno» a lo mismo), sino la entrada en una vida verdaderamente plena y eterna. En su muerte y en su exaltación como Resucitado, Cristo ha abierto para el hombre la posibilidad de vivir la vida de Dios. Poco pensamos en ello, pero la Resurrección del Señor significa, entre otras cosas, que el cuerpo humano, transfigurado en «cuerpo espiritual» (que no es lo mismo que «cuerpo inmaterial»), está misteriosamente inserto en la vida interna de Dios, como un horizonte de plenitud de vida abierto para quienes quieran aceptar esa oferta. Pero ese cuerpo glorificado sigue siendo el cuerpo del crucificado, del siervo sufriente. Cuando se aparece a sus discípulos, las llagas siguen allí. Cuando Juan contempla al Cordero en el Apocalipsis, es un cordero «erguido, pero como sacrificado» (Ap 5, 6). La plenitud de lo humano, la *transhumanidad* de Cristo no consiste, como nuestros sueños de optimización, en una humanidad que evade técnicamente las huellas que el pecado y la muerte van dejando en nosotros, sino en la ascensión, de manera análoga al misterio de la Encarnación, de la *totalidad* de nuestra realidad, para transfigurarla. Hay que morir, ciertamente, pero sobre todo hay que morir al pecado, es decir, a toda lógica mundana que nos encierra en la angustia que produce creer que solo hay vida en este mundo y que esta consiste, entonces, en asegurarme narcisísticamente los recursos para optimizarla al máximo, aún al costo de tener que sustraérselos a otros. La ascética y la mística cristianas siempre han visto esto con claridad: la unión con Dios exige una purificación intensa de los propios deseos, que consiste en la radical experiencia de que estos, en el fondo, no son sino pura *nada*, para poder desear como él desea y desear así lo que verdaderamente vale la pena desear. Un proceso doloroso y arduo de transformación, que solo se logra si el mismo Dios lo opera en nosotros con su gracia. Es lo que San Juan de la Cruz llamó *la Noche Oscura*, que no es una «depresión», como dicen ciertas interpretaciones psicologizantes de su pensamiento.

Termino con un ejemplo que suelo presentarle a mis alumnos, para tratar de darles a entender que la plenitud humana no es un estado de bienestar subjetivo más o menos estable en este mundo, sino

la altura moral que se alcanza cuando el hombre da lo mejor de sí, convirtiéndose, de alguna manera, en otro Cristo. Suelo presentarles a San Maximiliano María Kolbe, que en ese grado cero de la condición humana que fue Auschwitz, dio su vida en canje de otro prisionero, que tenía esposa e hijos que lo esperaban, para que este sobreviviera (cosa que sucedió: fue este quizás el primer milagro del santo). Tuvo una muerte horrible: lo mataron de hambre. O también podemos evocar al Beato Franz Jägerstätter, un simple campesino austríaco que se negó a prestar el servicio militar para no hacerse cómplice de una guerra de exterminio, con lo cual fue condenado a muerte por los nazis, a pesar de que no tenía ninguna filiación política, ni pertenecía a ningún grupo de resistencia organizada. Es decir, un puro acto de obediencia a su conciencia cristiana, sin ningún tipo de consecuencia «política». En ambos casos, tenemos a dos víctimas aplastadas por el peso de la enorme bestia totalitaria moderna que fue el nacionalsocialismo. Una bestia, por cierto, *transhumanista*, cuyo enloquecido proyecto era la optimización del hombre por medio de una eugenesia racista. Desde una perspectiva puramente inmanente, mundana, secular, San Maximiliano y el Beato Jägerstätter fueron definitiva y absolutamente derrotados. Desde otra perspectiva, es decir, desde la perspectiva cristiana, sus muertes violentas constituyen una gran victoria, análoga a la victoria del Resucitado. Sus verdugos habían puesto en marcha una máquina ideológica, política y militar cuyo objetivo era transformar a los seres humanos en dóciles ejemplares del hombre nuevo nacionalsocialista, lo que equivale a borrar toda traza de bondad humana, que no era para ellos sino moral de los débiles o del rebaño, como pensaba Nietzsche. Suponía el Behemoth nazi que la muerte generaba suficiente terror como para que nadie osara oponerse al «proceso de cambio». Kolbe y Jägerstätter, cuando dan la vida heroicamente, de manera totalmente oculta, sin la notoriedad pública de la muerte —también heroica— de los conjurados del 20 de julio de 1944, sacan a la luz toda la mentira del régimen nazi y lo derrotan definitivamente: ha habido al menos dos hombres (hubo muchos más) que no se «transhumanaron» a la manera nazi: uno no se transformó en víctima dócil y el otro no se convirtió en un ejemplar del hombre nuevo nazi, obediente a los designios del *Führer*. Por el contrario, ambos se convirtieron, cada uno siendo

El Crucificado es el verdadero *transhumano*

plenamente lo que era y conservando su identidad personal, en «otros Cristos», capaces de dar la vida para que otros vivan, con lo cual la condición humana alcanzó en ellos la misma plenitud de Cristo, de la cual participan y de cuyo advenimiento final son prendas preciosas. Este es el verdadero y único *transhumanismo*.

Caracas, 21 de mayo de 2024
Memoria del Beato Franz Jägerstätter

Notas al post/transhumanismo desde una aproximación católica

Notes on Post/Transhumanism from a Catholic Perspective¹

Roberto Salazar²

Resumen: En este artículo se analizan los documentos *Laudato si'*, *Laudate Deum* y *Dignitas infinita*, sobre la dignidad humana para comprender la aproximación de la Iglesia Católica respecto al tema del post/transhumanismo, que está generando cambio cultural que trastoca la concepción de lo humano y su interconexión con el todo. Haremos dialogar la perspectiva católica con algunos filósofos contemporáneos y finalizaremos con conclusión abierta donde se sugiere un giro en el abordaje del tema.

Palabras clave: Post/transhumanismo, *Laudato si'*, *Laudate Deum*, *Dignitas infinita*, revolución antropológica, irrelevancia, dignidad, cuidado, Responsabilidad, Agamben, Byung-Chul Han, Harari.

Abstract: This paper analyzes the documents *Laudato si'*, *Laudate Deum* and *Dignitas infinita*, on human dignity to understand the approach of the Catholic Church regarding the issue of Post/Transhumanism that is generating cultural change that disrupts the conception of the human and its interconnection with the whole. We will discuss the Catholic perspective with some contemporary philosophers and we will end with an open conclusion suggesting a turn in the approach to the subject.

Keywords: Post/transhumanism, *Laudato si'*, *Laudate Deum*, *Dignitas infinita*, anthropological revolution, irrelevance, dignity, care, Responsibility, Agamben, Byung-Chul Han, Harari.

¹ Este artículo se elabora a partir de la conferencia presentada el 23 de mayo de 2024 en el foro titulado Humanismo, posthumanismo, transhumanismo: la respuesta cristiana, organizado por el Centro de Investigación Teológica del ITER y de la Facultad de Teología de la UCAB (CIT ITER-UCAB) en la sede del ITER, Caracas, Venezuela.

² Doctor en Filosofía tanto de L'Université de Namur, Bélgica, como del Centre Sèvres de París, Francia, donde obtuvo la mención felicitación del jurado. Licenciado en Filosofía mención *cum Laude* en la UCAB. Hizo estudios de Teología en la Pontificia Universidad Católica de Chile y en l'Università Gregoriana en Italia. Fue director general de Identidad, Desarrollo Estudiantil y Extensión Social de la UCAB-Guayana y director del Postgrado en Filosofía de la UCAB. Es profesor de Filosofía en la UCAB y el ITER, y tutor académico, conferencista e investigador.

Introducción

1. Estamos ante un cambio cultural que pone en cuestión lo humano del hombre. Nuestra civilización está cambiando drástica y aceleradamente. Estos cambios están regidos por paradigmas político-bio-tecno-científicos que refuerzan las ideas de productividad, de eficacia y de mejoramiento del cuerpo, según las cuales tanto *ser* como *existir* están supeditados al *hacer*³. Cada vez, con más fuerza, se impone el paradigma de una explotación infinita del cuerpo, o de la materialidad como tal, que pone al límite lo real y lo espiritual. Pensar este presente en clave filosófica y teológica requiere tomar distancia, o más bien, meditar sobre esa realidad sin pretender ir al ritmo acelerado de esos cambios. Este trabajo se propone, entonces, como una meditación algo intempestiva, a modo de notas algo rápidas, que permite ver el estado de la cuestión buscando tantear una reflexión en clave católica al tema del post/transhumanismo. Pretendo reivindicar con esta reflexión una humanidad que se reconcilia con sus imperfecciones, es decir, con todo aquello que la biotecnología y la IA excluye de sus cálculos de poder para priorizar así el perfeccionamiento de la vida, entendida ésta, la vida, solo en términos de productividad y eficacia, es decir, por sus resultados fácticos, conduciéndola, en consecuencia, hacia su automatismo.

Estado de la cuestión

2. La pregunta crucial con la cual iniciamos la reflexión acerca del post/transhumanismo es: ¿Quién y qué cuenta como humano hoy en día? Esta pregunta abre la puerta a muchas otras más, como, por ejemplo, ¿cómo y de qué modo el hombre ocupa su lugar en este mundo junto con los otros vivientes, con los muchos dispositivos y demás entes tecnológicos? Y, finalmente, ¿cómo vive su vida en relación con ello y cómo esa relación lo transforma? Planteándonos estas preguntas podríamos identificar y comprender mejor los discursos que

3 Me apoyo aquí tanto en la obra de Agamben, especialmente la serie *Homo Sacer*, como en la de Byung-Chul Han (*La sociedad del cansancio*, *Psicopolítica*, entre otras obras más), donde se dan ciertos giros en la formulación del tema biopolítico desarrollado por Foucault.

están detrás o que simplemente sostienen aquello que llamamos hoy “posthumanismo” y “transhumanismo”.

2.1. Distingamos brevemente estos dos conceptos, no sin antes advertir que es una amplia discusión que escapa al objetivo del presente trabajo y que bien podría servir para hacer una rica arqueología conceptual. Daré, por tanto, solo una pincelada que resume, *grosso modo*, dos tendencias en tensión, porque ambos términos suelen emplearse, al menos para el vulgo, como sinónimos; sin embargo, tienen distintos orígenes conceptuales histórico-filosóficos. El transhumanismo se inspira en el pensamiento ilustrado de corte netamente antropocéntrico, que considera al hombre como “medida de todas las cosas”. Toma como paradigma el progreso y la perfectibilidad del ser humano en términos de eficacia y apunta a la optimización del cuerpo y de la vida. El posthumanismo, en cambio, se inspira en el pensamiento postmoderno de corte postantropocéntrico, donde el hombre no tiene primacía en el cosmos y se diluye lo humano en formas híbridas de representación, sin distinguir claramente entre lo natural y lo artificial, ya que el presupuesto postmoderno es que lo humano es, en sí mismo, un artificio, una creación y una construcción propia del hombre.⁴ Como vemos, son dos concepciones distintas, aunque a veces el límite entre ambas se difumine.

3. A esta transición cultural que estamos viviendo con el post o transhumanismo se le llama también “revolución antropológica”, porque la comprensión del ser humano se nos presenta desde coordenadas completamente distintas a las utilizadas hasta hace poco, desde una perspectiva menos monolítica y más híbrida, diríamos hoy. Pero, ¿híbridas con respecto a qué? Pues bien, híbridas con respecto a la herencia del humanismo cultural que va desde el Renacimiento y la Ilustración hasta la Modernidad, donde el hombre era el centro de un sistema de representación y comprensión, del cual el post/

4 Ver entrevista realizada a Leandro Gaitán, profesor de la Universidad de Navarra, Dr. en Filosofía y MSc en Cognición y Evolución Humana en: <https://www.ucsf.edu.ar/transhumanismo-posthumanismo/#:~:text=>. El transhumanismo se inspira en la postmodernidad de corte postantropocéntrico.

transhumanismo toma distancia hoy en día. En otras palabras, los principios y valores de la sociedad que eran humanistas fueron trastocados desde la revolución industrial, pasando por las crisis económicas, políticas y sociales del siglo XX, hasta la revolución científica y tecnológica 4.0 de hoy en día. Esta revolución está marcada por la aparición de nuevas tecnologías como la robótica, la analítica, la inteligencia artificial, las tecnologías cognitivas, la nanotecnología y el *Internet of Things* (IoT), entre otras.⁵

3.1. En definitiva, el paradigma humanista que sostenía una explicación acerca de lo humano se ha fracturado, resulta insuficiente para explicar esta realidad desde donde emerge una nueva forma de civilización que se ve a sí misma como post o transhumana, es decir, más allá del humanismo y del hombre mismo. En todo caso, ya Foucault sostenía, en *Las palabras y las cosas*, que la cuestión acerca de lo humano del hombre es algo relativamente reciente y que estamos ante el umbral de su propia muerte: “En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido – la cultura europea a partir del siglo XVI – puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente (...) cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin”⁶.

La preocupación católica respecto al post/transhumanismo es que la persona pierda su dignidad

4. ¿Cuál es la aproximación católica sobre el post/transhumanismo? Creo que tiene que ver con la preocupación de que el hombre o el ser humano como tal, como persona, pierda su dignidad. En los documentos oficiales de la Iglesia Católica no hay referencias explícitas de uso técnico de los términos posthumanismo y transhumanismo. Sin

5 Sugiero leer la introducción de la obra de Rossi Braidotti, *El conocimiento posthumano* (Barcelona: Gedisa, 2020). También: R. Braidotti, *The posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013).

6 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI, 1978), 375.

embargo, podemos extraer de esos textos algunas reflexiones que nos servirán de sustento para aproximarnos al tema desde una clave de interpretación católica. Por ejemplo, en la encíclica *Laudato si'* la idea central es la del cuidado de la Casa Común, en donde la vida humana está interconectada con los demás seres vivos, estableciendo allí una relación por parte del hombre de *cuidado* y de *responsabilidad* por la vida en todas sus formas y manifestaciones. Vida que es, además, donada por Dios y que por tanto antecede y trasciende al hombre mismo, de allí que la relación primordial no sea la de la *dominación*, sino la de la *responsabilidad y la del cuidado del otro* en todas sus formas.⁷

4.1. Dando continuidad a esto, la encíclica *Laudate Deum* nos dice que *el paradigma tecnocrático amenaza la ecología humana y natural de forma integral*, porque sobreexplota los recursos naturales hasta dañarla y desdibuja la realidad misma hasta falsearla. Los conceptos como la Realidad, el Bien o la Verdad, según esta encíclica, estarían supeditados al pragmatismo tecnológico, político y económico⁸. El problema es entonces que cuando los únicos criterios para identificar la Verdad, el Bien o la Realidad son la eficacia, la utilidad y el mejoramiento infinito, se están negando otras dimensiones de la vida, como aquellas potencialidades que aún no se expresan, como aquella dimensión contemplativa e inactiva de la vida. Con eso quiere decir que se está limitando el desarrollo integral de la persona y de su mundo de vida, porque sobreexplota los límites de lo real y sobrepasa los límites de lo posible sin ningún sentido ni propósito alguno.

4.2. Lo que está detrás de esto es, entonces, la idea de un crecimiento infinito e ilimitado que supera lo real, no solo haciendo que lo posible sea posible, sino que incluso da lugar a aquello que es imposible en nombre de la libertad individual. Para la Iglesia, la libertad humana es tal solo cuando se ejerce desde la responsabilidad y del cuidado del otro y del todo, *esa es la ética propuesta por ella*. Es por ello que la encíclica *Laudate Deum* sigue denunciado el punto de quiebre de la vida misma,

7 Cfr. *Laudato si'*, capítulos 1 y 2.

8 Cfr. *Laudate Deum*, ver numerales 20-33 para comprender el paradigma tecnocrático.

poniendo como causa de origen del cambio climático la actividad humana o, más propiamente, el consumismo que todo lo descarta⁹, y, por supuesto, podríamos extenderlo a la revolución 4.0 que pretende crear a un ser humano sin límites, por la cual todas las capacidades del hombre son ampliadas, pero reforzando esa obsesión por acrecentar el poder y la longevidad.

5. Sin embargo, es con el tema de la *dignidad humana* en que se pone el acento y se establece el criterio fundamental de discernimiento para evaluar al post y al transhumanismo. Ya en la encíclica *Frattelli Tutti* se nos plantea como un imperativo que *la dignidad existe más allá de toda circunstancia*, es decir, que es inseparable del hombre, más allá o más acá de las condiciones de vida¹⁰. En *Dignitas infinita, sobre la dignidad humana* -una declaración del Dicasterio para la Doctrina de la Fe- se afirma que la dignidad infinita es intrínseca a la persona, es decir, es ontológica o, en otros términos, inalienable en cuanto que el hombre es creado a imagen a semejanza de Dios y ha sido redimido por Cristo¹¹.

6. La definición de persona humana que utiliza el Dicasterio es que el hombre es una sustancia individual de naturaleza racional. Se reconoce a la persona, esa substancia individual, una dignidad ontológica, entendiendo la *naturaleza racional* como algo que engloba todas las potencias y capacidades del ser humano. En concreto, hay una primacía de la dignidad de la persona humana, ella es *a priori*, y es la que hace posible, *a posteriori*, el reconocimiento y la protección de sus derechos. Esa dignidad humana tiene una dimensión social y existencial con la cuales debe ser contrastada la vida misma del hombre. Social, en cuanto tiene que ver con las condiciones de vida de la persona. Si esta dimensión no potencia la vida ni la dignifica es en consecuencia pecaminosa, porque atenta contra la vida y la dignidad misma de la persona. Por otra parte, la dimensión existencial tiene que ver más con

9 Cfr. *Laudato si'*, ver capítulo 3 para comprender la raíz humana de la crisis ecológica y que es reivindicada también como causa en *Laudate Deum*.

10 Encíclica *Fratelli tutti*, sobre la fraternidad y la amistad social.

11 Declaración del Dicasterio de la Iglesia *Dignitas infinita* sobre la dignidad humana, abril 2024.

condiciones de vida social satisfechas, pero no se está a gusto, ni se tiene paz, ni alegría, ni esperanza (enfermedad, malestar, inconformidad) en la vida, poniendo entonces en riesgo a la vida misma.

6.1. Resumiendo, ¿qué tiene que ver la dignidad humana con el post/transhumanismo cultural de hoy en día? Pues que los avances de esta revolución parecieran ofrecer menos posibilidades para promover la dignidad humana, porque responde a un proyecto excluyente que es solo para unos pocos, con el agravio de que son causantes de explotación, violencia y exclusión en la mayoría de los países empobrecidos, atentando contra la vida humana y contra la vida misma de las especies. Es necesario tener siempre presente las posibles desigualdades sociales en las que todas estas propuestas técnicas pueden incurrir: el “mejoramiento humano” no será accesible para todos, y ello podría derivar en una infranqueable desigualdad entre unos hombres “descartados”, por un lado, y, por decirlo figurativamente, los “transhumanos o posthumanos”, por otro. El concepto de dignidad humana, aunque no es fácil de precisar, implica mucho más que una libertad individual sin freno; tiene una dimensión social y existencial que se relaciona necesariamente con la responsabilidad y el cuidado.

Otros pensadores contemporáneos coinciden con la preocupación católica

7. Existen también algunas coincidencias de filósofos contemporáneos con esta perspectiva católica, aunque desde otros lugares de pensamiento. Es por ello que la tarea de pensar el avance científico-tecnológico apoyado por la política y orientado éticamente no es fácil. La Iglesia Católica no es la única con este tipo de discursos. Hay filósofos contemporáneos que están advirtiendo los límites de estos avances, coincidiendo en alguna medida con la aproximación católica que hemos mostrado hasta ahora. Vivimos tiempos de liberalismo y también de nihilismo *light* o radical. Muchos no están dispuestos a limitar el poder de la biogenética, de la revolución 4.0 y de los avances tecnocientíficos en nombre de la libertad, pero tampoco podemos pretender detener o impedir esos avances ya que, en menor medida,

traen un bien para algunos y es, además, imposible detener este cambio, estamos atrapados en una situación paradójica. Se trata, pues, de mirar con actitud crítica el post/transhumanismo, señalando sus límites, desactivándolos y derivando, como diría Agamben, nuevos usos, usos más éticos de estos. Desde allí tenemos que desafiar la tendencia post/transhumanista constructivamente, partiendo de propuestas que dialoguen con estos discursos culturales, políticos, tecnológicos, científicos y teológicos.

8. Al historiador y filósofo israelí, Yuval Harari le inquieta, por ejemplo, la posibilidad de que la actual revolución tecnológica -con su masiva robotización- termine beneficiando solamente a unos pocos y derive, de hecho, en la creación de una clase social *inútil, irrelevante o superflua*¹². Eso trae como consecuencia la irrelevancia del trabajo. Existen ciertos tipos de trabajo y profesión que están siendo desplazados por la IA y por robots porque se han vuelto innecesarios, inútiles en términos de eficacia y productividad. Pero recordemos que el trabajo es una de las dimensiones que promueven la dignidad del hombre, porque le da sustento, autonomía y libertad. El problema es que hoy en día no hay una línea divisoria entre hacer y ser, por tanto, una irrelevancia del trabajo podría derivar también en una irrelevancia de la vida humana. Para Harari es mucho peor ser irrelevante que ser explotado, porque en la irrelevancia la vida del hombre no es ni quiera tomada en cuenta. Respecto a la IA, la preocupación de Harari es que la tecnología está debilitando a las democracias actuales, manipulando la verdad y confundiéndola con la mentira. Las empresas tecnológicas, además, están acabando con la idea de ciudadanos que disponen de libre albedrío, porque anticipan conductas a través de toda la información disponible en la Big Data¹³.

12 Yuval Noah Harari, "El filósofo futurista que sin usar teléfono celular se ha convertido en el gurú involuntario de Silicon Valley", en *BBC News Mundo*, 16 de noviembre de 2018. En el libro *Homo Deus* Harari expone una clase social que denomina la "clase inútil", un nuevo grupo humano que queda fuera de la comprensión o participación en el dominio de estas nuevas técnicas. Ver <https://www.bbc.com/mundo/noticias-46203921>

13 Ver Harari.

9. Byung-Chul Han, en *Vida contemplativa*, propone no solo una crítica, sino un giro en la forma de abordar la IA. La crítica a la IA la hace, sobre todo, porque no es capaz de atravesar la propia experiencia de la inactividad, o de la contemplación o la de detenerse a pensar en su propio pensamiento, cosa que sí es propia del hombre. Por lo tanto, nos propone reencontrarnos con nuestros propios gestos, como diría Agamben, reencontrándonos con nosotros mismos en la contemplación de la vida, meditando y dejando de operar únicamente en torno a una voluntad de poder y de hacer: “La inteligencia artificial no puede pensar desde el momento en que no está capacitada para el *pathos*. El sufrimiento y el padecimiento son estados que no pueden ser alcanzados por máquina alguna. A las máquinas les es ajena, sobre todo, la inactividad contemplativa. Solo conocen dos estados: encendido y apagado”. Por otro lado, sobre la cuestión de la naturaleza, su reflexión no difiere mucho al de la Iglesia cuando piensa que la noción de *protección del medio ambiente* es demasiado débil, y afirma que es necesaria una modificación radical del vínculo con la naturaleza. El autor escribe: “Ya no se trata de que la tierra sea un «recurso» con el que ahora tenemos que manejarnos «con más cuidado». “La palabra cuidar [*schonen*] deriva de bello [*schön*]. El cuidado se refiere a lo bello. La tierra es bella. De ella proviene el imperativo de cuidarla, de devolverle su dignidad.” Este autor rescata el significado originario de cuidar y para ello se vale de Heidegger para poner en relación la inactividad con el dejar-ser donde «El verdadero cuidar (...) acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia...”¹⁴.

14 Byung-Chul Han, *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad* (Barcelona: Penguin Random House, 2023). Ebook.

Conclusión abierta

10. Creo que podemos caminar hacia otro humanismo si lo enfocamos en la dignidad de la persona y del cuidado de las especies, si abrazamos la inactividad como la liberación de una posibilidad, si asumimos el *pathos* de la vida (padecer, sentir, sufrir), su naturaleza, su dimensión tragicómica y su imperfección. Solo desde allí obtendremos respuestas a los desafíos de la cosmovisión posthumanista, transhumanista y tecnocéntrica. Solo asumiendo lo que excluye el poder se podrá navegar con un mínimo de plenitud por la sociedad biotecnocrática del siglo XXI. Si algo nos enseña la filosofía es aprender a vivir como humanos, desarrollando todas nuestras potencialidades y, al mismo tiempo, aprendiendo a tomar conciencia de los límites que nuestra infinitud nos impone. Pero hay que hacerlo elevando la dimensión del cuidado, defendiendo la dignidad de la persona, asumiendo el *pathos* de la vida y reforzando la dimensión contemplativa para elevarla al mismo nivel de la acción y distanciarnos así de la obligación de actuar, de producir y de rendir, que al final nos conduce al afán por el perfeccionamiento de la vida.

11. Esta propuesta ofrece una ventaja: trae consigo un necesario retorno al entendimiento verdadero de lo que significa ser humano. El ser humano puede y debe tomar distancia respecto de sí, para conocerse, para poder alcanzar una concepción de sí, de lo que es y de lo que debe o puede llegar a ser. Conseguir un individuo perfecto, sin defectos ni discapacidades, es el afán de la corriente post y transhumanista. La pregunta es, ¿conseguiremos por ese camino vivir mejor? ¿No suponen ciertas prácticas una amenaza y no un beneficio para la dignidad humana? ¿En qué sentido un «mejoramiento» sin límites acrecienta o reduce nuestra humanidad? Como diría Adela Cortina en su libro acerca de la felicidad, “hacerse cargo de la propia condición y de sus límites fue visto por Aristóteles como un criterio de sabiduría práctica. No somos dioses y es vano intentar serlo.”¹⁵

15 Adela Cortina, *La búsqueda de la felicidad* (Barcelona: Arpa, 2019). Ebook. Véase la conclusión “Elogio de la imperfección”.

12. Creo que podemos terminar con aproximación teológica que dejo como horizonte abierto de reflexión. La encarnación de Cristo, el hecho de que Dios se haga humano es la muestra de que Dios abraza también esta imperfección y la reivindica desde lo que es, ese es el punto de contrapartida para una reflexión post y transhumanista, pero esa tarea se la dejo a los teólogos.

Observaciones a la ideología posthumana: El inmanentismo de Braidotti y la homeotecnología de Sloterdijk¹

Observations on Posthuman Ideology:

Braidotti's Immanentism and Sloterdijk's Homeotechnology

Mario Di Giacomo²

Resumen: Además del lenguaje *woke*, de la moda multigénero y del paroxismo antirreligioso del presente, propios de Occidente, hay una corriente de pensamiento muy alabada hoy día. Entusiasmo intelectual en boga, el posthumanismo representa esta novedad. En este artículo se demuestra la delgada creatividad de esta narrativa, analizando tanto el libro de Rossi Braidotti, *Lo posthumano*, y el texto de Sloterdijk, “El hombre operable”. Deslumbrando al lector con términos ampulosos y pomposa actividad más periodística que filosófica, ambos trabajos aportan lo que la doctrina postestructuralista trajo a colación: crítica de la noción de esencia, de metafísica, de binarismo y de tecnología, sin traer a cuento demasiado esfuerzo crítico. Aquí se deconstruyen las obras de ambos autores y las definiciones formuladas, dejando constancia que ni la ampulosidad de moda ni la proliferación de términos sirven para la constitución de una filosofía rigurosa, conocedora de su propia historia.

Palabras clave: Posthumanismo, inmanencia vitalista, materialismo vitalista, homeotecnología, alotecnología, razón instrumental, inmanencia, escatología

Abstract: In addition to woke language, multi-genre fashion and the anti-religious paroxysm of the present, typical of the West, there is a current of thought that is much praised today. Intellectual enthusiasm in vogue, posthumanism represents this novelty. This article demonstrates the scarce creativity of this narrative, analyzing both Rossi Braidotti's book, *The Posthuman*, and Sloterdijk's text, “The Operable Man.” Dazzling the reader with pompous terms and ostentatious activity more journalistic than philosophical, both works contribute what the poststructuralist doctrine brought to the fore: criticism of the notion of essence, metaphysics, binarism and technology, without bringing too much critical effort into the discussion. Here, the works of both authors and the definitions formulated are deconstructed, leaving evidence that neither the fashionable pomp nor the proliferation of terms serve to constitute a rigorous philosophy, aware of its own history.

Keywords: Posthumanism, Vitalistic Immanence, Vitalistic Materialism, Homeotechnology, Allotechnology, Instrumental Reason, Immanence, Eschatology

¹ Este artículo se elabora a partir de la conferencia presentada el 23 de mayo de 2024 en el foro titulado *Humanismo, posthumanismo, transhumanismo: la respuesta cristiana*, organizado por el Centro de Investigación Teológica del ITER y de la Facultad de Teología de la UCAB (CIT ITER-UCAB) en la sede del ITER, Caracas, Venezuela.

² Mario Di Giacomo es profesor titular de las cátedras Filosofía Medieval I y II

Introducción

En este trabajo analizo críticamente tanto la postura retórica de Rossi Braidotti en su libro *Lo postumano*, como también el texto de Sloterdijk, *El hombre operable*, desde una perspectiva filosófica, apuntando ora al concepto de “inmanencia vitalista” desarrollado por Braidotti en el texto antedicho, ora a la concepción de “homeotecnología” que Sloterdijk contrapone a las viejas tecnologías que significan violencia y dominio del mundo humano y del mundo natural. La reflexión también desarrolla un ángulo teológico en el sentido de comprender lo que significa para el creyente la clara tendencia antiescatológica de este tipo de discurso. Hay en entrambos autores lo que podríamos llamar, sin ninguna originalidad, una nueva religión de la razón, en este caso, de la razón tecnocrática, pero también elementos que se asociarían al “materialismo vitalista”³ -del que se precia la señora Braidotti- con conceptos ontológicos supuestamente superados: esencia, metafísica y binarismo.

Tecnogenia

Los pensamientos dicotómicos, que proponen un dentro-fuera, terminan siendo formulaciones sectarias que definen aquello que se encuentra dentro de los límites de la normalidad, con el poder que acompaña a esa normalización, y lo que se encuentra fuera, hallando aquí el poder su justificación como tal. Desde nuestra perspectiva, asociar mágicamente la metafísica con un binarismo sectario es, por una parte, desconocer las sutilezas metafísicas que van más allá de un binarismo dogmático y, por la otra, hacer caso omiso de las tendencias desordenadas que están presentes en los individuos que asumen el

y Filosofía Política I y II en la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). También es profesor titular de las cátedras de Filosofía Antigua, Filosofía Medieval y Filosofía Social y Política I y II en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER). Fue director de la Escuela de Filosofía de la UCAB, profesor del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar y profesor en el Instituto Pedro Francisco Bonó, la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra y del ISFODOSU (Santo Domingo, República Dominicana).

3 R. Braidotti, *Lo posthumano* (Barcelona: Gedisa, 2015), 118.

poder de manera absoluta, no instrumental. Parece que la esencia, la metafísica y el binarismo son los culpables de todos los males actuales y de una historia que sólo engendró repugnantes exclusiones. Por otra parte, esta forma excluyente de leer la misma historia lleva al desconocimiento de ella, en el sentido de repudiar “una herencia y, más concretamente, el resultado del trabajo de todas las anteriores generaciones del linaje humano”⁴, como si esas tradiciones no hubiesen engendrado, como evangelios vivientes, diferentes mundos espirituales. Desde este punto de mira, la historia espiritual se achata, viéndola simplemente como una realidad inmóvil, despreciando de esta guisa la *paideia* de los griegos, la *humanitas* romana y las distintas *Bildungen* en general que muestran la vitalidad de nuestros productos como especie. Se desconoce, además, la metamorfosis presente en toda recepción, en toda acogida de un legado espiritual. Al adirlo, la cultura correspondiente no deja incólume lo recibido, sino que la transforma en algo distinto de lo que era, pues no hay recepciones pasivas de los productos del pensamiento. Interpretar es ya transformar. De allí que la historia de la filosofía, de la que pretende derivar el posthumanismo, pueda concebirse de cualquier forma, menos estáticamente. Ella es, *per se*, en su misma recepción, un crecimiento progresivo, seguramente ya no orgánico ni sistemático⁵, a diferencia de lo que Hegel pensaba en su tiempo, que se enriquece pensando lo pensado, es decir, activando las fuerzas creadoras del mundo receptor. Si lo anterior no se admite,

4 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía I* (México: FCE, 1985), 9.

5 Cf. Hirschberger, *Historia de la filosofía I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento* (Barcelona: Herder, edición digital, 2014), 11-12: “Naturalmente, en esta historia tampoco hay que ver, como Hegel quería, cayendo en el extremo contrario, un perfecto y acabado «sistema en desarrollo», es decir, una gradual y progresiva automanifestación del espíritu y de la verdad, en la cual todo se enlaza con trabazón lógica tan estricta que de lo precedente se puede deducir lo posterior, pues se podría saber de antemano (lo podrían saber al menos los grandes espíritus de la historia) lo que se contiene de modo necesario en cada tiempo, en el interior de los procesos. La historia de la filosofía es en verdad un despliegue gradual del espíritu y un reencontrarse a sí mismo; pero este caminar no es precisamente rectilíneo, ni está predeterminado por una consecuencia lógica ni por una necesidad real de las cosas. Junto a las piedras miliarias de la verdad hay también los rodeos de la ignorancia, las desviaciones del error y el desconcertante juego del acaso”.

entonces el posthumanismo no tiene raíces en ninguna parte, crece o se autocrea espontáneamente, como la *creatio ex nihilo*, pero sin un Dios creador, puesto que sus artífices laicos no lo requieren.

Así, pues, de manera similar, va ocurriendo en la actualidad una invasión de la ciudadela de la subjetividad⁶, la incorporación social-individual de nuevas tecnologías que permiten postergar el andar achacoso de los ancianos, modificando la genética humana, evitando la enfermedad, el dolor y, eventualmente, la muerte. ¿Se incubaba un nuevo ser humano? Bueno, hay que matizar las cosas, en principio, puesto que, si la intervención tecnológica modifica la subjetividad, semejante intervención no es reciente en lo absoluto. La *differentia specifica* que define a las tecnologías actuales es que permiten la alteración profunda de los cuerpos, fenotipos auxiliados por la tecnología y genotipos modificados con ellas. La contingencia debe ser desterrada de la vulnerabilidad humana, y cuando ese destierro sea completo, la misma vulnerabilidad solamente podrá entenderse revisando la historia antropológica pasada. En su cuerpo el hombre ya vive de su inmortalidad, resultado de una intervención pulcra e inmanente, copiando y divorciándose al mismo tiempo, de los discursos religiosos que argumentaban con base en la inmortalidad del alma: aquí y ahora, y más allá, el hombre vive de su inmortalidad anímica, mientras que en el optimismo posthumano vive su eternidad en una somática humanamente, no teológicamente, intervenida. Los fantasmas del dolor y de la fragilidad espantan al ser humano hodierno, ente que reclama una anestesia casi total a sus falencias en una sociedad terapéutica. Que nadie sufra, aquí están los opiáceos de la industria farmacéutica, que enferma a los hombres para después vender sus curas. El dolor sería de conforme a ciertas doctrinas pura negatividad, no construye hombres, no edifica entornos. Motivada por su adormecimiento patológico, esta antropología no entenderá, ni siquiera por medio de vagas analogías, la expresión agustiniana *ecce vulnera mea non abscondo*.

6 Cfr. P. Bernal Maz, "El hombre híbrido: El fantasma de la inmortalidad en las narrativas audiovisuales y publicitarias", *Inmediaciones de la Comunicación* 16, n. 1 (2021): 159-178.

Si la fragilidad ha dejado de ser edificante, en el sentido de que las obras humanas responden a su reclamo, consciente o inconsciente, ahora, en el emblema de una pura positividad anestesiada, el ser humano gracias a su cuerpo “articulado, transformado y modificado con la tecnología”⁷ se expandirá sobre el puro principio de la vida, del placer de la vida, y de una existencia sin lágrimas. Empero, pretender que el dolor, la incertidumbre, la herida moral desaparezcan del horizonte humano se nos antoja una sandia presunción. Ciertamente, cohabitamos con artefactos, prótesis, dispositivos que más o menos nos inmunizan contra las fallas vitales, las máquinas nos ahorran esfuerzos que hoy nos parecen inútiles (o asombrosos), pero no por ello la incertidumbre podrá ser desterrada por completo de los significados de este mundo.

Mas si la perspectiva posthumana se cumple a cabalidad, tal como sus voceros vaticinan, habrá que ir pensando en los nuevos modos de trato, de relaciones morales y de comprensión del otro. La ética del cuidado y la atención samaritana parecen heridas en este buenismo que suprime los males existenciales y somáticos, porque el neoente posthumano entiende que puede prescindir de los abordajes éticos que hemos privilegiado hasta hoy. Aquí, en este tipo de discurso, no creo que se ha entendido el papel positivo de toda negatividad concreta, afirmando su positividad abstracta, pretendiendo hacer tabla rasa de lo que nuestra propia historia ha sedimentado en nuestro camino. La misma postura posthumana es una respuesta al dolor y la vulnerabilidad, a la incapacidad de una autarquía somática y espiritual, aunque tras ello también se vislumbra una postura antirreligiosa radical y un extremismo inmanentista. Los fundamentalistas están por doquier, porque asumir que todo está allí a la mano y ya disponible en su pura positividad parece el reclamo de una tesitura malcriada que no desea postergaciones en su gozo. El gozo postergado no es sino un barrunto de la Gloria aplazada, de una escatología compensatoria de la falta de positividad intramundana. Como si el aplazamiento de la gloria y del gozo no diese nacimiento a nuevas formas de subjetividad (para el posthumanismo, ahora periclitadas) y a la erección de monumentos culturales. La visión

7 “El hombre híbrido.

chata de los posthumanos se deshace en un lloriqueo que pretende clamar desde el presente los frutos que resultan de una deriva teológica ya derrotada. Si desde siempre ha sido alienante proyectar la tierra en los cielos, ha sido, empero, más peligroso lo contrario, asumir que el cielo (El Reino) es posible en esta tierra. Dolida de experimentos sociopolíticos, la humanidad ha aprendido a mantener la distancia con respecto a promesas inmediateistas. En este punto el posthumanismo es dicaz, ya que su reino intramundano es inocuo en términos políticos, permaneciendo más bien en el terreno del optimismo tecnológico, de la autooptimización tecnológica (sin que se dé cuenta de la posibilidad de ingresar a tiendas tecnológicas en las cuales se puede pedir a la medida del cliente el tipo de ser humano que se desea concebir, siguiendo el esquema del mercado liberal que sugiere individuos fabricados a la carta). Se quedan en el plano positivo de la sinergia, la hibridación, la subjetivación tecnogénica, todo ello en la vía de una singularidad inminente⁸.

A la automanipulación humana (también habrá, sin lugar a duda, heteromanipulación, la manipulación genética del embrión humano y del no-humano), la autocreación antropológica, repugna una creación religiosa. El punto, según Sloterdijk, de la *auto-techne* de la humanidad está en la calidad y profundidad de la intervención tecnológica que propicia⁹. Transformación que será fundamentalmente positiva en el sentido de no colidir con la propia naturaleza (si se dice esencia, ya tenemos de nuevo la “trastornada” metafísica) biológica y social del ser humano. Es decir, desde la perspectiva del autor, como si las consecuencias de los actos humanos no se perdieran de vista, hay

8 Entendamos por singularidad tecnológica “ese momento del desarrollo científico-técnico en el cual tendrá lugar una especie de ‘explosión de la inteligencia’. La combinación de progreso científico y desarrollo tecnológico permitirá crear una inteligencia sobrehumana, mucho más poderosa que la inteligencia humana, una superinteligencia capaz de automejora sin intervención humana”. Como puede apreciarse, el *homo sapiens* se encuentra en la encrucijada del adiós gracias a los eventos que él mismo puso en marcha y dejó de controlar. F. Martínez Díez, *Humanos, sencillamente humanos* (Madrid: San Pablo, 2021), 22.

9 Cf. P. Sloterdijk, “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”, *Revista Observaciones Filosóficas* (2006): 16.

en el hombre una capacidad omnisciente para saber qué viola, tanto social como individualmente, de su propia realidad. Además, todo el asunto debe estar alineado con una evolución sagaz que impida que antropológicamente lleguemos a una bocacalle evolutiva. Lo único que faltaría añadir son los términos de moda a este optimismo tecnocrático, es decir, resiliencia, innovación buena e impactante, aprendizaje significativo, sinergia de los entendimientos que se alinean pacíficamente, incapacidad de autolesión, éxito personal y colectivo.

Omnisciencia, pues, e inmortalidad y esencias individuales y sociales circunscriben los espectros posthumanos de la automanipulación técnica. Desde luego que aparecerán nuevas formas de subjetivación, como ha ocurrido siempre en la condición humana, pues nadie niega que la autocomprensión de la especie se modifica históricamente, sin embargo, el expediente posthumano es reo de la satisfacción generalizada y del pánico al dolor y el sufrimiento, de manera que su discurso se halla mortificado por elementos semejantes a los que estimulan los gozos postergados. Saliendo del momento teológico, ingresemos al ámbito político: ¿cuántos y quiénes tendrán acceso al “estado generalizado de satisfacción”¹⁰? ¿El estado generalizado de satisfacción implica que los poderes del mundo no se involucren en el dominio posthumano? ¿El dominio y el mando desaparecerán o se ejercerán sin ninguna violencia? ¿Cero biopolíticas, cero control y nula intervención negativa del poder sobre la organización sociopolítica?

Creo que los datos que arroja este mundo alineado con lo posthumano está en las antípodas de su propia predicación, pues el manejo y control de los demás mediando las nuevas tecnologías y la inteligencia artificial ha encontrado su campo preferido desde siempre: el contexto de la guerra, donde se multiplican esas mismas tecnologías para la derrota del otro, no para satisfacerlo a plenitud. Por supuesto, el mundo se ha convertido en un “estadio de entrenamiento permanente”¹¹, pero para la práctica de las mismas violencias, mediando el saber tecnológico. En este mundo, desde luego, “se practican todas las acrobacias

10 “El hombre híbrido.

11 Bernal Maz parafraseando a Sloterdijk.

imaginables”¹², pero donde los funámbulos son semejantes a los del pasado, aunque acaricien una nueva subjetividad. Los productores que se autoproducen, planifican, se orientan al éxito inminente *sunt ante ianuas vestibula*. ¿Optimismo o ingenuidad? La diferencia entre esos vocablos es que uno de ellos sabe qué tiene por delante, mientras que el otro se recluye en un mullido universo de abstracciones, evadiendo la realidad, porque ésta sigue siendo patológica. En cuanto a la antropotécnica, ella no es ninguna novedad, sólo que ahora se inserta cada vez más dentro del ser humano, técnica que le permite optimizar su corporalidad ¿hasta el infinito y más allá?

Estamos en presencia de la anestesia del discurso profético, a partir del cual se denuncian las injusticias presentes, a fin de acceder a una justicia implacable alineada con lo que de verdad somos. ¿Entonces únicamente seremos a partir de ahora, en la forma de una posthumanidad indolora, incolora e insípida? Durante la transición hacia la gloria intramundana serán inevitables los choques con aquellos valores que se oponen a la pura positividad, porque se han mantenido vigentes largas eras históricas. Por lo tanto, en este interregno, oscilaremos entre la anestesia formidable (con la cual somos genuinamente nosotros) y el dolor en el que se incurre al despertarnos de ella (el cual en realidad no nos pertenece). Situación de duermevela que alterna momentos de gozo con momentos de sufrimiento. Y el gozo es la teología negativa del sufrimiento, y la sociedad totalmente alineada consigo misma es la teología superlativa de ese mismo sufrimiento. Como se ve, hay desmesura por todas partes, así como unos imperceptibles, por encubiertos, motivos teológicos. Un mínimo de coherencia discursiva se pide a este frenesí positivo, en el sentido de poner riendas a su propio optimismo, llevando a cabo algo más que lecturas antropotecnogénicas.

A no dudarlo, la razón instrumental no sirvió a los fines de una emancipación anhelada, y cosificó incluso al ser humano (momento alotecnológico, según Sloterdijk¹³), sin embargo, ¿quién puede saber si la anunciada homeotecnología no incurrirá en los mismos errores?

12 Bernal Maz parafraseando a Sloterdijk.

13 Cf. “El hombre operable: *passim*.”

La alotecnología, en la cosmovisión antropocéntrica moderna, sitúa al hombre como centro despótico del universo (el hombre vitruviano): dominio de la naturaleza, obligada a responder lo que el sujeto humano le pregunta. La lógica está en el sujeto, no en la naturaleza, que debe someterse dócilmente al método de la ciencia. Con ello, “se glorifican la racionalidad y el método científico, de carácter inductivo-experimental, con la finalidad de llevar a la humanidad al progreso”¹⁴. El dominio científico-técnico aborda metódicamente aquello que desea modificar, controlar, poner bajo dominio humano, con fines prospectivos. La razón inscrita en la “ciencia moderna desvió el verdadero principio de la racionalidad, debido a que, en lugar de ser una herramienta para la emancipación cognitiva de los humanos, se convirtió en una estrategia más de alienación, pues, bajo estos supuestos, se consideró al hombre como un ser superior al resto de los seres de la naturaleza”¹⁵. Una visión menos autocentrada y autocrítica conduciría a la modificación de esa condición enajenada. El criticismo recomendado solicitaría una superioridad no violenta, semejante a una *autoritas* en el campo público-político, donde la dominación alcanza una genuina estatura moral, reduciendo la asimetría entre el ente humano y los entes no-humanos. Creo que en este punto pocos no firmarían el acuerdo, pero sin que él conduzca a un achatamiento absoluto de las diferencias especistas¹⁶.

14 K. Y. Castillo Villapudua y M. A. Miramontes Arteaga, “El concepto de homeotecnología en Peter Sloterdijk: Una alternativa para el cultivo del pensamiento crítico desde las tecnologías”, en *Cultura en América Latina. Prácticas, significados, cartografías y discusiones*, ed. por D. Bautista Toledo, C. E. Jiménez Yáñez y C. A. Fernández Huerta (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 2017): 149-155 (151).

15 “El concepto de homeotecnología en Peter Sloterdijk, 151.

16 Habría sin duda un rasgo soteriológico que acerca las figuras de Cristo y del oncorratón, en tanto que ambas tienen puesta su atención en la salvación de los demás: “Ella (Haraway) enfatiza el hecho de que el oncorratón es, al mismo tiempo, víctima y chivo expiatorio, una figura similar a Cristo que se sacrifica para encontrar una cura para el cáncer de pecho y así salvar la vida de muchas mujeres: un mamífero que salva a otros mamíferos” (*Lo posthumano*, 76). En realidad, el oncorratón no se sacrifica por otros mamíferos, no existe voluntad racional en su acto “samaritano”, pues *magis agitur quam agit*, tampoco amor ni comprensión por los límites de su creación. La analogía, es, por consiguiente, poco feliz, pero su interés radica en el rasgo salvífico que trae a colación en una especie de teología perversa del especismo,

Al contrario de lo que habitualmente se piensa, un dejo de superioridad antropológica conlleva una mayor responsabilidad por las realidades no-humanas, un servicio, no una dominación. Por otra parte, la razón tiene un papel central en tal comprensión del servicio y del descentramiento antropológico, ¿o no es en ella y por ella que se hacen críticas pertinentes a los abusos de la razón reducida a su condición meramente instrumental? Es merced al lenguaje que se da cuenta de incluso de los excesos de nuestra propia condición humana. Por supuesto que la sensibilidad tiene su papel aquí: la repugnancia ante el dolor y el sufrimiento de los otros, de las realidades del mundo y las lesiones ecológicas. Pero quien estipula matices y criterios no es una sensibilidad desbordada, carente de criterios para dar cuenta de sí misma, sino una razón alimentada por esa misma sensibilidad, estableciendo confines, límites y, tomando éstos en cuenta, jurisprudencia.

Hegel, autor que desafía ciertas posturas ilustradas, intenta alcanzar el punto a partir del cual la Modernidad ya no puede dar marcha atrás. Es decir, la razón es el foro ante el cual se acreditan incluso los discursos que privilegian momentos que el *ego* cartesiano olvidó. Perdida su centralidad epistémica, el sujeto se aborda desde perspectivas que el paso de la ontología a la epistemología no ha tomado suficientemente en cuenta: emociones, afectos, afectividad. Pero el recurso a esas realidades, aunque conduzca un debilitamiento de la razón, no significa que la razón se degenere en mera irracionalidad, haciendo imposible pensar, por ejemplo, la vida pre-personal, la vida afectiva, el llamado del otro y la ética de cuidado. Ciertamente, al integrar esos elementos de la vida patética, el hombre asume la integralidad que había perdido debido a la hipertrofia racionalista de algunas doctrinas. La “filosofía no comienza con un concepto puro o una certeza sino con una conmoción”¹⁷, no comienza con una voluntad desencarnada que se decide simplemente a pensar, sin que el aguijón emocional haya penetrado previamente en su

aplanando diferencias, llevando todo el caudal teórico ajeno a sus propios cauces. Los paréntesis son nuestros.

17 Carta encíclica *Dilexit nos* del santo padre Francisco sobre el amor humano y divino del corazón de Jesucristo, 16, <https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>

piel. Al contrario, “«El pensar tiene que haber sido conmovido antes de trabajar con conceptos o mientras trabaja con ellos. Sin una emoción profunda el pensar no puede comenzar. La primera imagen mental sería la piel de gallina. Lo primero que hace pensar y preguntar es la emoción profunda. La filosofía siempre sucede en un estado de ánimo fundamental (*Stimmung*)». Y aquí aparece el corazón, que «alberga los estados de ánimo, trabaja como ‘un custodio del estado de ánimo’. El ‘corazón’ oye de una manera no metafórica ‘la silenciosa voz’ del ser, dejándose templar y determinar (armonizar y unificar) por ella»”¹⁸. Por consiguiente, las *Stimmungen* se hallan presentes, como lo están en un Dios que es amor, el cual, a diferencia de otros dioses más bien filosóficos, se encuentra abierto a la debilidad de su obra. Se convierte en amor dentro de un cuerpo eucarístico, pues el amor se antepone a toda otra realidad. Este Dios, el cristiano, no obra por necesidad de naturaleza, antes bien, una voluntad inexplicable para nosotros caracteriza su ser, que también sobreexcede nuestras capacidades antropológicas (por eso precisamente es que el lenguaje performativo es fundamental en la relación con Dios, ya que trae a escena tanto la *laudatio* como la *confessio* agustinianas, o sea, un tipo de expresión litúrgica, oracional, referido al exceso constitutivo de un fundamento divino allende los conceptos humanos). No obstante, aunque la afectividad que reside en el corazón se abra al misterio de los otros, del Otro, el momento de intervención argumentativa, cuando el sujeto da cuenta de ese exceso, no puede utilizar sino la razón.

Situado ora patética ora racionalmente, el hombre vive de sus dos dimensiones de un modo complementario, aunque pueda pensarse como conflictivo. Cuando piensa la desmesura de Dios y exclama con san Agustín *si comprehendis non est Deus* (si lo comprendes no es Dios), la misma ausencia de comprensión aparece como resultado de una razón que se apaga al llegar al extremo de sí misma, pues la noche colinda con la luz, el ser humano, con el Misterio. El sujeto del enunciado “no posee completamente el sentido de lo que está enunciando, ya que el contenido de lo que dice desborda el concepto que él puede

18 *Dillexit nos*, 16.

producir”¹⁹. Por último, para evitar una autolatría antropológica, ni siquiera la *analogía entis* es susceptible de obrar adecuadamente en cuanto a reconocer la trascendencia de la divinidad, puesto que, incluso en registro analógico, fosco en última instancia, el entendimiento humano y sus conceptos utilizados en dirección hacia el exceso que funda lo real siguen siendo los protagonistas de la (in)comprensión que se tenga de Dios: es el hombre quien hace experiencia de su propia impotencia, del concepto de su fracaso (*Il y a donc dans toute phénoménalité... une certaine «auto-idolâtrie, parce que celle-là, de par son lien avec la présence, ne peut que mettre en scène l'expérience humaine*²⁰), mucho más que de Dios, Quien está más allá del ser y de la esencia, y que debe liberarse de cualquier tipo de presencia, por medio de una fenomenología de lo invisible (Marion), no, desde luego, para visibilizarse, sino para ser objeto de comunicación reverencial, cambiando el paradigma de la visión por el del oído y el testimonio.

El hombre, en suma, se ubica en su mundo ora racionalmente, ora patéticamente, ora somáticamente, da cuenta de su situación partiendo de la comprensión de una totalidad humana que se resiste a la reducción, por hipertrofia, de una sola de sus dimensiones antropológicas.

El redimensionamiento de la razón no significa su supresión. Humanismo y antropocentrismo son revisados para mostrar sus íntimas fisuras a partir de las cuales se deconstruye su manifiesto

19 J. Bassas Vila, “Estudio de fenomenología lingüística. La historia del «como» en Jean-Luc Marion”, en J.-L. Marion, *Dios sin el ser* (Madrid: Ellago, 2010), 320-321.

20 S. Vinolo, “L’inexistence de Dieu dans la phénoménologie de la donation de Jean-Luc Marion”, en *Teología y Vida* 65/3 (2024): 343-368 (351). Incluso en la caída que experimenta quien intenta pensar a Dios no se habla sino de la impotencia humana, de la humildad antropológica de entender aquello que se encuentra demasiado lejos (algo que no domina ni quiere dominar) y demasiado cerca del ser humano (algo que se encuentra en su entraña más íntima y escondida). El discurso construido alrededor de dicho fracaso toca principalmente lo humano, segundamente, lo divino. Por eso, a juicio de Marion, hay que liberar a Dios del ser y de la teología que hasta ahora lo ha concebido ontoteológicamente, mutando el privilegio del *esse* filosófico por la figura de la *vocatio*. En última instancia, para el pensador francés, se trata de liberarse de cierto Dios, *se libérer de Dieu*.

antihumanista, ideológico y tecnolátrico, supresor de la historia y del rol fundamental de los procesos dialécticos. En sentido creyente, la otra vertiente de este trabajo, en el ser humano se da una atención dinámica anticipadora de su Fundamento. Unas de las pocas cosas que ha faltado manifestar a este posthumanismo exacerbado es que con él se ha llegado (de nuevo) al final de la historia, como si no hubiese que pensar las nuevas excrecencias del poder, los tiempos variantes del perdón y la reconciliación, el *tempo* de una humanidad que, presuntamente, se encamina a una inmortalidad con matices. Por ello, el ser humano no es centro, sino aspiración una plenitud continuamente aplazada en el marco de la historia, pero cumplida en la dimensión de lo Eterno. Desde la perspectiva trans y posthumana no hay continuidad entre la una y la otra, porque el plano de la inmanencia es insuperable, el otro, sobradizo. Hay una *macedoine de légumes* teórica bastante desordenada en el texto de Braidotti, capaz de mezclar desde el materialismo spinozista²¹ hasta las técnicas actuales de autooptimización humana. En una palabra, se trata hoy de prescindir del sujeto clásico y de proponer, en cambio, sujetos mejorados por la tecnología, así como la constitución de sujetos transespecie, los cuales estarían más o menos a la misma altura de lo que hemos llamado el sujeto humano.

Amortilidad

Estamos en una época postantropocéntrica²² a la que repugna incluso aquello de lo que la Modernidad se gloriaba, el principio de libertad subjetiva, más no del aparato científico-técnico que alcanza unas alturas tales que la muerte humana (la cual, según Blanchot, ya antes siempre ha llegado) puede ser aplazada de continuo: la muerte, en su omnipresencia, marca incluso el recorrido vital de unos sujetos que se comprenden como finitos, es decir, la muerte da seriedad (*Ernsthaftigkeit*) y definitividad a la vida, expone al hombre a realizar un compromiso

21 La sustancia de Spinoza no emana lo otro de sí, sino que lo *inmana*, lo engendra dentro de sí, evitando, por ende, cualquier forma de trascendencia. Cf. R. Steimberg, "Acerca de las distinciones formales de la sustancia spinozista. Deleuze y la dialéctica", *Eidos*, n. 30 (2019): 182-210.

22 Vid. *Lo posthumano*, cap. 2, "Postantropocentrismo: la vida más allá de la especie", 59-104.

ético con su existencia, que implica la de los demás, aunque la misma “muerte arrebatada de nuevo la totalidad realizada de la vida, la muerte expone la vida al sin-sentido. Esta disyunción sólo es superada cuando se parte de que la totalidad de la vida (vida vinculada y comprometida, no simplemente vida que pasa), adquirida en la muerte, no se desgarrar, sino que es salvada y preservada: esto es, si hay resurrección”²³. Mientras que, en otra lectura, la vida se vive seriamente si la muerte le presta un sentido a lo temporal y perentorio: este recorrido peregrino se orienta, bajo ciertas condiciones, a la vida plena, a la que, como la esfera de Parménides, nada le sobra ni nada le falta. No obstante, me parecen casi imposibles de concebir tanto la plenitud escatológica como la intramundana, pues, a partir de un cierto punto, no entiendo cómo superar la distimia de la vida, por su rutinización, por la pérdida de cualquier sorpresa, por la ausencia de sobresaltos existenciales, sea eterna la vida, sea una vida vivida en el aquí y ahora de 20.000 años de duración. La vida no es simplemente agotamiento físico, implica otros agotamientos que erosionan el sentido de perseverar en el ser. El *conatus* pierde su vitalidad, vacía su secreta fuente, extermina unas energías que no necesariamente están vinculadas con el vigor somático, sino con los estados de ánimo, con una microfísica *tristitia* que prevalece sobre una antropología concebida únicamente en términos somáticos.

Frente al tedio, la abulia, la acedia, casi es preferible que la muerte sea algo a la disposición efectiva del ser humano. Todavía más, esencial a él. Hay que gritar de consuno con aquel personaje que proclamó “no me arrebaten la muerte”; ésta es el hito terminal de una vida sin sentido, o con sentido, pero que ya ha dado todo de sí. Por ello podemos decir que “hay una calidad de vida que no está al alcance de la ciencia y la técnica”²⁴, sino que es una producción cultural ante el misterio de la vida misma, a saber, un modo de situarse antropológicamente ante lo dado para enfrentar un montón de vacíos existenciales. Construcción de sentido o sentido revelado deponen de su alto trono las contingencias

23 M. Schulz, “La necesaria mediación filosófica de la fe y de la teología según Karl Rahner”, *Estudios Eclesiásticos* 80, N. 313 (2005): 325-338 (336). Los paréntesis son míos.

24 *Humanos, sencillamente humanos*, 302.

de una corporeidad que no es mera corporeidad, pues incorpora preguntas que ascienden hasta las elevadas puertas del Absoluto. Éste puede responder, encarnarse, decir su palabra al mundo, permitiendo a éste seguir la difícil huella de su ejemplo. Bajo la ideología post, no sé qué quedará de esos misericordiosos signos, tampoco sé del destino de la Palabra en un contexto cuya autocomprensión es meramente intramundana. La trascendencia, según esta narración, será aquí o no será. El Absoluto es aquí o sencillamente no es.

Connaturales a la vida son la dimensión intelectual de la realidad, que la comprende, la dimensión ética, que se hace cargo de ella, y la dimensión práctica, que se encarga de ella. Estas tres dimensiones no actúan por separado, sino que resultan de la disección analítica de los actos humanos, siempre vinculados prácticamente en la comprensión-compromiso-acción liberadora, en la cual el *pathos* puede llevar la voz cantante, cuya intervención previa estimula el momento lógico-racional del ser humano²⁵. La interfaz entre tales dimensiones provoca un nexo fundamental con la realidad de la que se trate. La liberación se ofrece en esta vida finita *coram Deo*, de cara a Dios, ante el cual se justifica la acción comunitaria en contextos de profunda vulnerabilidad. Vida, muerte y resurrección dan sentido a esta dinámica que moviliza antropológicamente hacia horizontes configuradores: la muerte da sentido a la vida, la vida se aclara a sí misma en la muerte. Sin embargo, en la “amortalidad”, la muerte no sólo no ha llegado para dar sentido a la misma vida, sino que, por el contrario, si no se dan contingencias extremas, nunca habrá de llegar. Hay literatura que habla del tedio mortal que se apodera de los inmortales, véase, por ejemplo, el libro de Simone de Beauvoir, *Todos los hombres son mortales*, mientras surgen nuevas preguntas desde los bordes de esta confesión de fe atea: ¿por qué y para qué serlo?, ¿qué añade cualitativamente semejante condición al sentido de la vida?, ¿permite la mera longevidad, cuyos años se suceden como comidas interminables, la construcción de una vida buena?, ¿*conatus* sin sentido, únicamente *conatus*? Escribe Vinolo al comentar la política en

25 Cfr. J. I. González Faus, “Mi deuda con Ignacio Ellacuría”, *Revista Latinoamericana de Teología* 7, N. 21 (1990): 255-62, <https://doi.org/10.51378/rlt.v7i21.5682>

Marion, “Encerrado en la perseverancia en el ser, el valor ya no permite pensar ningún horizonte, ningún “¿por qué?” ni “¿para qué?”: “... ya no disponemos de ningún objetivo que responda a la pregunta ‘por qué [para qué]?’”. De hecho, es de notar cómo hasta las posiciones más contemporáneas del transhumanismo alaban la extensión de la vida sin nunca preguntarse “¿para qué?”. Todos estamos de acuerdo con intentar prolongar nuestra perseverancia en el ser, pero algunos nos preguntamos si esta perseverancia debe aceptar el costo de abandonar la pregunta del “¿para qué?””²⁶.

Asimismo, da la impresión de que para estar a la altura de nuestro tiempo es preciso emplear una que otra vez, mejor, hasta el cansancio, el prefijo *post*, demostrando con ello la consistencia racional de nuestro aparato teórico. *Postismo* en exceso que deambula entre el desconocimiento de la propia historia de la filosofía y las modas intelectuales que son incapaces de desprenderse de las pasarelas que han aprendido a amar. Entre el narcisismo intelectual y la abierta ignorancia fluye este río de términos políticamente correctos, gestando con su dogmática laica una política de exclusiones, sanciones y autocensura. Es el *demos* posthumano, inflexible en su flexibilidad sólo aparente; rígido en su fingida plasticidad. Vivimos en una época de subjetividad abstracta, de sensaciones internas que dictan la verdad, el sentimiento es su sede (yo diría que el sentimentalismo), convirtiendo la pura interioridad en pauta de lo válido, “e imponiendo, de este modo, la fuerza de la propia convicción, tal y como cada cual se la puede llegar a formar, en sí y a partir de sí, en su propia subjetividad. Pues bien, estas convicciones propias no son otra cosa que las opiniones, convertidas así en el supremo criterio del hombre”²⁷. Bastaría que Hegel hubiese añadido el término “sofisma” para que estuviésemos pensando de nuevo en la subjetividad como medida absoluta de todas las cosas. Lo que es mío, lo que soy yo, mi nomadismo subjetivo radical, es el criterio supremo de valoración incluso en el plano sexual o genérico²⁸.

26 S. Vinolo, “La política de la comunión de Jean-Luc Marion”, *Areté. Revista de Filosofía* 36, n. 1 (2024): 145-159 (151).

27 *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, 19.

28 Cf. *Lo posthumano*, 53.

(se cambia de género, y se mezclan, como se cambia la ropa de diario). Una cosa es ser nómada en el sentido de las afiliaciones subjetivas, distanciadas del rigorismo sacrosanto de la unicidad, y otra muy distinta es jugar a las afiliaciones y desafilaciones cotidianas, capaces de admitir cualquier tipo de identidad, cambiantes, múltiples, al amanecer un nuevo día. Entre la estaticidad subjetiva neurótica y el nomadismo histérico contemporáneo no hay sino una secreta complicidad patológica, la cual debe ser tratada en un gabinete psicológico. En esta línea conductual nómada, debe pues admitirse absolutamente lo que hoy, al despertar, he sentido acerca de mí, siguiendo una *doxa* estulta que los demás deben respetar, pues la verdad no es más que una construcción subjetiva, arbitraria, pero incapaz de reconocerse como tal. De otra parte, tenemos un cambio de signo terminológico, ya que no, no es la inmortalidad la promesa posthumana. Humildemente, la oferta se conoce con el nombre de “amortalidad”²⁹. Aún somos suficientemente vulnerables como para saber que ciertos accidentes pueden acabar con nosotros. En vez de inmortalidad utilizan el término “amortalidad”, término, que quieras que no, recentra antropológicamente, aunque incluya también a los animales no-humanos. Cabe esperar que la magia de la distribución de los bienes civilizatorios, incluida la amortalidad, sea equitativa, evitando que el poder y el dinero mantengan un acceso privilegiado a ellos. La centralidad antropológica del hombre vitruviano de Leonardo, la figura típica del Renacimiento tan combatida por los posthumanistas puede ser sustituida por una suerte de felino vitruviano (por supuesto, no son ni el gato mío ni el de la señora Braidotti los encargados de dibujar el gato vitruviano). O por robots que se colocan en el centro (y no al hombre de Leonardo), cuyas inteligencias artificiales pronto harán explotar un momento de singularidad tecnológica, dejando muy atrás la singularidad humana, la singularidad biológica.

29 “El término “amortalidad” se ha utilizado por autores como Aubrey de Grey y Ray Kurzweil para explicar que un organismo podría vivir indefinidamente y no morir por envejecimiento, sin embargo, “podría morir por un accidente, por un asesinato, o por enfermedad”. F. Hernández Martínez, “Tecnologías convergentes: implicaciones sociales, éticas y jurídicas del control al envejecimiento humano y búsqueda de amortalidad” (tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana (México). Unidad Azcapotzalco, 2018), 4. Cf. 38, 133, 166, 179. <http://hdl.handle.net/11191/6438>

Las diferencias entre especies se sustituyen por continuidades especistas y llanuras ontológicas desprovistas de verticalidad. Lo propiamente humano no posee demasiada importancia. En el ciudadano *cyborg* por venir no existe una esencia humana, una naturaleza específica, pues ocurre que se da una asimilación-nivelación entre esa esencia o realidad y el *cyborg* y los animales y las plantas, negando lo que ha sido históricamente lo humano. No voy a detenerme en la postura nietzscheana acerca de las ficciones que comportan las pretensiones de verdad universalistas, reducidas prácticamente todas a imperativos de autoconservación. Sí quiero emplear aquella expresión nietzscheana según la cual el hombre ya no será un “aborto sublime” en el mundo posthumano que está llegando (no me detendré en el superhombre implícito en la doctrina trans y posthumanista). Así derivamos en la paradoja trans y posthumana de los años que corren, discurso que mezcla una compleja gama de elementos teóricos malamente digeridos con optimismos tecnocráticos que creíamos superados a partir de los enunciados de la Teoría Crítica. No hay duda de que la técnica pertenece a la dimensión humana como tal, por lo tanto, es un error considerarla una desviación antropológica. Pero también lo es, un error, ensalzarla como si en ella no habitasen formas perversas de poder. Con eso ocurre la reivindicación de un ahorro escatológico, es decir, la supresión de uno de los planos existenciales que consistía en la muerte de la muerte de acuerdo con ciertas doctrinas religiosas. En ayuda de la ciencia galileana viene una concepción según la cual el materialismo vitalista hace superfluas las instancias transmundanas. Parece increíble que la audaz puesta en escena posthumana que arrebató el centro a lo humano en función de otras realidades, naturales o no, termine por concluir en un optimista proceso de autooptimización antropológica y en su recentramiento, pese a la intención inicial de sus autores. Insisto, el problema no es el mundo de la técnica, sino el buenismo, como diríamos hoy en términos coloquiales, y el optimismo con que se adoban los discursos de actualidad. No es mi deseo convertir a la religión en el principio organizador de la sociedad, pues la separación histórica ocurrida entre Estado e Iglesia ha servido a los fines de una construcción social de alcance universalista, pero tampoco quiero minimizar su alcance. Cuando se lee a Braidotti, vienen a la mente

aquellas palabras de Hegel, según las cuales la filosofía tiene que cuidarse de las meras ocurrencias y suposiciones, aspirando a superar los amontonamientos teóricos para dar cuenta de una realidad cuya complejidad se da por descontado.

Antropoexcentrismo

He aquí los elementos que integran la postura de Braidotti. Spinozista define Braidotti su posthumanismo, es decir, defiende una inmanencia radical, es antidialéctico, crítico del humanismo vitruviano, que coloca al hombre en el centro del mundo, asimismo es tecnófilo, transdisciplinario, medioambiental, biogenético, neurocientífico, defensor de la robótica y del evolucionismo, como la primatología, los derechos de los animales y la ciencia ficción. El mundo es propiamente hablando información y todo puede ser retraducido a información. El ciudadano clásico ha sido deconstruido en nombre de una infosfera en la cual el bello error antropocéntrico, que somos todavía, está siendo sustituido por la evolución “antropoexcéntrica”³⁰, núcleo de la indistinción entre humano y no humano. La inmanencia radical asume que la autoorganización de la materia supera y trasciende las oposiciones dialécticas de otros materialismos. Parece ingenuo pensar, dentro del marco de la teoría de sistemas, que la autoorganización de la materia en un plano intramundano excluya la oposición y el conflicto. Pareciera que la positividad -¿de veras spinozista?- se expande sin orillas, como si el ordenamiento que se produce al interior de la autoorganización vitalista no discerniese opciones de las cuales al final el sistema prescinde. Sin embargo, si se piensa con rigor, las distinciones dialécticas y metafísicas aspiran a un tipo de unidad que integra las posiciones, o enfrentadas o expresadas analógicamente. El rechazo radical del binarismo deja caer a plomo la ausencia de rigor de ciertas lecturas. La postura de Bradotti este sentido se asemeja a la de Sloterdijk, para quien el empleo de las

30 P. P. Donati, (2019), “Transcending the human. Why, where, and how?”, en *Realist Responses to Post-Human Society: Ex Machina*, ed. por I. Al-Amoudi y J. Morgan (London-New York: Routledge, 2019): 53-81 (54).

cosas, citando a Spinoza, debe tener lugar sin furia y sin fuerza³¹, como si la cólera del mundo hubiese dejado de existir. Buenismo absoluto.

Según Sloterdijk, el hombre no puede pensarse divorciado de su dimensión técnica. Incluso Rahner ha pensado al hombre dentro del horizonte de una práctica de automanipulación, que el autor cristiano hace depender, por supuesto, de la expresión analógica entre criatura y creador. Sin embargo, lo prostético en el hombre no es el último grito de la moda, ya que, dadas las condiciones tecnológicas de cada época, los seres humanos han compensado sus insuficiencias partiendo de artefactos *ad hoc*. Que hoy la tecnología posea más capacidad de optimización y que el hombre se defina a partir de una hibridación con la máquina no hace demasiado novedosa la situación presente, adscrita también a la producción liberal en los bancos genéticos. Hoy las relaciones de dominación, sujeto dominante, materia dominada, dan origen a una tecnología llamada “homeotecnología”³², que, por oposición a la violencia alotecnológica, se relaciona mansamente con las cosas, deseando lo mismo que las cosas desean ser o llegar a ser. Es decir, si esto no es metafísica, que alguien explique por qué no lo es. Tengo para mí dos cosas presentes: que la tecnogenia posthumana tanto en Braidotti como en Slotterdijk no ha hecho sino resemantizar

31 Cf. “El hombre operable: 16.

32 “El hombre operable: 17. Escuchemos esta metafísica que se resiste a ser calificada como tal: “Por su propia naturaleza, la homeotecnología no puede desear nada totalmente diferente de lo que “las cosas mismas” son o pueden llegar a ser de propio acuerdo”. Opacidad y resistencia de las cosas y la distancia *vox-res* son suprimidas en un conocimiento blando que se adecua dócilmente a la verdad de lo real. Mayor y mejor recomposición tomista de que la verdad es la *adaequatio intellectus ad rem* la juzgo muy poco probable. Asomando aquí el mito de lo dado (Sellars), Sloterdijk quiere convencernos de que es posible un retorno acritico al conocimiento entitativo, como si se pudiese prescindir del aparato cognoscitivo de sujeto en su relación con la realidad a la que aspira entender. Si fuese creyente, se podría acaso comprender el que el *Logos* divino inscrito en la materia sirve de morada y expresión de una racionalidad a la cual el ser humano accede naturalmente, preámbulo de lo que conocerá en un plano infinitamente superior al inmanente. Pero en el caso de Sloterdijk, es poco razonable retornar a un realismo ingenuo que cae por detrás de la filosofía crítica y de la centralidad antropológica que propicia.

metafísica y sujeto. Si el *logos* era centro incontestable, monopolio discursivo y cabeza de turco de las críticas postestructuralistas, ahora prudentemente se lo achica, para dar espacio a dimensiones distintas de la razón. Sin embargo, la anulación total de la subjetividad y de la razón es una bocacalle teórica en el sentido de que el poder reflexivo para dar cuenta de esa situación corre por cuenta de la razón. O sea, no descansa ni sobre una afectividad recuperada ni, menos aún, sobre una afectividad desbordada. Tampoco reposa por ahora en una conciencia animal reflexiva, el gato vitruviano, ni en una conciencia *cyborg* emancipada.

Hay que preguntarse si la optimización tecnológica no es la nueva manera del humano de colocarse en el centro del mundo, a través de una promesa que asume lo mismo que las viejas religiones. Trascendencia, inmortalidad, pero ahora de carácter intramundano. Si la tecnología es la nueva coproductora de seres humanos, habrá que ver el resultado de esa producción en términos políticos, porque lo ingenuo es leer el posthumanismo desde una perspectiva no-política, es decir, en atención a la distribución política de los bienes y a la reproducción de las relaciones sociales de producción. ¿Es democrática la inmortalidad prometida? ¿Todos tienen acceso a esos bienes o solamente unos pocos? ¿Esos pocos conformarán una nueva noocracia, utilizando las tecnologías inteligentes para el control de los menos dotados? ¿Qué papel jugarán los *cyborgs* en las democracias por venir? ¿Habrá algo así como una democracia por venir o la colonización algorítmica del mundo de la vida que estará una especie de dictadura digital? Por otro lado, si siempre somos provincianos con respecto al futuro, ¿quién puede determinar desde el presente, para siempre, que una nueva tecnología se adecua perfectamente al ser, sin traicionarlo o deformarlo? ¿Cuál es el poder profético de Sloterdijk para establecer contextos de demarcación entre las buenas y las malas tecnologías? ¿Cómo se determinan desde hoy los efectos colaterales de intervenciones técnicas que parecen inofensivas?

Hay en Sloterdijk algo así como un actualismo, según el cual el presente tiene todas las claves hermenéuticas de lo posible, dejando fuera de juego el futuro de lo posible, así como lo aún posible del futuro. Una historia sin futuro ya no es historia, ni se involucran en ella los sobresaltos propios de los encuentros contingentes que nadie, absolutamente nadie, habría podido predecir. Los contextos políticos parecen ser obviados por Braidotti y compañía, como si la guerra fuera un espectro del pasado, como si la materialización de los bienes ocurriese superando la actual guerra cognitiva de todos contra todos o de países más avanzados digitalmente en contra de los menos avanzados. El *homo homini Deus*, el hombre Dios para el hombre, estaría a la vuelta de la esquina domesticando las viejas violencias del estado de naturaleza, tanto de la biopolítica como de la necropolítica actuales. Bastaría con que en el mundo-red digital el saber se expandiese en su pura positividad, sin patentes, sin búsqueda de lucro, sin competencias corporativas, sin secretos, en la pura transparencia de una intemperie, para que la reducción de la errancia y la disipación de la violencia ocurriese mágicamente. Hoy día podemos vivir sin ángeles custodios, sin fundamentos precisos y sin domicilio exacto. El error puede ser un viaje sin destino o la forma de ser hoy nuestro destino. No obstante, nunca la existencia, ni siquiera allí donde se ha postulado un Fundamento decisivo, ha sido cabe-sí, autopresencia y transparencia total, por consiguiente, hemos viajado a través de lo no-propio (*nicht Eigenes*), aunque le pese a Sloterdijk, incluso allí donde se nos ha ofrecido una morada definitiva, una Ultimidad, un Sabbath eterno. La imagen del *semper peregrinus* caracteriza la errancia del cristiano a través de una realidad que es suya, pero que, al mismo tiempo, no lo es, ya que depende de una Realidad inasible. *Homo viator* es el emblema antropológico cristiano, así como la promesa en una Realidad última convertida en destino y en supresión de la errancia. El carácter destinal del cristianismo no suprime la condición ontológica de la errancia, simplemente la ordena a una superación prometida en un modo existencial distinto al de la finitud. No hay originalidad en la presentación de la errancia, del nómada del pensamiento y de la existencia, pues ambos, pensamiento y nomadismo son parte de nuestra ya añosa cultura filosófica. ¿Qué hay una promesa que disipa la

errancia? Por supuesto, pero únicamente puede asimilarse en la forma de una promesa, jamás como un *fait accompli*.

Se define el transhumanismo (fundado oficialmente en 1998) como la transición hacia el posthumanismo, a saber, la longevidad (inmortalidad o amortalidad), la superinteligencia (el neohumano procesa información de forma superlativa), el superbienestar, resultado de una abstracta afirmación de los placeres de la vida). Los algoritmos son los nuevos objetos de adoración, pues la amable providencia divina va siendo reemplazada por ese panóptico digital, capaz de monitorearnos en tiempo real para ofrecernos los manjares de una mesa antes inaccesible para las mayorías. A la *potentia absoluta Dei* del Medioevo se contrapone en el presente su análogo digital, una “dictadura algorítmica”³³, capaz de satisfacer nuestros más ocultos deseos en un santiamén, como si el porvenir no tuviese que esperar para consolidarse como tal. Hoy, presente y futuro son uno, pues aquél sabe lo que éste desea, arreglando la cama para que ocurra la efectiva satisfacción del deseo (aunque, en realidad, sólo algunos podrán llevar a efecto el gozo que media el consumo). No se trata de postular una histeria antitecnológica³⁴, sino de

33 Aunque se trata más de un uso metafórico que de uno técnico, la expresión es utilizada hoy gracias a la multiplicación de las acepciones del término “dictadura”. En todo caso, si no se trata de una dictadura del algoritmo, pareciera que sí podría hablarse de una colonización digital del mundo de la vida y de los sujetos que la integran, llegándose al punto epistémico según el cual una voluntad despersonalizada sabe de uno más que uno mismo, abriéndonos al deseo que no era claro y distinto ni siquiera para nosotros, sus sujetos. Véase con respecto a “dictadura algorítmica” el artículo de P. P. Portinaro, “Dictadura. El poder en el estado de excepción”, *Perspectivas. Revista de Ciencias Sociales*, No. 14 (2022): 33-56.

34 No proponemos ni tecnofilia ni tecnofobia, ni acriticidad con respecto a los avances tecnológicos, que pueden ser contraproducentes para el *homo sapiens* actual en vía de extinción, ni rechazo visceral de ellos, como si automáticamente inscribieran la víspera de un apocalipsis por venir debido a la razón instrumental hipertrofiada. Existe un aire de desmesura en el manifiesto y en la doctrina que cuestionamos, hay un optimismo que raya en la ideología, en una religión encubierta, disfrazada de racionalidad por el enfoque cientificista que la caracteriza, programado y calculado. El superhombre propuesto se desvincula de la evolución natural, lenta y sinuosa, prefiriendo una evolución tecnológica, veloz y vertiginosa, tanto que sus consecuencias no son visualizables en el horizonte de una ética posible. A

mirar las falacias que corren alrededor de una doctrina que desconoce los límites dentro de los cuales ya siempre se mueve. A mi juicio, la histeria protecnológica recentra el sujeto, instala mayores y mejores mecanismos de control y sometimiento, es ingenua con respecto a la antropología desdiferenciada que propone y desconoce de manera extravagante la no-binariidad del pensamiento binario, así como ciertas formas de pensamiento no-binario llamados “pensamientos del afuera”. Y todo eso está presente en la historia de la filosofía, incluso de la filosofía medieval. El neoente humano aparece casi identificado con las demás realidades, en un cosmos sin arriba y sin abajo, en un abrazo transespecie que dice superar tanto el derecho entendido como poder soberano, así como la relación dominante-dominado, señor-siervo. El holismo de una mística inmanente se cuela en este movimiento según el cual la materia se autoorganiza sin conflictos, sin confusiones, genera interfaces de intercambio de información de las cuales el odio y la violencia se ausentan desde el inicio. Así, el matrimonio entre lo humano y lo divino anterior va desapareciendo, siendo suplantado por un maridaje entre lo humano y lo humano, entre la humanidad biológica y la sintética, entre lo animal y lo humano. Una subjetividad sutil va sustituyendo paulatinamente la basta que ha imperado hasta ahora, como si en el mundo digital no existiesen nuevas clases de violencia, de humillación del otro, de linchamiento mediático. Es como si el hombre vitruviano fuera sustituido ora por el gato o por el *cyborg* vitruvianos, o por alguna fórmula *woke* al uso. Sin embargo, la razón sabe que el gato ha sido colocado allí por una figura dotada de inteligencia, mientras que el *cyborg* vitruviano es la autoimagen que el

este superhombre, sustituto del enteco *sapiens*, lo denominan *homo excelsior*, el hombre superior, el hombre excelso, el que no ha perdido el tren de una evolución controlada por el hombre nuevo. Las resonancias religiosas son inevitables, pero se les conjura su irracionalidad en la advocación poco angélica de la razón científico-técnica, para que así el sueño no llegue al momento del delirio. Como también son inevitables las nociones de *hybris* o desmesura y de *superbia* y arrogancia asociadas a esta singularidad maravillosa, donde todo hombre común y corriente, avergonzado de su complejo de inferioridad ante el poder de las máquinas, correrá a toda prisa si tiene dinero a dar el paso definitivo hacia el superhombre. Cf. “Tecnologías convergentes: 41-66.

hombre hace de sí en el ámbito de un día sin ocaso, imagen semejante a la del sueño escatológico, fin y fruición del cristianismo.

En el movimiento propio de la razón, es la señora Braidotti quien da cuenta del nuevo estatuto del ser humano, no su gato, hibridado con la tecnología. Y en ese mismo movimiento Y en ese mismo movimiento, es Sloterdijk quien firma el texto según el cual el ser humano no puede prescindir de su *status* tecnogénico, tampoco, del carácter de destino que ha adquirido el mundo de la ciencia y de la técnica³⁵. Sin embargo, por más que juguemos a la información sin sujeto o a la tecnología social, de acuerdo con la crítica de Habermas a Luhmann, tanto los sujetos entendidos tradicionalmente como los sistemas de información toman para sí y asumen los resultados de una confrontación con entornos altamente complejos. La información sirve a los fines de la conservación de un determinado sistema, mientras que la información elegida implica informaciones descartadas en el proceso de autocreación de los sistemas, los cuales se deslindan de su entorno, de modo que una especie de *conatus* sin conciencia está presente en la organización despersonalizada de la vida, pero no está ausente la violencia.

Braidotti reniega, además, del individuo liberal, ilustrado, autónomo y autodeterminado³⁶, critica la ilusión de omnipotencia propia de la Ilustración que transforma un cierto tipo de conciencia en la legisladora del mundo moral, abogando por un sujeto más complejo que integra en sí, además de la racionalidad, la sexualidad, la afectividad y el deseo. Sin embargo, al mismo tiempo, reconoce la imposibilidad de dejar atrás la condición ilustrada, en el sentido de que quien da cuenta de los límites de la razón es la misma razón cuando se pone a pensar en ellos. Y que la dimensión afectiva debe ser reintegrada de manera fundamental a la antropología es resultado de una reflexión que ha comprendido los límites de la misma racionalidad.

35 Cf. "El hombre operable.

36 Cf. *Lo posthumano*, 29.

Sí, en efecto, somos mitogénicos, abordamos el mundo con imágenes, con afectos, pero no son ni la mitogénesis ni la afectividad quienes dictan el camino discursivo propio de la filosofía. Incluyendo los afectos, la autocomprensión, empero, no puede afiliarse a la vida meramente patética, somática o emotiva, sino a aquella facultad humana que puede comprenderlas en sus recíprocas interacciones. No puede haber sino unidad subjetiva en una razón que da cuenta incluso del cuerpo entendido como siendo la esencia de la propia subjetividad (Michel Henry: soy mi cuerpo). La inteligencia, no le queda más remedio, se eleva sobre la inmediatez de ciertas afecciones, comprendiendo el lugar, bien primordial, bien secundario, que ocupan en la geografía humana. La autora misma reconoce, pese a su distanciamiento con respecto al sujeto unitario, que una cierta unidad subjetiva es indispensable para garantizar la responsabilidad ética y política, permaneciendo así encerrada dentro de los límites del liberalismo que critica.

Sostiene Braidotti que hay actualmente un reencantamiento del mundo³⁷, una interconexión y dependencia entre todo lo vivo y lo no vivo. Pero las doctrinas religiosas del Libro nunca han podido evitar afirmar esa unitotalidad. En cada acto de relación con los demás se suscita una relación personal que enriquece a las figuras vinculadas, pero al mismo tiempo se engendra una anticipación (*Vorgriß*) de ese Fundamento, que algunos llaman Dios, celebrado en la inmanencia, partiendo de su sombra y su límite. Tal límite y sombra lo expresan análogamente en la creación *ad extra*: *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis*³⁸. Para anunciar a Dios están erigidos los límites; Él, para explicarlos. Protología y escatología son la oscuridad que funda y da sentido. En sentido absoluto, oscuridad es sentido; sentido es oscuridad. Pero también esperanza a consecuencia del dinamismo del espíritu

37 Cf. *Lo posthumano*, 52.

38 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22 a. 2 ad 1: "Todos los seres capaces de conocimiento conocen implícitamente a Dios en cualquier realidad conocida. Así como nada tiene razón de apetecible sino por semejanza con la bondad divina, asimismo, nada es cognoscible sino por semejanza con la primera verdad". Traducción mía. <https://www.corpusthomicum.org/qdv2201.html>

humano. Según Rahner, tal dinamismo se da en el mundo, se vuelca sobre él, pero al mismo tiempo el espíritu lo trasciende, abriéndose al Fundamento que posibilita su existencia: “El hombre es un oyente esperanzado de una palabra que le llegue de más allá de sí mismo y le lleve más allá de sí mismo”³⁹. El creyente tiene muy claro por su fe que mirará en el futuro absoluto cara a cara lo que hoy se presenta bajo un manto de sombra, incluso si se postula una continuidad entre finito e Infinito, “un más allá y un sí mismo que son infinitamente distintos pero a la vez están infinitamente religados. A partir de aquí esta teología conduce a una comprensión de la fe como connaturalización del hombre con la realidad divina creída;”⁴⁰.

Distinción en la religación, religación a pesar de la distinción, esos dos horizontes ontológicos se orientan a la misma historia de la salvación. A veces agónica y dialéctica, la relación entre immanencia y trascendencia desde la perspectiva cristiana supone superar el *aut-aut* entre ellas. La plenitud de la salvación comienza aquí, aunque no se cumpla en ella del todo; ámbito de lo provisional y lo contingente, la historia misma es el lugar donde Dios nos interpela y desde donde interpelamos a Dios: en Cristo Él no se ha rehusado a la historia; encarnado en ésta, ella se convierte en la dimensión de la espera, de la esperanza escatológica, del futuro absoluto, cuya plenitud tiene su víspera en el tiempo, en el cual el Encarnado comunicó su mensaje. Es ésta, “por lo demás, la convicción básica que caracteriza y distingue a la esperanza escatológica cristiana de las concepciones modernas de la utopía que entienden a esta como fase culmen de la misma autorrealización intrahistórica”⁴¹.

En el orden espaciotemporal se inserta una antropología orientada al futuro, según una dinámica intramundana en la cual se ha impreso la trascendencia y la autotranscendencia: el ser humano se sabe siempre como sobrepasando cualquier bien finito y cualquier momento determinado de su propio ímpetu. “Religión del futuro”, “religión

39 O. González de Cardedal, *Cristianismo y mística* (Madrid: Trotta, 2015), 64.

40 *Cristianismo y mística*, 64-65.

41 F. Berrios, “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner”, *Teología y Vida* XLIII (2002): 467-502 (489).

del futuro absoluto (*absolute Zukunft*)⁴², es este mismo absoluto el que mueve hacia él, rebasando cualquier frontera que la finitud nos imponga: como una memoria metafísica de una anciana plenitud, ya para siempre inscrita en la interioridad humana, la esperanza que mueve hacia un horizonte distinto del finito se mueve *in primis* desde la historia que también nos constituye. En la metafísica que se hace carne, en el Hombre que vino a morar entre nosotros, encuentra su fundamento el movimiento indetenible constituido a partir de dinámicas e interpelaciones que la criatura hace valer en cuanto que criatura, insatisfecha con el preámbulo temporal en que se salva. Pero si el hombre se abre a Dios desde la historia, es porque Dios es el fundamento metafísico de la historia y del hombre, de su dinámica y de su agonía, del límite y de su superación. Espera en Cristo, por Cristo y desde Cristo, actuando desde Cristo (cristocentrismo), sea para aceptarlo libremente, salvándose en su muerte, sea para perderse en la oscuridad de la noche, en una desesperación sin horizonte. En el horizonte que no es más que desesperación. La relación entre inmanencia y trascendencia, entre historia y metafísica, comprende una estrecha afinidad guardada en el misterio: el misterio de aquí no es sino la siembra del Misterio de allá, aquende y allende se comunican en virtud de un *Logos* que ha dicho, que ha pronunciado lo finito, Misterio al cual está abierto el ser humano marcado por una dinámica inexhaustible, inscrita en lo profundo de su ser. Si *Cor ad cor loquitur*, también se puede decir *Mysterium ad mysterium loquitur*, pues lo Infinito está en lo finito, aunque éste ame desde su amor limitado y la aspiración de sus contingencias.

Conversación entre el misterio humano y el Misterio divino, porque éste encarnó en aquél. La humanidad de Jesús nos enseña a sentirnos amados desde su corazón humano, “lleno de afectos y sentimientos como los nuestros. Su voluntad humana quiere libremente amarnos y ese querer espiritual está plenamente iluminado por la gracia y la caridad. Llegando a lo más íntimo de ese Corazón nos inunda la gloria inconmensurable de su amor infinito como Hijo eterno que ya

42 “Teología trascendental y...: (489).

no podemos separar de su amor humano. Precisamente en su amor humano, y no apartándonos de él, encontramos su amor divino; encontramos «lo infinito en lo finito»".⁴³ En realidad, el acontecimiento de la historia no es un acontecimiento primero, sino derivado, porque creado, el *locus* donde se escenifica, dada nuestra condición, el comienzo de nuestra historia salvífica (*Heilsgeschichte*), que culminaría en un adiós ontológico a la historia⁴⁴, en un Sabbath interminable, ese magnífico día que jamás tendrá fin (*in fine sine fine*).

Desde el punto de vista rahneriano, me parece que la connaturalización del hombre con lo creído no sólo afecta el alma del creyente, su destino y sus decisiones, sino que también tocan el corazón del no creyente, esto es, está abierto a lo divino, aunque no crea en ello. Hiato entre dos mundos, el salto finito-Infinito permite las lecturas de un Dios demasiado separado, como ajeno al hombre y a su mundo. Hiato entre dos mundos, ese salto lleno de sentido no revoca el esfuerzo laico de darse dinámicamente un mundo, sino que lo explica en función del Absoluto al que aspira negándole o no reconociéndolo en cuanto tal. La historia no es únicamente historia terrena (propia de la inmanencia absoluta), sino que el hombre se hace digno de crédito en su individualidad responsable de cara ante Dios (lo fundado está vuelto hacia su Fundamento; el Fundamento tiene en cuenta lo fundado). Para santo Tomás es la decisión primordial del Absoluto, Creador del mundo y Padre de los seres humanos, quien confiere al hombre el dominio activo de sus elecciones posteriores, que tomará tanto en el dominio privado como en el público⁴⁵. Los no-creyentes, por su

43 *Dilexit nos*, 67.

44 Lo cual no significa una supresión del lazo con el mundo: incluso por la muerte, y después de ella, mundo e historia permanecerían en el individuo que ya, sin embargo, no mora en la historia. La muerte no liquida la experiencia personal adquirida en el tránsito intramundano, de lo contrario, se nihilizaría la dimensión terrena y la constitución de este individuo *qua* individuo en el marco de la salvación personal. El individuo que se salva (salvado) olvidaría así sus características determinantes como tal individuo, disolviendo en el olvido su propia *haecceitas*.

45 Cf. C. Fabro, "Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica (La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell'antropologia)", *Divus Thomas* 74, N. 4 (1971): 423-465 (460). <https://www.jstor.org/stable/45078959>

parte, diseñan estructuras escatológicas sin Dios, también, protologías marcadas por una singularidad inimaginable. Al desorden propuesto por una elpidológica plenitud inmanente (aquí también hay diosecillos, pululan los ídolos, la carencia de reflexión decanta en ideología) se opone el orden ofrecido por la plenitud Trascendente que no desprecia la inmanencia, sino que la ordena un plano superior de significado y de dignidad ontológica.

Humanidades post

Temo que el posthumano batiburrillo de elementos teóricos no conduzca al fortalecimiento de las débiles humanidades, despreciadas en un mundo de burócratas donde solo el lucro posee sentido (la imagen, el sentido empresarial, lo impactante, lo innovador, la resiliencia, el aprendizaje significativo, marcas y emprendimientos, es decir, el viejo liberalismo disfrazado con nuevos atuendos, que la misma academia ha dejado colar sin un ápice de conciencia crítica). El descrédito de las humanidades tiende a acentuarse mediando la proliferación de discursos en lo que vale más la voluntad desatada que la intelección sosegada, menos el principio de realidad que los buenos deseos. Flaco favor le hace esta casi suprimida dimensión antropológica la presunción de comunidades políticas afectivas que trascienden la negatividad gracias a una ingenuidad singular. Esta ingenuidad singular se troca en su contrario, en una singularidad ingenua. Ahora bien, las políticas afectivas no son ni han sido ajenas al discurso filosófico clásico por un lado y, por el otro, la superación de la negatividad y de las oposiciones parece traer a colación el paraíso comunista, limpiado de sus alienaciones (una sociedad de miembros que se autodetermina libremente). Un paraíso escatológico laico en el cual no están presentes ni siquiera la memoria de negatividades y oposiciones que hemos vivido en este plano.

Pero en la escatología cristiana, aun en la concordia de El Reino, de alguna manera se encuentran presentes esos conflictos que han contribuido a nuestra autoconstitución, puesto que la experiencia vivida no se borra de la memoria. Braidotti, sin embargo, quiere un

mundo de solo relaciones positivas para el cual toda negatividad ha de ser borrada, no cabe en su espíritu ni siquiera el discreto optimismo de la síntesis dialéctica. Las oposiciones son la maldición de su realidad, la negatividad, un prescindible vestigio hegeliano, intolerable en el mundo de la expansión ontológica. La religión posthumana promete un paraíso tecnocrático intramundano eximido de luchas políticas, pero la misma Braidotti no puede renunciar al humanismo y a su larga tradición racionalista en el sentido de que su pensamiento se haya todavía en sintonía con la justicia social, lo dice ella misma, el respeto de la diferencia, la hospitalidad y la convivialidad⁴⁶. Reza Braidotti: “A pesar de que yo sea propensa a un cierto antihumanismo, no tengo ninguna dificultad de admitir que estos ideales (los arriba mencionados) son perfectamente compatibles con la filosofía de valores humanistas”⁴⁷. Asimismo: “Por extensión, necesitamos una universidad que se parezca a la sociedad que se refleja en ella y a la que sirve, o sea, una sociedad globalizada y tecnológicamente modificada, diferenciada ética y lingüísticamente, pero que se quiere aún en sintonía con los principios de la justicia social, el respeto de las diferencias, la hospitalidad y la convivialidad. Soy consciente de que estas aspiraciones tienen una notable tendencia humanista...”⁴⁸.

Braidotti nos refiere un modelo de universidad que -a nuestro juicio- ya no existe (o apenas subsiste). Marcadas por el interés en el lucro, las universidades se han convertido en corporaciones al servicio del gran capital, aceptando sin más el discurso neoliberal que repiten en cuanto a los puestos ocupados en los *rankings* supranacionales, engendrando una competencia no caracterizada por la vieja *pietas* y gestando modelos de vigilancia y control de los profesores, los así llamados “obreros cognitivos”, pordioseros en busca de mecenazgo. Éstos, más ocupados en la burocracia de la investigación que en la investigación misma, viven bajo la espada de Damocles de los tecnócratas, confiscadores -sin mayores resistencias- de las academias. Por otra parte, en el mundo tecnologizado apenas sobreviven las humanidades, y, donde perduran,

46 Cf. *Lo posthumano*, 17, 179.

47 *Lo posthumano*, 17. Vid. 46, 77-78.

48 *Lo posthumano*, 179.

para abaratar los costos de las carreras, se suprimen las asignaturas inútiles, las humanísticas, desde luego, y las altamente teóricas. Con ello nuestros actuales comunicadores sociales, *v.g.*, se hallan más empapados de los tecnicismos de las redes sociales que de la cultura aportada por las humanidades y la comprensión que les procurarían las teorías de largo aliento en cuanto a contexto sociocultural. *Ergo*, el rizo se riza a sí mismo, el capitalismo cognitivo se expande a sus anchas, porque los reductores de velocidad se han esfumado. Braidotti quiere persuadirnos, por otra parte, de que la sociedad tecnológica a la que ella dedica sus latrías impulsa las humanidades y el análisis sociopolítico en el seno de la universidad. Nada más alejado de la verdad. Las compasivas intenciones posthumanas dejan de lado a la humanidad realmente existente, sustituyéndola por una cáfila de buenos deseos que difícilmente alcanzarán su fin, porque la tecnología social subsume todo lo que no sea ella misma, sometiénolo a su *telos*.

Conclusiones

Para terminar, siendo justos con Braidotti, pese a sus profundas contradicciones, ella no deja de admitir que a los éxitos de las sociedades industriales avanzadas acompañan formas de injusticia social causadas por las mismas tecnologías⁴⁹. Sin embargo, da la impresión de que sus denuncias son meramente enunciativas, que su cartografía posthumana defiende un cosmopolitismo de nuevo cuño que desea ir allende la socialdemocracia europea, gestando una universalidad situada, vinculada a las prácticas propias de cada *Lebenswelt*. Además, propone un panhumanismo nómada (*sic*)⁵⁰, liberado de las trampas dialécticas, inclinado a incorporar a los extraños en la cultura europea, desconociendo que muchos de esos otros rechazan la cultura que los acoge, violando incluso el canon jurídico que les protege. Vale decir, esos otros acogidos en una cultura diferente a la suya son cualquier cosa

49 Cf. *Lo posthumano*, 46.

50 El cosmopolitismo kantiano le resulta insuficiente a Braidotti para el mundo contemporáneo, así que se inventa un nuevo concepto, de resonancias analécticas, aspirando a superar la supuesta tiranía de la *Aufhebung*, de la síntesis hegeliana, porque ésta reprime las diferencias en una unidad nocturna donde todos los gatos son pardos.

menos nómadas en sentido ideológico, son estáticos religiosamente hablando, algo que Braidotti no les reprocha en lo absoluto. Es como si la autora depurase el fundamentalismo islámico llamando simplemente a la apertura a los otros, olvidando que ese mismo fundamentalismo es incapaz de abrirse a sus otros (retorno al viejo califato medieval, ley de la sharía por encima de los códigos jurídicos universalistas, cosmovisiones salvajes que desacatan el orden jurídico liberal, v.g.). Cuando a este feminismo le interesa, habla de comprensión contextual, de marcos éticos interpretativos, de situaciones culturales inconmensurables, cuando no, tartufo de sí mismo, desdeña, no sin cierta razón, el imperialismo europeo, el universalismo de la violencia, el patriarcado que desdeñan en cualquier gesto de delicadeza, sin aludir a otros modelos imperialistas, por ejemplo, el patriarcado de la burka y del chador, así como a otras nostalgias de viejo cuño: no le pide al otro lo que se pide a sí mismo, aceptando dócilmente que el otro permanezca en su abstracta (mala) comprensión de los horizontes simbólicos de acogida. Siervo de su incongruencia, este tipo de feminismo denuncia, con razón, la violencia física y simbólica de Occidente, empero, al mismo tiempo, hace oídos sordos, sin ninguna razón, salvo mediando la alusión a contextos que tienen su propia racionalidad, su propio *ethos*, a la violencia patriarcal de ciertas regiones de Oriente.

Ni decirse tiene que en cuanto a cierto humanismo, racionalidad e ilustración moderada Braidotti coincide con lo que rechaza, el humanismo cristiano. Tampoco, debido a la estrechez de miras, su intento puede escapar de la centralidad antropológica que recusa, aunque sea una centralidad tecnocrática. El hombre se autoproduce, se autocrea, la posthistoria solamente será dentro de la historia que la posibilita; de la historia emerge, entonces, el núcleo de una utopía realizable, suprimiendo, en consecuencia, la fe en una posthistoria fuera de la historia y en una concepción del acontecimiento humano como recepción permanente de un don gratuito y de la comunicación *ab origine* del amor divino. Dios no queda lejos, Dios no existe. El triunfo sobre el tiempo nos lleva a la región banal donde el abismo es una vida cuantitativa, los siglos se suceden los unos a los otros y la muerte, muchas veces liberadora, se destierra al antiguo testamento de

las posibilidades inútiles. No obstante, ciertas plenitudes son menos preferibles que una vida finita a la que da sentido el conflicto humano, profundamente humano. Borrados de su horizonte, los obstáculos son contratiempos de poca monta para el trans y el posthumanismo. La alusión a la sustancia de Spinoza, expansiva y autocausada, expresa con escasa hondura una diástole vital sin límites, como si éstos no tuvieran importancia alguna en la trama de la autoconstitución antropológica. Nuestro próximo presente eterno, merced al parto posthumano, será la actualización plena de nuestras capacidades personalísimas. Ni siquiera la sociedad comunista marxiana había sido tan optimista, en la cual incluso el poder aparece como un vestigio del pasado. O sea, después de tanta historia humana, insistimos en mantenernos como ingenuas vírgenes con respecto a la condición humana, que suele ser víctima de sus propias invenciones convertidas en deidades.

Como un gran Trascendental, el amor, según san Agustín, impregna el recorrido cristiano marcado por el *exitus-reditus*, la salida y el retorno, desde la creación caída hasta la redención antropológica, en la mediación de la *caritas*. Amo porque he sido, primero, amado. Mi amor es un momento posterior al Amor que llegó, como el *Verbum*, siempre antes. No hay mayor y mejor invitación al amor que amar primero; el amor crea el amor, el amor (co)responde al amor. Sin embargo, el delirio de cierta Modernidad y de su hijo inevitable, el posthumanismo, no sabe concebir al hombre sino como *ens adorans*, como ente autólata, de allí que la interioridad entendida como encuentro epifánico con el Otro ha derivado en interioridad solipsista, en intimidad desvinculada: el hombre, pues, ha dejado de ser *capax Dei* para ser únicamente *capax entis*, *capax hominis*⁵¹. El hombre *a seipso fusus*, huido de sí mismo, desordenado en su interior, no solamente se encuentra extraviado de sí, sino del Amor que lo ha fundado: las íntimas desavenencias del alma no son sino la rabiosa expresión de un profundo desencuentro con Dios. Buscando malamente a Dios, todavía está embargado por una dinámica de Absoluto; cuando renuncia a cualquier tipo de búsqueda, entonces decanta en la soledad de sí mismo, codiciando los

51 Cf. R. Flórez, *Presencia de la verdad: De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano* (Madrid: Augustinus, 1971), 224.

bienes del siglo, estuprando el orden del amor (*ordo amoris*) que rige las relaciones entre finito e Infinito. Hoy, en un platonismo de nuevo cuño, no únicamente se pierde de vista la relación finito-Infinito, porque el Infinito escatológico no es necesario (la muerte no apunta ahora a un objetivo Trascendente), sino porque el cuerpo mismo pierde la importancia que ha cobrado hasta ahora: el principio de individuación prescinde del *soma*, debido a que nuestra identidad podrá ser copiada en soportes virtuales, multiplicándose así indefinidamente, mientras que el cuerpo consistiría en la parte descartable del compuesto humano, el instrumento cuya validez es perentoria. Sujeto sin cuerpo, sujeto autoproducido y copiado a voluntad cada vez que (¿el mercado?) lo requiera, platonismo *à bon marché* que prescindirá del cuerpo una vez que su condición instrumental se llegue a su fin.

Como se ve en las páginas de Braidotti, la ofrecida disolución del sujeto moderno no ha pasado de ser el espejismo de una voluntad nuevamente divinizada, mediando la actitud reverencial ante las nuevas tecnologías. Voluntad no de algo, sino voluntad de voluntad, voluntad nihilista, volición de inmortalidad sin por qué, volición autocentrada, desentendida de cualquier valor absoluto. Poder enmascarado y recursivo, voluntad autoafincada en un individualismo desenfrenado que ha olvidado fuente, trascendencia más allá del propio *ego*, y Fundamento, olvido capaz de conducir a lo que santo Tomás denominaba *amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum*⁵² (el amor desordenado de sí mismo, que conduce al desprecio de Dios, es según Agustín causa del pecado). Semejante énfasis autorreferencial jamás había sido tan palpable y oculto al mismo tiempo, ya que este dios tiene sus propias sombras, vive en ellas y es manipulado a gusto por los hechiceros de turno.

52 Sancti Thomae de Aquino *Summa Theologiae*, Prima Pars Secundae Partis, q. 77, a. 4, ad primum. <https://www.corpusthomicum.org/sth2075.html>

Implicaciones metodológico-pastorales de la *Gaudium et Spes* en la teología latinoamericana. Aportes metodológicos latinoamericanos sobre el tema

Methodological-Pastoral Implications of *Gaudium et Spes* in Latin American Theology.

Latin American Methodological Contributions on the Topic

Pedro Trigo, SJ¹

Resumen: En este artículo se analiza la constitución pastoral *Gaudium et Spes* desde la perspectiva de una Iglesia situada, encarnada en el mundo. El seguimiento de Jesús implica sentir tristezas, angustias y esperanzas de todos los seres humanos, porque los cristianos y la Iglesia están al servicio de los seres humanos, de seres humanos concretos, no de meras abstracciones intelectuales. La opción por los pobres no se circunscribe únicamente al aspecto religioso, sino que se extiende a todos los niveles de la realidad, pues el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social. Jesús, que nos enriqueció con su pobreza, es leído desde una óptica postconciliar. La interpretación anterior a Vaticano II pretendía que el mundo estaba perdido y que para salvarse había que salvarse de él, ingresando a la Iglesia. La GS insiste en que la Iglesia y los cristianos pertenecemos al mundo, a la humanidad y tenemos que salvarnos desde dentro de la humanidad ejercitando nuestra condición de hijos de Dios en Jesús.

Palabras clave: *Gaudium et Spes*, Iglesia situada, Iglesia postconciliar, Vaticano II, Jesús de Nazaret

Abstract: This article analyses the pastoral constitution *Gaudium et Spes* from the perspective of a Church situated and incarnated in the world. Following Jesus implies feeling the sadness, anguish and hopes of all human beings, because Christians and the Church are at the service of human beings, of concrete human beings, not of mere intellectual abstractions. The option for the poor is not limited only to the religious aspect, but extends to all levels of reality, because man is the author, the centre and the end of all economic-social life. Jesus, who enriched us with his poverty, is read from a post-conciliar perspective. The interpretation prior to Vatican II claimed that the world was lost and that to be saved one had to be saved from it, entering the Church. The GS insists that the Church and Christians belong to the world, to humanity and we have to save ourselves from within humanity by exercising our condition as children of God in Jesus.

Keywords: *Gaudium et Spes*, Situated Church, Post-conciliar Church, Vatican II, Jesus of Nazareth

¹ Profesor en Pregrado y Postgrado del Instituto de Teología para Religiosos (trigodura@gmail.com).

Anhelo del cristianismo del Vaticano II que se expresó en Medellín

El punto de partida es que Medellín es la recepción más fielmente creativa del concilio Vaticano II en la Iglesia universal. Y ello fue así porque una parte, minoritaria, pero muy significativa, de obispos, teólogos y cristianos latinoamericanos nos sentíamos plenamente en la Iglesia, pero sentíamos vivamente que la manera como estaba estructurada y situada no sólo no expresaba lo que sentíamos que nos pedía el Espíritu, sino que lo dificultaba e incluso lo distorsionaba. Por eso seguimos con toda intensidad lo que acontecía en el aula conciliar² y luego oramos largamente sus documentos³, sintiendo con alegría que ése era el horizonte en el que Dios quería que viviéramos nuestro cristianismo.

La *Dei Verbum* nos confirmó en que ser cristianos era seguir a Jesús y que eso sólo lo podíamos hacer con la lectura permanente personal y comunitaria de los evangelios, y la *Lumen Gentium* nos reafirmó en que lo fundamental era que todos los bautizados éramos cristianos y todos sujetos personalizados y todos corresponsables. Desde esta base tenía pleno sentido que los curas y obispos sirvieran a sus compañeros del pueblo de Dios para que dieran de sí al máximo en su seguimiento, y para que ese seguimiento fuera al Jesús de Nazaret de los evangelios y se compusieran entre sí los carismas y diéramos un testimonio armónico al mundo.

2 Del año 63 al 66 estuve estudiando filosofía en la Universidad Católica de Quito regida por los jesuitas. Todavía en la comunidad regía la norma preconiliar de que las comidas eran en silencio y se leía. Pues bien, el encargado hacía que leyéramos lo que salía sobre el Concilio en las revistas de jesuitas de Italia, Suiza, Alemania, Francia, Inglaterra, USA y España, traduciendo todo, obviamente al español. Y, además, los diarios del concilio de Jean Guittou y Martín Descalzo. Así pues, estábamos completamente al tanto de lo que acontecía en él.

3 En cuanto fueron publicados los documentos en castellano, adquirí un ejemplar y estuve durante dos años haciendo la oración de la mañana con sus documentos.

Desde ese seguimiento a Jesús en el seno del pueblo de Dios todos nos sentíamos identificados con el comienzo de la *Gaudium et Spes*: “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los seres humanos de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son también gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”. Esas palabras tan concretas y expresivas eran la formulación más viva y exacta de lo que llamábamos, siguiendo la trayectoria vital de Jesús de Nazaret, encarnación en nuestro mundo, una actitud vital hecha de simpatía y misericordia, que era el horizonte por el que apostábamos⁴. Los cristianos y la Iglesia estábamos para servir al ser humano, para servirlo desde dentro, como seres humanos concretos, necesitados, como todos, de que nos sirvan, sirviendo, pues, como Jesús, que nos enriqueció con su pobreza (2Cor 8,9).

La encarnación en nuestro mundo nada tenía que ver con la adaptación al orden establecido. Esta adaptación, ser unos individuos más de ese conjunto diseñado por los de arriba, excluía la condición de sujetos y por tanto la solidaridad: la simpatía y la misericordia. Es distinto ser como los demás, y peor, como los configurados y por tanto homogeneizados por el orden establecido. Esto implica elegirlos a ellos y a los excluidos por este orden, e incluso a los excluidores, como nuestros hermanos.

Aprendimos a distinguir entre los bienes civilizatorios y las cualidades necesarias para producirlos, y la calidad humana. Los que absolutizaban lo primero, sacrificaban la calidad humana. En cambio, los que absolutizaban la calidad humana tenían que desarrollar al máximo sus cualidades para poder servir con eficiencia. Nuestra apuesta por el ser humano era por la calidad humana, que para nosotros tenía su parámetro en Jesús de Nazaret; pero precisamente por eso valorábamos todos los

4 “Cuando este método inductivo ha sido utilizado –en este sentido la Conferencia de Medellín de 1968 es ejemplar– las frases iniciales de GS dejaron de ser un sincero deseo para convertirse en una perspectiva determinante en la forma de pensar y creer, de actuar y celebrar.” C. Schickendantz, “Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*”, *Teología* 1, n.10 (2013).

adelantos del mundo contemporáneo, aunque nos dolía que estuvieran en tan pocas manos y que no se emplearan para humanizarnos más.

En síntesis, queremos expresar que Medellín es inconcebible sin un grupo de cristianos, entre ellos teólogos y obispos que, aunque se sentían plenamente en la Iglesia y participaban, sin embargo, estaban íntimamente inconformes con el puesto absorbente de las doctrinas, preceptos y ritos y con la autoconsideración de la institución eclesiástica como ámbito de salvación, buscando salvarse del mundo, en vez de salvar al mundo desde dentro, desde su pertenencia a la humanidad, a la vez pecadora y redimida, descubriendo la actuación del Espíritu de Jesús en ella y contribuyendo a su humanización siguiendo a Jesús⁵. Para estas personas el Concilio supuso vivir autorizadamente en la Iglesia lo que ellos sentían, además de verlo explicado y sistematizado.

Encarnación por abajo, como Jesús

Desde tal sintonía interna con el Concilio, estos teólogos latinoamericanos se insertaron o se ligaron orgánicamente con el pueblo, considerado por ellos no sólo como necesitado y en muchos casos abandonado por el Estado y la sociedad, y oprimido, sino también como sujeto de su vida y de su cultura y, específicamente, de su vivencia cristiana. En el mejor de los casos, les entregaron los evangelios, dándoles las claves para leerlos desde el tiempo y la cultura en que fueron escritos, y contemplándolos después desde la fe de cada uno y luego preguntándose qué les había querido decir el Señor para sus personas y su situación, mientras lo estaban contemplando.

Exceptuando esa ilustración inicial, todo lo demás es compartido entre el teólogo y la comunidad. Por su parte, el teólogo recibe mucho de la vivencia concreta de fe de la comunidad. También aporta elementos analíticos sobre la época y sobre la estructura económica, social y política, pero también recibe muchos elementos analíticos de

5 "Una elipse con dos focos: "Este renovado punto de vista, por lo demás, ha tenido también enormes repercusiones en la historia de la teología latinoamericana del posconcilio".

las vivencias del pueblo desde abajo. Colabora en la ordenación de la comunidad y de las distintas organizaciones que van surgiendo, pero también aprende ese modo tan concreto y personalizado de llevar las cosas que tiene el pueblo. Vivir la fe y pensar la vivencia cristiana desde el reverso de la historia⁶ es distinto que hacer teología desde el escritorio o simplemente desde la universidad.

El teólogo también comparte con profesionales solidarios que toman su mismo camino. Les ayuda a que su relación con el pueblo, además de generosa, sea horizontal, abierta y receptiva. Y también recibe sus percepciones y aportes. Y, cuando son cristianos, su vivencia de fe y caridad, que él ayuda a solidificar.

Desde este posicionamiento cristiano, ¿qué aporta *Gaudium et Spes*?

Ante todo, como hemos insistido, les confirma en su opción fundamental, ya que, como dice el mismo título de la Constitución, la Iglesia se sitúa “en el mundo actual”, dentro de él, no de espaldas a él porque está perdido, ni simplemente para él, pero desde fuera de él. En su introducción la GS afirma “la íntima conjunción de la Iglesia con la familia humana universal”⁷ y, más en concreto, que la Iglesia está “al servicio del ser humano” (3). Por eso los destinatarios de la palabra conciliar son “todos los seres humanos” (2). Esto lo afirma la Constitución sistemáticamente. Así sintetiza en la Conclusión todo lo que ha dicho: “Todo lo que, extraído del tesoro doctrinal de la Iglesia, ha propuesto el Concilio, pretende ayudar a todos los hombres de nuestros días, a los que creen en Dios y a los que no creen en Él de forma explícita, a fin de que, con la más clara percepción de su entera vocación, ajusten mejor el mundo a la superior dignidad del hombre, tiendan a una fraternidad universal más profundamente arraigada y, bajo el impulso del amor, con esfuerzo generoso y unido, respondan a las urgentes exigencias de nuestra época” (91). “Los cristianos (...)”

6 Gustavo Gutiérrez escribió *Teología desde el reverso de la historia* (Lima: CEP, 1977).

7 Resumen entre paréntesis del n° 1.

no pueden tener otro anhelo mayor que el de servir con creciente generosidad y con suma eficacia a los hombres de hoy” (93).

Como se ve, este servicio no se restringe de ningún modo al área de lo religioso, sino que se extiende a todos los niveles de la realidad⁸. Dice, por ejemplo: “También en la vida económico-social deben respetarse y promoverse la dignidad de la persona humana, su entera vocación y el bien de toda la sociedad. Porque el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social” (63).

Esto implica desmarcarse absolutamente de la dirección dominante de la sociedad actual, mucho más que en tiempos del Concilio. “Ley fundamental del desarrollo: el servicio del hombre” (64): “La finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre” (64); “El desarrollo debe permanecer bajo el control del hombre. No debe quedar en manos de unos pocos o de grupos económicamente poderosos en exceso, ni tampoco en manos de una sola comunidad política o de ciertas naciones más poderosas” (65). El texto no puede ser más claro y terminante.

Pero esta solicitud amorosa no sólo se extiende a todas las áreas (económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas), sino, insistimos, a todos los seres humanos, incluso a los que adversan a la Iglesia: “tampoco excluye a aquellos que se oponen a la Iglesia y la persiguen de varias maneras. Dios Padre es el principio y el fin de todos. Por ello, todos estamos llamados a ser hermanos. En consecuencia, con esta común vocación humana y divina, podemos y debemos cooperar, sin violencias, sin engaños, en verdadera paz, a la edificación del mundo” (92). Como Jesús nos lleva a todos en su corazón, como murió pidiendo perdón a su Padre por los que lo habían condenado y lo estaban

⁸ Por eso afirma Schickendantz: “De la perspectiva eclesiológica del esquema anterior se pasaba a una cristológico-encarnacionista que destacaba la participación de todos los hombres en una historia y destino común”.

asesinando, sus seguidores deben buscar el bien, incluso de los que los adversan explícita y aun tenazmente, ya que en Jesús son hijos de Dios y hermanos suyos, hermanos adversarios, es decir, ante todo y de modo absoluto hermanos, aunque los adversen y aun persigan.

Así pues, la Iglesia está al servicio del ser humano, desde dentro de la humanidad, precisamente por su condición de cristiana porque “el misterio del ser humano sólo se esclarece con el misterio del Verbo encarnado”: “en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor manifiesta plenamente el ser humano al ser humano y le descubre la sublimidad de su vocación” (22), su dignidad y su misión. Por eso en el último número afirma la GS: “Quiere el Padre que reconozcamos y amemos efectivamente a Cristo, nuestro hermano, en todos los hombres, con la palabra y con las obras” (93).

Esta ubicación y misión de la Iglesia supone una vuelta a la ubicación y misión de Jesús de Nazaret, pero para ello tuvo que desmarcarse de lo que estaba vigente antes del Concilio, que pretendía que el mundo estaba perdido y que para salvarse había que salvarse de él, en el sentido preciso de salir de él y entrar en el ámbito de la Iglesia. El Concilio y más concretamente la GS insiste en que la Iglesia y los cristianos pertenecemos al mundo, a la humanidad y tenemos que salvarnos desde dentro de la humanidad ejercitando nuestra condición de hijos de Dios en Jesús, el Hijo único, y por eso sin absolutizar nuestra individualidad ni nuestros proyectos, y de hermanos de todos en Jesús, el Hermano universal, y por eso sin aislarnos en nuestro grupo y sin entender a la Iglesia como una secta, sino ejercitando del modo más concreto y eficaz posible nuestra fraternidad, que no conoce exclusiones.

Ahora bien, si absolutizamos a la humanidad, tenemos que relativizar las estructuras y las culturas, lo que implica concretamente que las aceptamos en cuanto sean cauces de humanización, teniendo en cuenta que el paradigma de humanidad es Jesús de Nazaret y no el más poderoso o el más rico o el más influyente y, menos aún, el que tiene más fuerza o más capacidad de seducción o el que sabe más.

La fraternidad tiene que expresarse en la economía, en la cultura, en la política, en todos los ámbitos, para que sea efectiva

Absolutizar la calidad humana implica, pues, absolutizar la fraternidad. Por eso la GS insiste en “la índole comunitaria de la vocación humana según el plan de Dios” (24), en “la interdependencia entre la persona humana y la sociedad” (25), en “la igualdad esencial entre los seres humanos y la justicia social” (29) y consiguientemente en la unión de “responsabilidad y participación” (31). Y para lograr todas esas metas, en la necesidad de la acción humana: “cuanto llevan a cabo los seres humanos para lograr más justicia, mayor fraternidad y un más humano planteamiento en los problemas sociales vale más que los progresos técnicos” (35), que sólo humanizan si están animados por ese espíritu. Ahora bien, también reconoce que esa actividad está “deformada por el pecado” (37). Pero al encarnarse el Hijo eterno de Dios y llevarnos como Hermano en su corazón y morir como Hermano, al resucitarlo su Padre, en él estamos también nosotros en el seno de Dios. Esto implica que siempre será posible vivir fraternamente y que ese modo de vida será fecundo.

Así pues, aunque a veces lo parezca (por eso la GS habla de la Deformación de la actividad humana por el pecado: 37), el mal, la injusticia, el desprecio y el abandono no llevan la voz cantante y nunca podemos dejar de luchar, por las buenas, para que con una democracia genuina la justicia y la participación den el tono en la sociedad: “La comunidad política nace, pues, para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia. El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección” (74).

Sólo cuando esta participación personalizada, consciente y discernida dé el tono a la sociedad, se logrará que el capital esté al servicio de la mayoría (65), que el trabajo sea cada día más cualificado

y dignamente retribuido y que haya trabajo para todos (67-68), y que los nuevos inventos no estén confinados en los técnicos y en los que les pagan, sino que sean discernidos por toda la sociedad y se pongan a su servicio (70).

Como hemos llegado a una época en la que todos estamos en presencia de todos y nos influimos, es preciso establecer un orden mundial. Pero para ello hay que superar las malformaciones que señala la GS, que hoy están mucho más presentes que entonces: “Para establecer un auténtico orden económico universal hay que acabar con las pretensiones de lucro excesivo, las ambiciones nacionalistas, el afán de dominación política, los cálculos de carácter militarista y las maquinaciones para difundir e imponer las ideologías” (85).

Actualmente la ONU y las instituciones que dimanen de ella no son operativas porque están dominadas por las grandes potencias, por tanto, es pertinente la exigencia de la GS: “Fúndense instituciones capaces de promover y de ordenar el comercio internacional, en particular con las naciones menos desarrolladas, y de compensar los desequilibrios que proceden de la excesiva desigualdad de poder entre las naciones” (86).

Sólo desde esas instituciones será posible que todo se dirima democráticamente y no haya guerras, ni económicas ni culturales ni políticas, ni, por supuesto, militares.

La paz, objetivo absoluto: no a la guerra

Vamos a extendernos en el tema porque hoy estamos, como insiste el papa Francisco, en una guerra mundial, pero por etapas. La constatación del Concilio, tanto sobre las guerras que se están dando, como sobre la condición letal de las armas, es hoy mucho más verdad que entonces: “A pesar de que las guerras recientes han traído a nuestro mundo daños gravísimos materiales y morales, todavía a diario en algunas zonas del mundo la guerra continúa sus devastaciones. Es más, al emplear en la guerra armas científicas de todo género, su crueldad intrínseca amenaza llevar a los que luchan a tal barbarie, que supere, enormemente, la de los

tiempos pasados” (79). Por eso la condena contundente: “Toda acción bélica que tienda indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones” (80). Desgraciadamente, tanto en Palestina, como en el Líbano y en Ucrania se busca la victoria, no la paz.

El trasfondo de todo es el meganegocio de las armas⁹, el más sucio, inhumano y letal: “convénzanse los hombres de que la carrera de armamentos, a la que acuden tantas naciones, no es camino seguro para conservar firmemente la paz, y que el llamado equilibrio que de ella proviene no es la paz segura y auténtica (...). Al gastar inmensas cantidades en tener siempre a punto nuevas armas, no se pueden remediar suficientemente tantas miserias del mundo entero” (81). “La carrera de armamentos es la plaga más grave de la humanidad y perjudica a los pobres de manera intolerable” (81). Es cierto que se gasta en la guerra lo que debía gastarse en los pobres.

Por eso la GS insiste fuertemente en la necesidad de la paz, objetivo hoy decisivo, mucho más que en tiempos del Concilio, para que la humanidad viva humanamente e incluso para que perdure. Ante todo, precisa lo que es la verdadera paz y luego señala que para que se dé es imprescindible la justicia, pero que también se requiere el amor: “La paz no es la mera ausencia de la guerra, ni se reduce al solo equilibrio de las fuerzas adversarias, ni surge de una hegemonía despótica, sino que con toda exactitud y propiedad se llama obra de la justicia (Is 32, 7)” (78). “La paz es también fruto del amor, el cual sobrepasa todo lo que la justicia puede realizar. / La paz sobre la tierra, nacida del amor al prójimo, es imagen y efecto de la paz de Cristo, que procede de Dios Padre” (78).

Quisiera destacar que se refiere a la paz de Cristo, porque la paz atraviesa todo el evangelio. Al nacer Jesús, lo que los ángeles cantan

9 En 2018 el *Small Arms Survey* informó de que había más de mil millones de armas de fuego distribuidos globalmente, de los cuales 857 millones (85 %) estaban en manos de civiles.

como don de Dios para la humanidad es: “paz a los seres humanos a quienes Dios aprecia positivamente” (Lc 2,14). Cuando Jesús se relaciona con alguien, su objetivo es poderlo despedir diciendo: “tu fe te ha salvado: vete en paz” (Mc 5,34 *et passim*). Cuando envía a sus discípulos a misionar les dice que al entrar en una casa digan: “paz a esta casa” (Lc 10,5), es decir, que les entreguen efectivamente la paz. La noche antes de morir dice a sus discípulos, que estaban completamente frustrados y abatidos por el anuncio que les hizo de que lo iban a matar: “la paz les dejo, mi paz les doy. No se la doy como la da el mundo” (Jn 14,27). Y cuando se les aparece resucitado, la paz es su don: “la paz sea con ustedes” (Jn 20,19). Es claro que Jesús, expresión cabal del amor del Padre, es la fuente de la paz, una paz que contiene a la justicia, que hace justicia a la realidad y a la vez la sobredimensiona al hacernos hijos del Padre, en él, su Hijo único, y hermanos entre nosotros, en él, el Hermano universal.

La teología latinoamericana está hecha desde el reverso de la historia¹⁰ y propone como tema central la opción por los pobres

La insistencia de la teología latinoamericana desde esta opción vital que propone el Concilio es no sólo situarse solidariamente en el mundo, sino hacerlo desde abajo. La GS insiste en la dignidad de cada persona humana (es el título del capítulo primero), también, pues, en la de los del pueblo y los pobres, y se refiere a Jesús como “el hombre nuevo”, “que abrió el camino con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido” (22). Y nos especifica que “eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra” (32). Así pues, echar la suerte con los pobres de la tierra, y desde ellos con todos, es seguir concretamente a Jesús. No una moda teológica; obviamente que, si no se degrada a una postura ideologizada, lo que se garantiza si se da esta relación con el pueblo medularmente cristiana a la que nos hemos referido.

¹⁰ Asumimos esta expresión como homenaje a Gustavo Gutiérrez, pionero de esta teología, que acaba de fallecer: *Teología desde el reverso de la historia* (Lima: CEP, 1977).

Esta nuestra opción por los pobres está muy tematizada en la GS. Desde ella constata: “Mientras muchedumbres inmensas carecen de lo estrictamente necesario, algunos, aun en los países menos desarrollados, viven en la opulencia y malgastan sin consideración. El lujo pulula junto a la miseria. Y mientras unos pocos disponen de un poder amplísimo de decisión, muchos carecen de toda iniciativa y de toda responsabilidad, viviendo con frecuencia en condiciones de vida y de trabajo indignas de la persona humana” (63). Por eso afirma: “Han de eliminarse las enormes desigualdades económico-sociales” (66). Y por eso, tras asentar que “Los bienes de la tierra están destinados a todos los hombres” (69), prosigue: “ayudando en primer lugar a los pobres, tanto individuos como pueblos, a que puedan ayudarse y desarrollarse por sí mismos” (69). Por eso sostiene que hay que acoger a los migrantes, pero lo más decisivo es que: “En cuanto sea posible deben crearse fuentes de trabajo en las propias regiones” (66).

En este tema, la GS se refiere de manera explícita a los cristianos con una afirmación realmente trascendente: en los pobres es el mismo Jesús de Nazaret el que levanta la voz para despertar lo más medular en un cristiano: la caridad. Ésta no es otra cosa que la participación en el amor infinito en que Dios consiste: “Con razón puede decirse que es el propio Cristo quien en los pobres levanta su voz para despertar la caridad de sus discípulos”. Por eso nos pide a quienes nos profesamos públicamente cristianos que los atendamos como Jesús para que no vaciemos nuestro cristianismo y escandalicemos a los no cristianos: “Que no sirva de escándalo a la humanidad el que algunos países, generalmente los que tienen una población cristiana sensiblemente mayoritaria, disfrutan de la opulencia, mientras otros se ven privados de lo necesario para la vida y viven atormentados por el hambre, las enfermedades y toda clase de miserias” (88).

Como percibe que este escándalo podría estarse dando y es muy grave, el Concilio “juzga muy oportuno que se cree un organismo universal de la Iglesia que tenga como función estimular a la comunidad católica para promover el desarrollo a los países pobres y la justicia social internacional” (90).

Implicaciones metodológicas para la teología

Las implicaciones metodológicas de lo que dice el documento y hemos recogido son, ante todo, que la teología cristiana, si quiere ser congruente, no puede ser una teología de escritorio, aunque requiera tiempo para echarle cabeza y para escribir concienzudamente. No puede ser una teología de la academia, aunque tiene que tomarla en cuenta y participar de ella.

La GS explicita detalladamente cómo la teología tiene que hacerse cargo de la época en la que vive, tanto para que vean su pertinencia quienes viven en ella, como, antes que eso, para hacerse cargo de la novedad de la época y de lo que en ella nos demanda el Señor. Ahí va un ejemplo de lo primero: “Los que se dedican a las ciencias teológicas en los seminarios y universidades, empuñen en colaborar con los hombres versados en las otras materias, poniendo en común sus energías y puntos de vista. La investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos del saber un más pleno conocimiento de la fe. Esta colaboración será muy provechosa para la formación de los ministros sagrados, quienes podrán presentar a nuestros contemporáneos la doctrina de la Iglesia acerca de Dios, del hombre y del mundo, de forma más adaptada al hombre contemporáneo y a la vez más gustosamente aceptable por parte de ellos” (GS 62).

Ahora bien, el Concilio no aspira sólo a que los miembros de la institución eclesiástica se relacionen con gente versada en otras materias para hacerles comprensible y gustoso el cristianismo y, antes, para que desde su horizonte vean la pertinencia del cristianismo. También animan a los laicos, que están en el mundo más estructuralmente que los clérigos, a que estudien teología hasta volverse versados en ella, incluso que sean especialistas e investiguen con libertad, obviamente que desde la fe cristiana compartida: “Más aún, es de desear que numerosos laicos reciban una buena formación en las ciencias sagradas, y que no pocos de ellos se dediquen *ex profeso* a estos estudios y profundicen en ellos. Pero para que puedan llevar a buen término su tarea debe reconocerse

a los fieles, clérigos o laicos, la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia” (62).

Ahí va otra cita que muestra la conveniencia de desentrañar lo más científicamente posible la época para que ver lo que el Señor nos demanda en ella, que es lo que se llama los signos de los tiempos (4), y también para hacer comprensible el mensaje revelado: “los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan problemas nuevos que traen consigo consecuencias prácticas e incluso reclaman nuevas investigaciones teológicas. Por otra parte, los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas conservando el mismo sentido y significado. Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe” (GS 62). La congruencia teológica de esto último estriba en que el camino cristiano es, como hemos venido insistiendo, un camino encarnado en la humanidad y por tanto concretamente en cada época¹¹.

Posición vital del teólogo

La teología tiene que nacer del seguimiento del Jesús de los evangelios, que es Jesús de Nazaret discernido bajo la inspiración del Espíritu, un seguimiento encarnado, como él, en la sociedad, en la humanidad en la que vive el teólogo, y encarnado, como Jesús, por abajo, es decir buscando el bien de todos desde la comunión solidaria con los de abajo. Y con los descartados y, sobre todo, con los pobres

11 “Una elipse con dos focos: “la sociedad es percibida como “lugar teológico”, como instancia o fuente a partir de la cual se produce un conocimiento teológico, una profundización en la verdad manifestada en el evangelio”. Ver también P. Trigo, *Espiritualidad encarnada* (Maliño: Sal Terrae, 2022).

con espíritu, que son los pobres que creen en la bienaventuranza de los pobres y viven desde ella.

Esto es así porque seguir a Jesús es hacer en nuestra situación lo equivalente de lo que él hizo en la suya, para lo que se requieren dos cosas: conocer lo que él hizo en su situación, lo que sólo es posible a través de la lectura orante personal y comunitaria de los evangelios, y posicionarse en nuestra situación de modo equivalente a como él lo hizo en la suya, que es, como hemos apuntado, solidarizándose con ella hasta el punto de pertenecer a ella y de entregarse a ella, a su bien, desde abajo, desde no tener dónde reclinar la cabeza (Lc 9,58), de manera que el colectivo suyo más próximo eran los sin techo y más generalmente los pobres, el *ojlos*, los insignificantes a los ojos de los de arriba, que es como suele designar el evangelio a las muchedumbres que lo seguían¹².

Esta posición vital pide tiempo. Por eso no cabe ser teólogo a dedicación exclusiva y ni siquiera a tiempo completo. También configura un imaginario, una orientación y, obviamente, unos contenidos y, hasta cierto punto, un lenguaje. Todo esto es consecuencia de esa manera determinada, jesuánica, de hacerse cargo del “significado constitutivo de la situación en el tiempo para la comprensión de la fe”¹³.

Escrutar los signos de los tiempos

Desde esa encarnación por abajo tiene que escrutar los signos del Espíritu, es decir, lo que el Señor nos quiere decir, tanto en lo bueno como en lo malo que se da en la situación¹⁴. Esto requiere estar en vela, como nos pide Jesús (Mt 24,37-44; Mc 13,33-37). Requiere hambre

12 48 veces, frente a las 8 veces en que se las designa como *polloi*, simplemente muchos (J. M. Castillo, “Jesús, el pueblo y la teología I”, *RLT* 44 (1998): 111. La nota enumera cada mención: evangelista, capítulo y versículo).

13 “Una elipse con dos focos.

14 Para una comprensión bien complexiva de los signos de los tiempos ver, C. Bacher, “El discernimiento de los signos de los tiempos en el Pueblo de Dios / Una lectura desde la teología pastoral fundamental”, *Teología* LIV, n.122 (2017). Ver sobre todo la p. 16.

de realidad, de hacerle justicia¹⁵ y, por tanto, abrazar lo que tiene de humanizador y despegarse de lo menos humano o inhumano. Requiere también estar en vela para atisbar por dónde pasa hoy Jesús y, por tanto, dónde y cómo lo podemos encontrar, y cómo podemos hacer hoy el equivalente de lo que él hizo en su situación. Él no pasa como cuando vivía en Galilea o cuando iba a Jerusalén¹⁶. Lo mataron y ahora vive, recreado, en el seno del Padre. Desde él nos atrae con su relación, con el peso infinito de su amor de Hermano (Jn 12,32). Nos atrae, no sólo hacia él, sino a su seguimiento, a la medida del don recibido. Eso es lo que tenemos que discernir en cada circunstancia o evento. Tenemos que estar en vela y no andar distraídos o abstraídos en algo que nos da nota.

Y además está en sus sacramentos: en los pobres (Mt 25,37-40.44-49), en la comunidad (Mt 18,20), en los evangelios (1Jn 1,1-3) y en la Cena del Señor (Mc 14,22-24). Está, pero tenemos que percibirlo y servirlo en los pobres y hermanarnos en la comunidad, y contemplarlo en los evangelios con su Espíritu, y comulgar con él desde los otros tres sacramentos.

Tengo, pues, que escribir como solidario de los pobres, como compañero en la comunidad cristiana, como contemplador de los evangelios, como discípulo y como comulgante humilde, deseoso y agradecido, de la Cena del Señor. Que así sea.

15 La honradez con la realidad es una característica del pensamiento de Jon Sobrino, siguiendo a Ellacuría. Ver *RLT*, N. 105 (2018): Homenaje a Jon Sobrino en su 80 aniversario: F. J. Vitoria, "Pretendo hacer teología con sentido de realidad": 213-222; J. I. González Faus, "El teólogo a palos" (O "la honradez con lo real"): 234-245; P. Trigo, "Distinción entre orden establecido y realidad por honradez con la realidad": 269-285. Quiero recalcar que ninguno de los tres autores sabía lo que iban a hacer los otros, ni siquiera sabían que iban a converger en este homenaje.

16 Así lo dice el ángel a los apóstoles que se quedan con los ojos fijos en el cielo por donde se había perdido de su vista: "¿Qué hacen ahí mirando al cielo? Este Jesús que les ha sido quitado y elevado al cielo vendrá de la misma manera que lo han visto partir" (Hch 1,11).

Unidad en la diversidad. Experiencias de formación espiritual juvenil en Iberoamérica

Unity in Diversity.

Experiences of Youth Spiritual Formation in Latin America

José Antonio Clemente G.¹

Resumen: El mundo de los jóvenes es fascinante. Juventud implica ímpetu, sueños, ilusiones, empuje y vitalidad. Sin embargo, también por en los jóvenes hay inseguridades, miedos, desánimos, decepción frente al escándalo, pereza, alienación. Es por ello que muchos adultos a lo largo de la historia se han involucrado en esa realidad. Algunos han consagrado su vida entera a esa tarea, tratando no solo de que el joven alcance sus sueños y logre su realización personal, sino también de acercarlos a Dios y a su Proyecto para que vivan de forma plena. Sin embargo, como decía San Agustín: “no puede amarse lo que no se conoce”.

Palabras clave: Juventudes, espiritualidad, pastoral, acompañamiento, cultura, madurez, confianza, formación.

Abstract: The world of young people is fascinating. Youth implies impetus, dreams, illusions, drive and vitality, but in the youth's mind there is insecurity, fear, discouragement, disappoint in the scandals, laziness and alienation. For this reason, many adults, in the history, dedicate their lives to this work, approaching the young to his dreams, achieve his personal fulfillment, and approaching him to God and his Project, to live plenty. But, like say Saint Augustine “you cannot love that you don't know”.

Keywords: Youth, Spirituality, Pastoral, Accompaniment, Culture, Maturity, Trust, Training.

¹ Sacerdote de la Arquidiócesis de Caracas, bachiller en Teología (Pontificia Universidad Javeriana), licenciado en Teología (UCSAR) y en Teología Espiritual (UPS), magister en Teología Espiritual (ITER-UCAB) y profesor de Catequética Fundamental (ITER-UCAB).

Introducción

Han sido muchos los que a lo largo de la historia han querido trabajar por los jóvenes, con los jóvenes y para los jóvenes. Piénsese, por ejemplo, en grandes maestros en esta área: San Juan Bosco, San Felipe Neri, San Juan Pablo II, entre otros. Ellos, como otros tantos, han confiado en los jóvenes, los han comprendido a plenitud, han hablado su lenguaje (sin perder el rol de acompañantes, maestros y asesores), han sido compasivos frente a las caídas propias de su edad y han descubierto el inmenso potencial que encierra esta hermosa e importante etapa de la vida, tratando de sacar lo mejor de ellos en el campo de lo humano y en el ámbito de la espiritualidad y la pastoral. Con respecto a esto, Iberoamérica no se ha quedado atrás a la hora de motivar reflexiones y promover iniciativas para el crecimiento de los jóvenes, especialmente de sus líderes, en distintas áreas, incluyendo lo pastoral y espiritual.

Evidentemente, como lo afirmaba San Agustín, “no puede amarse aquello que no se conoce”; por ello, al trabajar con jóvenes, es necesario conocer su entorno, su realidad. En este artículo se analizan algunos temas de la juventud iberoamericana, la relación con la familia y el mundo adulto, la forma de relacionarse con Dios y con el entorno religioso, el desenvolvimiento en el campo social, especialmente en la política y la economía, partiendo de la formación académica formal y del campo afectivo y sexual. El abordaje de estos elementos nos presenta un marco general para quienes, desde la pastoral juvenil y del método ver-juzgar-actuar (con los recientes pasos del revisar y celebrar), podamos desempeñar nuestra tarea de la mejor manera posible.

Características generales

Debemos partir del principio de que los jóvenes no son un problema². El tema de la juventud es un asunto de interés social (quizás por ser mayoría en el mundo y porque es un buen *target* de consumo

2 J. L. Moral, “Jóvenes y religión, algunas claves y propuestas pastorales”, *Seminarios* 65, N. 225 (2019): 23.

para entes sociales y económicos) y eclesial, ya que la Iglesia, en particular la latinoamericana, los tiene como opción fundamental junto con los pobres³. Sin duda alguna, la juventud debe verse como un *tiempo privilegiado* y como *don de Dios*⁴. El ímpetu juvenil se distingue de la *esclerosis* del anciano *que perdió la ilusión*⁵. No es tanto una edad cronológica, sino una “condición de vida determinada por sus relaciones con el sistema social”⁶. Al respecto, nos dice Ginel: “Muchos educadores y agentes de pastoral se encuentran inmersos en la tarea de dar respuesta al reto que supone hoy la educación de la fe. Es un trabajo interesante”⁷. Muchos pensarán que están constantemente recomenzando o partiendo de cero, y no consiguen la fórmula adecuada “que les permita un razonable descanso o tranquilidad”⁸.

Muchos prefieren hablar de *juventudes* y no tanto de *juventud* en singular, por la diversidad de realidades provocadas por los distintos desafíos de la modernidad a este sector de la población, e incluso por las diversas interpretaciones que pueden darse a esas realidades⁹: tenemos la Iglesia que tenemos y el mundo que tenemos¹⁰, mundo que incluye la compleja realidad juvenil, realidad que no debe ser *endulzada* sino abordada. Por consiguiente, aunque el joven no es un problema, sí es un reto¹¹. Esta realidad compleja de la juventud nos lleva a preguntarnos acerca de lo cíclica que puede volverse su idiosincrasia o la manera de interpretarla. En este sentido, Lefebvre compara la realidad juvenil actual con la vivida por San Agustín hace dieciséis siglos atrás: lo referente a la

3 C. Terán, “La formación de los jóvenes en valores, Análisis de la Carta Apostólica de Juan Pablo II en el año de la juventud Internacional, 1985” (Tesis de licenciatura, UCSAR, 2008), 17.

4 “La formación de los jóvenes, 19.

5 “La formación de los jóvenes, 19.

6 P. Grasso y E. Rosanna, *Jóvenes*, en S. De Fiore, T. Goffi y A. Guerra, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Madrid: Paulinas, 1991), 1044.

7 A. Ginel, “Propuestas de la fe e implicaciones personales”, *Misión Joven* 179 (1991): 25.

8 “Propuestas de la fe: 25.

9 “Jóvenes y religión: 28.

10 “Jóvenes y religión: 29.

11 J. L. Moral, “Proponer a los jóvenes una vida con espíritu”, *Misión Joven* (2005): 5.

sexualidad, la amistad, las lecturas, los modelos a seguir, la imaginación, la indisciplina, los ideales y búsqueda de la verdad¹². Por otra parte, la Editorial de la revista *Misión Joven* (360) nos hace caer en la cuenta de que la alarma que se encendió en 1975 por la situación juvenil es muy similar a la de hoy. Análoga idea sostiene Matteo¹³ al preguntarse cuál es la novedad con respecto a otras generaciones durante los tiempos difíciles para la Iglesia: templos vacíos de jóvenes, igual que seminarios y casas de formación religiosa, y jóvenes que difieren de la Iglesia en el campo moral.

Los jóvenes viven una realidad compleja: vicios, influencia de los *mass media*, vida sexual difusa (con el hedonismo que ello implica), controversias con respecto al matrimonio, situaciones de hipocresía y rebeldía con respecto a sus padres, pero dependencia afectiva y económica, liderazgos políticos difusos, desconfianza en la Iglesia, mal uso de las redes sociales, sincretismo religioso, aislamiento e individualismo¹⁴, cultura de compra-venta y descarte, lo cual incluye parejas y ofertas religiosas. Los editores de *Perspectiva Teológica* aportan otros elementos a los ya citados: cambios constantes (generación líquida), relativismo, espontaneidad, cultura de la inmediatez, búsqueda de amistad verdadera, secularismo, preeminencia de los instintos por encima del autodomínio como posible signo de inmadurez, socionomía por presión social en búsqueda de aceptación, búsqueda de sentido y vocación, maleabilidad y propensión a ser manipulados. Los jóvenes, en su mayoría, son temerarios e imprudentes, pero, a la vez, pueden llegar a ser conformistas, derrotistas, aletargados y escleróticos. Viven en un mundo de paradojas, especialmente en el campo de la autonomía y de la fe. Duque, al respecto, se refiere al contraste entre individualización y

12 S. Lefebvre, "Juventud y fe cristiana, ¿hacia una dinámica de coeducación intergeneracional en la Iglesia Católica?", *Concilium*, N. 360 (2015): 11.

13 A. Matteo, "La primera generación incrédula: millenians y fe", *Concilium*, N. 360 (2015): p. 127.

14 Dicho aislamiento llega incluso al aislamiento tecnológico, no solo por el uso indiscriminado de teléfonos móviles, sino por tareas domésticas que antes realizaba la familia en conjunto, y ahora realiza la tecnología; el autor menciona el ejemplo de la elaboración del pan, antes en familia, hoy comprado en un establecimiento.

masificación, fragmentación y holismo, secularización y sacralización¹⁵. En relación con los *mass media*, están las ventajas y desventajas de la informática, el proceso de cercanía y lejanía de los medios de comunicación social, mientras que Elzo esboza un panorama en el que alude a internet como el *nuevo pedagogo*¹⁶.

Relación con la familia y el mundo adulto

Desde la revolución juvenil de los años 60, la juventud ha pretendido dar un paso más con respecto a las tradiciones familiares. Aunque se respeta la institución familiar, los jóvenes abogan por la autonomía personal por encima del colectivo, que incluye lo religioso y lo moral¹⁷, llegando al extremo de no reconocer, en ocasiones, ninguna autoridad. Los jóvenes tratan de huir del peso de la existencia y de “la presión que la modernidad ejerce”¹⁸; son contestatarios con respecto a la violencia (incluso doméstica) y muestran rebeldía por ausencia de padres, por falta de liderazgo y de modelos, desencantándose de las instituciones. El joven ignora o ataca el mundo adulto cuando siente que no se hacen bien las cosas, ya que “la hoja de servicio de los adultos no está muy limpia”¹⁹. La juventud actual critica la hipocresía de la generación anterior, la del cumplimiento del deber impuesto y de las prácticas ilícitas²⁰. Ciertamente, se da también una confusión en el contexto de la auténtica libertad y autonomía. Libanio presenta la rebeldía propia del joven contemporáneo como una respuesta a una sociedad opresora. Por aquí también va Grasso²¹: piden una libertad absoluta que raya en el libertinaje, so pretexto de autonomía²², lo cual hace que se pierda el sentido de la licitud al vivir experiencias nuevas (aparente

15 J. Duque, “Transmissao da Fe em contexto pos-moderno”, *Perspectiva Teológica*, N. 126 (2013): 207.

16 J. Elzo, “Los jóvenes en la Iglesia de hoy”, *Seminarios* 64, N. 224 (2018): 21. Aquí se expresa que el 90% de los jóvenes españoles lo usan.

17 *Jóvenes*, 1046.

18 J. Libanio, “Juventude e a Fe cristã”, *Perspectiva Teológica* 45, N. 126, (2013): 251.

19 “Proponer a los jóvenes: 32.

20 “Juventude e a Fe cristã”: 261.

21 *Jóvenes*, 1047.

22 *Jóvenes*, 1047.

búsqueda de valores más estructurados). Duque, por su parte, afirma que buscando un proceso de personalización se cae en el extremo, provocando individualismo y narcisismo, pretendiendo obtener con ello libertad, realización y felicidad²³, palpándose en la realidad una gran manipulación a través de la propaganda y otros medios.

Por otra parte, el paternalismo minimiza las responsabilidades de los jóvenes²⁴. Grasso aborda el fenómeno de la prolongación de la juventud hasta más allá de los treinta años. Ahern afirma que el clericalismo y el paternalismo no dejan crecer a los jóvenes, y el poco liderazgo que se les da es para aquellos que están plenamente de acuerdo con aquellos adultos que los dirigen²⁵. Se les acusa de que lo han tenido todo, pero les ha faltado afecto, compañía y ejemplo²⁶, se ha prolongado la juventud hasta que toca el reemplazo de los adultos²⁷. De forma similar se expresan Goffi y Lefebvre. Se expone el problema de la juventud adulta sin empleo -prolongación de la juventud y retraso de responsabilidades- como reflejo de la actitud permisiva de los adultos, provocando dependencia afectiva y económica. ¿Es acaso la juventud el espacio entre la pubertad y la formación de la familia?²⁸ Matteo no tiene reservas a la hora de afirmar que la culpa es de nosotros, los adultos, porque no les enseñamos una religión encarnada, para la vida. En algún momento, pusimos todo en duda y los valores y el respeto se vinieron abajo.

Desde la óptica de la familia, Arzola dice que

Los niños, niñas y adolescentes de hoy, en su mayoría, no tienen asidero afectivo, moral o espiritual para poder encauzar su vida por rutas que los lleven a una realización integral. Esto, debido a que el mayor problema existente es el del alejamiento u

23 "Transmissao da Fé: 208.

24 Editores revista *Perspectiva Teológica* 45, N. 126 (2013): 175.

25 K. Ahern, "De espectadores a protagonistas, Movimientos juveniles en una Iglesia global", *Concilium*, N. 360 (2015): 33.

26 "De espectadores a protagonistas: 33.

27 "De espectadores a protagonistas: 34.

28 "Juventud y fe cristiana: 19.

olvido de Dios, entendido este como la poca conciencia del ser cristiano, del divorcio entre fe y vida, la indiferencia religiosa, la proliferación del aborto, la violencia intrafamiliar, el abandono infantil, la prostitución infantil y el drama del divorcio²⁹,

a lo cual se suma el secularismo y la sed de poder y dinero, y la visión de la familia como *agregado cultural*, es decir, como yuxtaposición de personas y no como escuela de valores, como *empresa de producción* más que como *iglesia doméstica*, convirtiendo las casas en *hoteles* sin calor de hogar³⁰.

En esta misma línea se mueve Oliveira, quien afirma que la familia es lugar de tensiones y contrastes en la modernidad³¹, pero a la vez, forjadora de la identidad³². Basándose en Juan Pablo II (*Familiaris Consortio*), establece que matrimonio y familia son los dos bienes más preciosos de la humanidad, los cuales tienen la obligación moral de la transmisión de fe y del testimonio por encima de intelectualidad³³. Descubre este autor que la familia está siendo vista como “unidad de consumo”³⁴, en el sentido de que se brindan más bienes materiales que cariño y tiempo de calidad. Llega a la conclusión que, en ocasiones, el matrimonio se ve como institución netamente ordenada a la prole y se descuida la afectividad conyugal y sexual, rompiéndose el lazo, haciendo más difícil la labor parental. Por otra parte, a veces tener hijos es un capricho personal, a lo que se suma la baja natalidad en algunos países, promoviendo la cultura del egoísmo³⁵, sin contar la inmadurez de algunos padres, que no quemaron sus etapas a tiempo y pretenden hacerlo en la vida adulta. Muchos padres pierden la autoridad al querer ser más amigos que padres de sus hijos.

29 J. Arzola, “Fundamentos morales de la familia cristiana como epicentro de la formación en valores, a través del testimonio y la evangelización según las enseñanzas de Juan Pablo II” (tesis de licenciatura, UCSAR, 2015), 12.

30 “Fundamentos morales, 12-13.

31 A. Oliveira, “Familia: Lugar primeiro da transmissao da fé, desafios catequéticos a partir do Magistério”, *Perspectiva Teológica* 47, N. 131 (2015): 72.

32 “Familia: Lugar primeiro: 72.

33 “Familia: Lugar primeiro: 73.

34 “Familia: Lugar primeiro: 73.

35 “Familia: Lugar primeiro: 74.

En cuanto a las tradiciones familiares, Lefebvre afirma que en ocasiones las redes sociales son más importantes que la familia y los ritos novedosos son más apreciados que las tradiciones familiares y religiosas³⁶, aunque se nota una tendencia a recuperar las tradiciones familiares y religiosas después de cierta edad. Frente a este panorama, la respuesta de muchos adultos es el cansancio, abandonando a los jóvenes a su suerte³⁷. Finalmente, en este contexto, la vejez y la tradición ya no son vistas como elementos de respeto y admiración, sino como algo arcaico que provoca rechazo³⁸.

En cuanto a lo religioso

No hay duda de que, en líneas generales, la juventud está atravesando por una crisis de fe, la cual ha conllevado un alejamiento con respecto a la Iglesia. Esta lejanía puede tener varios motivos: culturalismo y falta de compromiso, modos de crianza, escándalos (una Iglesia rica en medio de pobres a los cuales no ayuda), necesidades económicas, el fenómeno de la postmodernidad, el tipo de lenguaje, que ha provocado una lejanía física, sociológica y cultural, aun cuando hay vestigios de cristianismo o elementos religiosos en lo social y lo cultural³⁹. Evidentemente, esta crisis ha producido sus consecuencias en seminarios y casas religiosas.

Oración, culto y enseñanza religiosa ya no son tan importantes para la vida de los jóvenes⁴⁰; han desaparecido las diferencias entre hombre y mujer en el campo de la espiritualidad; solo 50% de los jóvenes italianos se identifican como católicos; no hay vínculo entre crecimiento, humildad y fe⁴¹ (incredulidad). Es decir, se produce un divorcio entre estos elementos, aunque se crea en Dios y los jóvenes se consideren espirituales -muchas veces íntimamente, no comunitariamente-. En este sentido, la Iglesia ni siquiera es *cosa de mujeres*, como solía decirse. Esto es grave, porque la madre es la que generalmente transmite la fe,

36 "Juventud y fe cristiana: 18-19.

37 "La formación de los jóvenes: 11.

38 "Juventud e a Fe cristã": 262.

39 "Los jóvenes en la Iglesia de hoy": 19.

40 "La primera generación incrédula: 129.

41 "La primera generación incrédula: 130.

por eso Francisco ha reivindicado el papel de la mujer, colocándola en cargos importantes en la Iglesia⁴². Los jóvenes contemporáneos piden a la Iglesia que se preocupe más por la justicia, la paz y la solidaridad, y no tanto de anunciar a Cristo⁴³. Otros fenómenos para considerar con respecto a este campo son el uso de drogas para alcanzar experiencias religiosas⁴⁴, el desarrollo y vivencia de una espiritualidad sentimentalista⁴⁵, la tendencia a una teología sin práctica⁴⁶ y el riesgo del *consumismo pastoral*, en el cual, “el trabajo pastoral se estructura como una institución que suministra un conjunto de bienes espirituales a los jóvenes, que son tratados como consumidores, en lugar de participantes activos del proceso”⁴⁷.

Con respecto a la proliferación de sectas y profesión de otros credos, se nota un aumento del ateísmo y del islam, del relativismo religioso (todas las religiones valen)⁴⁸, de la Nueva Era y del sincretismo, propiciados por diversas imágenes erróneas de Dios. Proliferan *gurúes y terapeutas* que tienen intereses económicos⁴⁹. Aumentan el *politeísmo* provocado por la pluralidad, la *idolatría* como negación de la fe⁵⁰, la magia y la superstición, las *magias de la huida* (consumismo y hedonismo⁵¹), las religiones orientales⁵². En cuanto al manejo de cifras presentadas por los autores investigados, nos encontramos con números reveladores: 32% de credibilidad en la Iglesia. Elzo habla de una credibilidad en un 76% (españoles en 2011); muchos jóvenes españoles se consideran religiosos, aunque solo el 8% son católicos practicantes. Grasso, al tocar el tema del abandono de la Iglesia, establece que en 1976 solo el 37% de jóvenes en España se consideraban católicos. Al hablar de

42 “La primera generación incrédula: 133.

43 “Los jóvenes en la Iglesia de hoy”: 16.

44 *Jóvenes*, 1058.

45 “Juventude e a Fe cristá”: 269.

46 *Jóvenes*, 1057.

47 “De espectadores: 38-39, citando a T. Muldoon.

48 “Los jóvenes en la Iglesia de hoy”: 8.

49 F. González y A. Testa, “Bases para una educación de la fe en los jóvenes de la postmodernidad” (Caracas, tesis de licenciatura, UCSAR, 2003), 14-16.

50 “Transmissao da Fe, 209.

51 Cf. “Juventude e a Fe cristá”: 248, 252.

52 *Jóvenes*, 1057.

los aspectos positivos, algunos autores hacen referencia a los eventos de masa, especialmente la JMJ⁵³. Por otra parte, se hace referencia al papel evangelizador que realizan los jóvenes con respecto a otros jóvenes; Grasso resalta la experiencia de conversión de aquellos que experimentan una vuelta al Padre tras sentir un vacío existencial⁵⁴.

En el contexto socioeconómico y político

Con respecto a este tema, se resalta la dicotomía entre pobreza y riqueza en los jóvenes, lo cual puede derivar en los extremos de la delincuencia y el derroche. Algunos autores mencionan una situación de bienestar en algunos ambientes que, en algunos casos, hacen del joven inmaduro y dependiente y, en otros casos, lo ponen en ventaja con respecto a los más desfavorecidos (recursos necesarios para estudiar una carrera o emprender negocios). Grasso se pregunta si el estatus socioeconómico implica mayor o menor grado de inmadurez⁵⁵: ¿acaso el rico busca poder y el pobre busca dinero⁵⁶? En el joven hay sentido de justicia y lucha por los ideales, más allá de la búsqueda de realización y de cubrir sus necesidades económicas. El joven puede y debe alcanzar protagonismo y dar sus aportes a la sociedad venciendo el aislamiento, incluso profesando su fe, aunque algunos piensen que desarrollo y fe nunca pueden ir de la mano⁵⁷.

En el ámbito sociopolítico encontramos cuatro posturas del joven: se adapta y no aporta, no se adapta y no aporta, se adapta y aporta, no se adapta y aporta, especialmente frente a la norma y la burocracia⁵⁸. Los jóvenes españoles muestran cierta apertura a la política⁵⁹. Lefebvre,

53 Ahern alaba la importancia de la Jornada Mundial de la Juventud y sus reproducciones en regiones, países y diócesis: predicación, acción social y misionera y momentos de sano esparcimiento (el entorno musical de los conciertos es apreciado por algunos como un factor de desorden, superficialidad y despilfarro).

54 *Jóvenes*, 1057.

55 *Jóvenes*, 1049.

56 *Jóvenes*, 1050.

57 *Jóvenes*, 1049.

58 *Jóvenes*, 1052.

59 *Jóvenes*, 1057.

por su parte, sostiene que el liderazgo del joven no solo se da en el ámbito político, sino que hace su trabajo cotidiano de manera efectiva⁶⁰.

Desde el contexto de la educación

Calavia presenta las deficiencias del mundo educativo: fragmentación, cansancio y estrés, falta de apoyo familiar y social, falta de criterios claros y realistas, falta de equilibrio entre lo antiguo y lo nuevo⁶¹. Por otra parte, Lefebvre advierte falta de excelencia académica y pobreza espiritual y pastoral de la mayoría de nuestras instituciones educativas eclesíásticas⁶².

En la afectividad y la sexualidad

Al respecto, Libanio nos presenta interesantes reflexiones acerca de la corporeidad, que, como sabemos, va íntimamente ligada al tema de la afectividad y la sexualidad: hace una comparación entre la visión de la corporeidad en tiempos anteriores y la actualidad⁶³; llama la atención acerca del argumento de la salud para llevar a cabo una estética exacerbada, promoviendo esta conducta incluso en los sectores de bajos recursos, desarrollando una forma de sacrificio muy distinta a la ascesis tradicional, convirtiendo lo bello y lo bueno en sinónimos⁶⁴, pero cayendo también en la paradoja del descuido del cuerpo por el uso indiscriminado de internet y las redes. Por otro lado, el autor expone que la revolución sexual impulsó un rechazo a las leyes y prohibiciones, con la consecuencia de una nueva paradoja: una presunta rebeldía al no cumplir las leyes positivas, provocando la caída en lugares comunes por la presión social. Alude al problema de la pornografía y de internet, advirtiendo acerca de situaciones de suicidio por fotos comprometedoras divulgadas digitalmente⁶⁵. Toca también este autor

60 "Juventud y fe cristiana: 21.

61 M. A. Calavia, "Educar hoy en la apertura a la trascendencia", *Misión Joven* 178 (1991): 35-36.

62 "Juventud y fe cristiana: 24.

63 "Juventud e a Fe cristã": 237.

64 "Juventud e a Fe cristã": 240.

65 "Juventud e a Fe cristã": 241.

el tema de la osadía por el peligro y los suicidios por esa causa⁶⁶, los patrones de belleza corporal que atentan contra la dignidad de los no agraciados físicamente con belleza y los minusválidos⁶⁷, y el hecho de dejar la ética de lado por ser algo arcaico, basándose en el pragmatismo⁶⁸, causas de vacío existencial y del suicidio en casos extremos: “El joven tendrá respeto por sí mismo y por los otros mientras tenga clara su cualidad de espíritu”⁶⁹.

Con respecto a la afectividad y la sexualidad, hay confusión de roles entre hombre y mujer. Lo que se dijo antes acerca de lo religioso aplica para el campo de lo humano (cf. el problema actual de la ideología de género). Por su parte, Lefebvre establece la búsqueda de relaciones duraderas, pero no para la juventud, sino para la etapa adulta⁷⁰. De una forma un tanto temeraria reflexiona acerca de la sexualidad vivida fuera del matrimonio y reflexiona sobre si se trata de un elemento de *sensus fidei* a considerar por la Iglesia en su teología y su moral⁷¹.

Beste distingue entre el sexo ocasional y los amigos con derecho⁷², estableciendo una comparación entre las tentaciones vividas por Jesús en el desierto y las tentaciones de los jóvenes de hoy⁷³. Afirma que hay en el joven universitario una especie de doble identidad: responsabilidad y estudio por la mañana; alcohol y sexo por las noches⁷⁴. Se alude al tema de las jóvenes que se dejan llevar por la aceptación social: no siempre el impulso sexual es lo primordial, sino la presión social⁷⁵. Luego vienen los problemas de conciencia tras la noche desordenada, sobre

66 “Juventude e a Fé cristã”: 246.

67 “Juventude e a Fé cristã”: 249.

68 “Juventude e a Fé cristã”: 251.

69 “Juventude e a Fé cristã”: 251.

70 “Juventud y fe cristiana”: 23.

71 “Juventud y fe cristiana”: 24.

72 J. Beste, “El anhelo de más, la cultura universal del sexo esporádico y la recuperación cristiana de una humanidad plena”, *Concilium*, N. 360 (2015): 108.

73 “El anhelo de más”: 109.

74 “El anhelo de más”: 110.

75 “El anhelo de más”: 111.

todo en las jóvenes⁷⁶. Al respecto, compara la tentación de las piedras por pan con el hecho de huir de la realidad con sexo y alcohol⁷⁷. Con respecto a la tentación del pináculo del Templo, dice Beste que Jesús se despoja de su Divinidad: hay un cierto *abandono del Padre*. Los jóvenes se sumergen en el alcohol, las drogas y el sexo para no sentirse *abandonados* por su familia, los amigos y Dios⁷⁸. Los jóvenes no quieren mostrarse sobrios para no sentirse vulnerables. Por aquí va la tercera tentación: el afán de dominio para no sentirse vulnerables: “tu verdadero yo es aburrido”⁷⁹. Se hace también referencia a la gran paradoja de la relación sexual como apertura y entrega al otro (intimidad) y el proceso actual de banalización y despersonalización⁸⁰, sin contar con los riesgos de embarazos no deseados, ETS y, por supuesto, con la herida mortal a la dignidad humana.

Conclusiones

Habiendo abordado estos puntos acerca de la juventud en general, y de la juventud iberoamericana en particular, podemos llegar a la conclusión de que no solo es hermoso ser joven y vivir a plenitud esta etapa de la vida con los sueños, ilusiones y vitalidad que ello implica, sino que también es una hermosa tarea (podríamos tildarlo de privilegio) poder acompañar a las juventudes.

Sin embargo, para hacerlo de una manera eficaz, no podemos llegarle al joven con recetas prefabricadas en este mundo postmoderno tan complejo, respondiendo a preguntas que nadie ha hecho. Es necesario acercarse a la realidad histórica y cultural del joven, tratando de hacer el acompañamiento de la forma más personalizada posible, considerando que los jóvenes son hijos de su tiempo y que en su bien o mal obrar los adultos tenemos una responsabilidad inalienable. Es por ello por lo que se debe profundizar en su contexto cultural, familiar, religioso,

76 “El anhelo de más: 112.

77 “El anhelo de más: 117.

78 “El anhelo de más: 118.

79 “El anhelo de más: 119.

80 “El anhelo de más: 120.

Unidad en la diversidad. Experiencias de formación espiritual ...

social, educativo y afectivo. Solamente desde un acompañamiento incondicional lograremos una pastoral juvenil eficaz y unos jóvenes realizados.

Contenidos mentales e inteligencia artificial fuerte¹

Mental Contents and Strong Artificial Intelligence

Juan José Rosales Sánchez²

Resumen: El propósito central de este trabajo consiste en un examen del concepto de inteligencia artificial fuerte, denominación ideada por John Searle, a partir de los contenidos mentales, tal como se proponen en los campos de la filosofía de la mente y de la epistemología contemporáneas. En concordancia con el objetivo planteado, el ensayo procede a examinar la noción de contenido en relación con la distinción conceptual/no conceptual. Del mismo modo, analiza algunas ideas relevantes sobre la noción de inteligencia artificial fuerte propuestas por Searle y examina cómo, a partir de la noción de contenido mental, se puede cuestionar la posibilidad de una inteligencia artificial fuerte.

Palabras clave: Contenidos mentales, filosofía de la mente, epistemología, inteligencia artificial fuerte.

Abstract: The central purpose of this paper is to examine the concept of strong artificial intelligence, a term coined by John Searle, based on mental contents, as proposed in the fields of contemporary philosophy of mind and epistemology. In accordance with the stated objective, the essay proceeds to examine the notion of content in relation to the conceptual/non-conceptual distinction. Likewise, it analyzes some relevant ideas about the notion of strong artificial intelligence proposed by Searle and examines how, based on the notion of mental content, the possibility of strong artificial intelligence can be questioned.

Keywords: Mental contents, philosophy of mind, epistemology, strong artificial intelligence.

1 Una versión de este trabajo fue leída por su autor en noviembre de 2023, en las actividades de las XVI Jornadas de Investigación de la UCAB.

2 El Dr. Juan José Rosales es profesor de Filosofía en el Instituto Superior de Teología de Astorga y León (ISTAL)-España y en la Universidad Católica Andrés Bello-Venezuela. Obtuvo en 2015 el XII Premio de Investigación Filosófica Federico Riu y en 2014 el Premio a los Trabajos de Investigación del Personal Académico de la Universidad Católica. Ha sido docente en investigador en universidades de Venezuela y Ecuador. Ha publicado libros, capítulos de libros y decenas de artículos en revistas especializadas, arbitradas e indizadas. Entre sus recientes publicaciones destaca *La experiencia y los límites de lo conceptual* (Caracas: AB Ediciones, 2023).

Introducción

De acuerdo con algunas teorías, se atribuye contenido a un estado mental si el sujeto que posee este último se representa parcelas el mundo, es decir, objetos, de ciertas maneras o adjudicándole algunas características. En este contexto de uso del término, el significado de contenido estaría entonces determinado por la forma en que un sujeto se representa un evento del mundo, un estado de cosas. Entonces, cabe así pensar la posibilidad de modalidades distintas para representarse el mundo, entre ellas, una modalidad no conceptual.

Ahora bien, según la idea central de la teoría del contenido no conceptual, algunos estados mentales pueden representar el mundo a pesar de que el portador de aquellos estados mentales no posea los conceptos requeridos para especificar, con arreglo a herramientas lingüísticas, su contenido. Esta idea básica ha sido desarrollada de formas diferentes y aplicada a distintas categorías de estado mental. En este trabajo, la cuestión de partida relacionada con la idea de contenido no conceptual es si, admitida su posibilidad, puede calzar dentro de una concepción amplia de inteligencia. A partir de esta noción de inteligencia se explora la posibilidad de una inteligencia de tipo artificial capaz de generar y gestionar contenidos equiparables a los que atribuimos a la mente humana.

Como veremos, Searle, a quien se concede en este ensayo una amplia atención, niega la posibilidad de una inteligencia artificial fuerte, como el mismo la ha llamado, basado en la afirmación de que un contenido mental se caracteriza por su carga semántica, por el significado. Como adelanto, hemos de decir que la tesis de Searle sobre el contenido mental se sitúa en los predios del conceptualismo. Ahora bien, si Searle niega que un programa de computación no es equiparable a una mente y, por tanto, no es portador de contenido mental, en este ensayo nos preguntamos si se puede afirmar algo similar basados en la noción de contenido no conceptual, entendido este como un contenido que no está determinado por elementos semánticos. En suma, si los programas de computadores son pura sintaxis y carecen de semántica, y eso confirma

que no son semejantes a una mente, ¿qué estatus podríamos conceder a animales que no son usuarios de conceptos, pero que consideramos capaces de aprender y de tomar decisiones? ¿Serían equiparables, en cierto modo autómatas? ¿Sería impropio atribuirles capacidad de aprender y de tomar ciertas decisiones que se derivarían de una especie de lectura entre líneas, o de lectura de lo que ocurre en su entorno?

De acuerdo con nuestras ideas, tal como lo decimos en la conclusión de este trabajo, es difícil vislumbrar cómo un programa computacional puede copiar o reproducir las conductas de ciertas criaturas a las que cabe atribuir cierta inteligencia y el ser portadores de contenidos no conceptuales. Para poner fin a esta introducción, y esperamos que no se tome como una excusa, el ensayo se centra en problemas e incertidumbres más que en respuestas y convicciones.

Contenido conceptual

Por mor del objetivo de este trabajo, es imprescindible comenzar con algunas referencias a la noción de contenido conceptual. En los estudios de filosofía de la mente se suele afirmar que el caso paradigmático de un estado mental con contenido conceptual es la actitud proposicional. Así, tener una actitud proposicional implica partir de afirmaciones con cierta relación a un contenido, es decir, un pensamiento o una proposición, y el contenido de un estado con actitud proposicional se determina por los límites que marcan los conceptos. En consecuencia, el contenido es lo que se cree, lo deseado, lo esperado. Y así, cuando se piensa, se habla o se percibe la forma como se aprehende el mundo está en función de los conceptos que se poseen. De todo lo anterior se sigue que las creencias, y lo que se dice sobre el mundo, están siempre determinados por conceptos³.

Como se puede apreciar, si admitimos que los únicos contenidos mentales son los que hemos caracterizado hasta aquí como de tipo conceptual, entonces todo aquello que consideremos dentro del

3 Cf. J. J. Rosales S., *La experiencia y los límites de lo conceptual* (Caracas: AB Ediciones, 2023).

campo de la experiencia y del conocimiento estará determinado por el uso de conceptos. De la aceptación de esta tesis se derivaría necesariamente que el proceso de conocimiento se circunscribe a la aplicación de conceptos a objetos. Por consiguiente, el ejercicio de las capacidades de conceptualización y la interrelación dentro de un espacio lógico de razones⁴ serían las actividades que perfilan y hacen patente la inteligencia. Pero ¿qué deberíamos entender por inteligencia? Esta es una cuestión que debemos abordar más adelante, pues no conviene utilizar este término como si su significado fuera unívoco y de conocimiento común.

Continuemos con la noción de contenido conceptual. Si un contenido se caracteriza por estar ligado a una actitud proposicional, como ya se ha dicho en líneas precedentes, entonces su configuración depende de un conjunto de conceptos. En este tratamiento de la noción de contenido conceptual están muy presentes las enseñanzas sobre los necesarios vínculos entre conceptos y sentencias que Frege ha dejado plasmadas en su obra⁵. En resumen, de acuerdo con las tesis fregeanas, el contenido de una actitud proposicional y el significado de una sentencia están fundados en conceptos.

En lo expuesto hasta este punto, hemos puesto el énfasis en los tratamientos que recibe la noción de contenido en el campo de la filosofía de la mente. Pero este es un punto de partida, pues interesan aquí los alcances gnoseológicos de la noción de contenido y su posible uso para el abordaje de cierta concepción de la inteligencia. En especial, de una concepción de la inteligencia ligada con la actividad sensorial y la experiencia.

Alcanzada cierta maduración, debida al entrenamiento y funcionamiento de capacidades lingüísticas y de raciocinio, de lo que McDowell llama “capacidades conceptuales”, una criatura sería apta para habitar en el reino de la experiencia. Sin dichas capacidades, una

4 Cf. J. McDowell, *Mente y mundo* (Salamanca: Sígueme, 2003).

5 Cf. G. Frege, *Sobre sentido y referencia. Estudios sobre semántica* (Barcelona: Ariel 1984).

criatura solo habitaría en un entorno. Quiere decir esta distinción, de acuerdo con la filosofía de McDowell, que la experiencia es solo para los usuarios de conceptos y estos, y solo estos, se mueven en el mundo⁶. Esto es así “puesto que el mundo es todo lo que es el caso (...) no hay ninguna fisura entre el pensamiento, como tal, y el mundo”⁷, sostiene con firmeza el filósofo de Pittsburgh. Notará el lector la influencia de Wittgenstein⁸ en las tesis de McDowell. Es el animal lingüístico y con capacidad para producir símbolos y articularlos el único que puede moverse en la esfera de la experiencia. El resto de los seres se limitarían a ciertas interacciones con sus entornos sin sobrepasar lo meramente instintivo. Por lo tanto, gracias al uso efectivo de sus capacidades lingüísticas, el ser de conocimiento, por antonomasia, es entonces aquel que tiene “capacidad de ocupar posiciones en el espacio de las razones”⁹. Nótese que las tesis de Wittgenstein se conjugan con las de Sellars¹⁰ como premisas para las conclusiones de McDowell.

El conocimiento que básicamente interesa a McDowell en esta discusión sobre los tipos de contenido es el que se genera en la experiencia. Según este filósofo, “nuestros conceptos se entrelazan con lo que hacemos y padecemos”¹¹. De esta manera, según el conceptualismo defendido por McDowell, un ser humano se representa las cosas con las que se topa -o interactúa- siempre por medio de conceptos; es esta clase de representación la que determina lo que conocemos como experiencia o conocimiento empírico. En este orden de ideas, no tendríamos manera de elaborar la experiencia si contamos únicamente con las capacidades sensoriales, con los elementos propios de la sensibilidad.

6 Cf. *Mente y mundo*.

7 *Mente y mundo*, 69.

8 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Madrid: Gredos, 2009), proposición I, 9.

9 J. McDowell, “Perception as a Capacity for Knowledge”, en *The Aquinas Lecture* (Milwaukee: Marquette University Press, 2011), 114.

10 Cf. W. Sellars, “El Empirismo y la filosofía de lo mental”, en W. Sellars: *Ciencia percepción y realidad* (Madrid: Tecnos, 1971).

11 *La experiencia y los límites de lo conceptual*, 100.

Fijemos la atención a partir de aquí en el complemento, siguiendo la filosofía de Kant¹², de la sensibilidad. Para que sea posible el conocimiento empírico se requiere el involucramiento de una facultad superior, caracterizada por su espontaneidad, esto es, el entendimiento. De acuerdo con una interpretación de Kant, de amplia aceptación filosófica, se requiere la colaboración entre las facultades del entendimiento (espontaneidad) y sensibilidad (receptividad) para que el conocimiento empírico sea posible. Entonces, de acuerdo con Kant, no hay experiencia ni con el solo uso de conceptos ni con el mero contacto sensorial con las cosas: “sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos dan objetos. A través de la segunda, los pensamos”¹³.

Situados en las interpretaciones de este texto por parte de la ortodoxia kantiana, la inteligencia, en sentido estricto, procede de la colaboración entre las dos facultades del conocimiento. Sin el almacén conceptual sería imposible dirigirse inteligentemente a los objetos. Sin embargo, en los escritos del propio Kant hay pasajes que habilitan al lector competente a la formulación de interpretaciones que divergen de las que suelen considerarse adecuadas en los medios académicos. Por ejemplo, a partir de su tesis según la cual “los pensamientos sin intuiciones son vacíos y las intuiciones sin concepto son ciegas”¹⁴, se abre un camino para examinar e interpretar sus ideas en torno a las nociones de forma y materia como elementos del conocimiento. Si bien en las categorías se hallaría la clave para interpretar lo que nos sucede, pues está claro que Kant las presenta como un componente *a priori* del conocimiento y como condición de toda experiencia, también ha dejado margen para pensar en una materia, o contenido, que se da en la intuición, sobre la que se aplican las categorías del entendimiento.

12 Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe trad. Mario Caimi (México: Fondo de Cultura Económica, 2009); *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas (Madrid: Alfaguara, 2002).

13 *Crítica de la razón pura*, A15/B29.

14 *Crítica de la razón pura*, A51/B75.

La *distinción* entre forma y materia, presente en el pensamiento kantiano sobre la elaboración de la experiencia, puede interpretarse como una *dualidad*. Y, afincado en la dualidad, el intérprete afirma que Kant tiene en mente representaciones no conceptuales que hacen las veces de objeto de categorización o interpretación¹⁵.

Contenido no conceptual

En las líneas precedentes hemos intentado presentar crítica y sintéticamente la doctrina del conceptualismo sobre el contenido de la experiencia. Por cuanto es un tema complejo y tratado abundantemente por filósofos contemporáneos de gran talla, es imposible que nuestra apretada síntesis satisfaga a todos los lectores. En cualquier caso, las caracterizaciones y juicios presentados sobre el tema aludido están destinadas a servir de marco conceptual limitado para el examen filosófico de la idea de una inteligencia artificial fuerte. Lo dicho en esta parte, sobre las caracterizaciones conceptualistas de los contenidos de la experiencia, vale también para la doctrina rival, esto es, para la del contenido no conceptual. En consecuencia, intentaremos presentar con rigurosa precisión la noción de contenido no conceptual de la experiencia. Pues bien, la idea central de la teoría del contenido no conceptual afirma que algunos estados mentales pueden representar el mundo, aun cuando el portador de esos estados mentales no posea los conceptos requeridos para especificar su contenido. Esta idea básica ha sido desarrollada de formas diferentes y aplicada a categorías diferentes de estado mental, pero no todos los desarrollos y usos de dicha idea central son compatibles. A pesar de esta dificultad teórica, cada uno de esos tratamientos presenta la tesis según la cual la manera en que una criatura puede representarse el mundo está determinada por sus capacidades conceptuales¹⁶. Pero es necesario, antes de proseguir en la exposición de la teoría del contenido no conceptual, señalar que el uso de la noción de contenido no conceptual entraña una dificultad inicial,

¹⁵ Cf. *La experiencia y los límites de lo conceptual*.

¹⁶ Cf. J. L. Bermúdez, "Nonconceptual Mental Content", en Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/content-nonconceptual/>

a saber, que en principio se nos presenta como una noción definida en oposición a lo que *es* conceptual. Afortunadamente, se trata solamente de una primera impresión.

Los teóricos del contenido no conceptual sostienen que las especificaciones del contenido deben ceñirse a la forma como aprehende el mundo quien piensa, habla o percibe. Pero rechazan que deba circunscribirse a los conceptos poseídos por quien ejerce la función de pensar, hablar o percibir el mundo. En consecuencia, se entiende a partir de esta tesis que son posibles modos de representarse el mundo sin la guía de conceptos. Es decir, existe un tipo de contenido no conceptual¹⁷. En relación con lo anteriormente planteado, cabe preguntarse ¿qué debe entenderse por estado mental y en particular por estado de representación? Permítasenos responder con la siguiente cita:

La noción de «representación mental» es (...) una construcción teórica de la ciencia cognitiva. Como tal, es un concepto básico de la teoría computacional de la mente según la cual los estados y procesos cognitivos están constituidos por la existencia, transformación y almacenamiento (en la mente/cerebro) de las estructuras portadoras de información (representaciones) o de un tipo o de otro”¹⁸.

Los estados mentales se entienden en términos de *ocurrencia*, transformación y almacenamiento de representaciones. Y a estas se las llama “estructuras portadoras de información”. Ahora, por *ocurrencia* puede entenderse la captación de las estructuras de información, es decir, la captación como un episodio mental. En relación con estas cuestiones, debe tenerse en cuenta que la idea de representación y muchas de las teorías involucradas en su tratamiento han sido planteadas con anterioridad a la teoría computacional de la mente. Por esta razón, no es impropio apelar a la tradición filosófica que se ha ocupado de teorizar sobre la representación. De esa tradición, la referencia a la

17 Cf. “Nonconceptual Mental Content”.

18 D. Pitt, “Mental Representation”, en Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/mental-representation/>

filosofía de Kant es valiosa, pues en la gnoseología kantiana se propone la existencia de dos tipos de representación con conciencia, ligadas una al concepto y la otra a la intuición, entendidas como dos modos de acceder a la información de forma mediata o inmediata. Ahora bien, si damos crédito a la tesis según la cual es posible la adquisición de información con base en la sola intuición, de acuerdo con una lectura no exenta de polémica de la epistemología kantiana, tendríamos abierta una vía de fundamentación teórica del contenido no conceptual. Una vía explorada en la filosofía de Robert Hannah.

Permítasenos examinar algunos movimientos argumentativos que Hannah presenta en un importante trabajo¹⁹:

1. Centrándose en el comportamiento de niños normales carentes de competencias lingüísticas y también en comportamientos animales, Robert Hanna afirma que es posible atribuirles cognición no conceptual. Una cognición regida por habilidades perceptivas, en cuanto que ciertas observaciones indicarían que los niños son capaces de discriminar objetos situaciones y además ajustar su conducta por tales discriminaciones.
2. Afincado en la teoría de la “finura de grano” fenomenológica, Hannah arguye que los seres humanos podemos captar mediante mecanismos perceptivos variedad de caracteres y cualidades que no se especifican empleando conceptos. En consecuencia, Hannah afirma que en los resultados que proceden de la indagación ordinaria, mediante la percepción, puede hallarse el contenido no conceptual.
3. Prosiguiendo con los alcances y logros de la discriminación perceptiva, defiende Hannah que los seres humanos podríamos discriminar objetos sin conocerlos conceptualmente, es decir,

19 Cf. R. Hanna, “Kantian Non-Conceptualism”, *Philosophical Studies* 137, N. 1 (2008).

no identificándolos “mediante notas” (reidentificación) para decirlo en términos de la filosofía de Kant²⁰.

4. Otro movimiento argumentativo de Hannah, en favor de la tesis del contenido no conceptual, se basa en distinguir entre percepción y juicio. De acuerdo con esta distinción, podemos percibir algo sin elaborar juicio alguno sobre lo percibido. Estaríamos entonces ante un tipo de cognición no judicativa y, por ende, no conceptual.
5. La diferenciación entre saber cómo se hace algo y saber qué es ese algo es un punto de apoyo para Hannah. Desde su perspectiva, se puede saber hacer algo sin dominio conceptual que dé cuenta de en qué consiste ese hacer. La cognición ajena al *saber qué* es no conceptual. Habría un ámbito del hacer, de un saber técnico ligado a lo no conceptual.
6. Desde un enfoque de la teoría general de la adquisición de conceptos, Hannah sostiene que una versión de esta, quizá la mejor, admite que se adquieren conceptos simples sobre la base de la percepción no conceptual de los objetos que caen bajo esos conceptos.
7. Finalmente, con la mira puesta en una teoría lingüístico-cognitiva de los demostrativos, Hanna afirma que, en la mejor teoría, dado el caso del uso de demostrativos como “este” y “eso”, se incluye la tesis de que los demostrativos son fijados por los hablantes apoyándose esencialmente en recursos de la percepción y valiéndose de movimientos indexicales, sin proceder descriptivamente. Al no ser descriptivos, no se puede sostener que los demostrativos sean de carácter conceptual²¹.

20 Cf. I. Kant, *Lógica. Un manual de lecciones* (Madrid: Akal, 2000), AA: 09, 96.

21 Este conjunto de argumentos esgrimidos por Robert Hannah se encuentra expuesto y analizado con mayor amplitud y precisión en Rosales, *La experiencia y los límites de lo conceptual*, 169 y ss.

Inteligencia Artificial (IA) fuerte

Con el tratamiento del concepto de *inteligencia artificial fuerte* intentaremos completar el cuadro reflexivo sobre la teoría de la inteligencia artificial fuerte, conocida también como inteligencia artificial general (IAG) o IA general. Como es conocido, esta teoría apunta a la posibilidad de la construcción de una máquina cuyas operaciones sean tenidas como un tipo de inteligencia equiparable a la de los humanos. Antes de proseguir, la pregunta que deberíamos intentar responder es ¿qué debe entenderse por inteligencia en este específico contexto de discusión? Aunque no hay una única definición ni acuerdos firmes en torno a lo que significaría el término inteligencia, para las discusiones en el campo de la inteligencia artificial esta puede entenderse en términos de conciencia de sí mismo, conjugada con la posesión y aplicación de capacidades para resolver problemas, aprender y planificar el futuro²².

La IA fuerte se proyecta, por ahora, como una aspiración que guía los esfuerzos de quienes invierten importantes recursos para fortalecer la investigación en este campo y como camino para la definitiva superación de lo humano como centro del mundo, entre los que adhieren a ideas trans y post humanistas. En cualquier caso, no deja de ser un tema atractivo, digno de ser considerado y por ello hoy en día contamos con importantes contribuciones teóricas y conceptuales provenientes de disciplinas diversas. Hasta el presente, hay quienes defienden que la confección de una IA fuerte será realidad, mientras que hay quienes niegan que pueda producirse. No obstante, antes de apresurarnos de forma irreflexiva a tomar partido por una u otra posición, debemos comprometernos en investigaciones y discusiones que involucren el establecimiento de un conjunto de parámetros racionales, lo mejor definido posible, que sirva de punto de partida aceptable para avanzar en el conocimiento de lo que se puede alcanzar en términos de cognición con el uso de máquinas programadas para tal fin. Uno de esos parámetros tendría que encargarse de las medidas de

22 Cf. <https://www.ibm.com/es-es/topics/strong-ai>. (Consulta: 22/11/2024).

éxito de la máquina o del sistema de inteligencia artificial. Medidas que indiquen con el mayor rigor posible los logros en términos de acciones o comportamientos que se consideren acordes con cierta concepción de inteligencia.

En relación con lo que se ha dicho en el párrafo precedente, el Test de Turing merece ser considerado, pues una cierta idea de inteligencia de las máquinas gravita en torno a aquél. El genial matemático británico planteó en el artículo “Computing Machinery and Intelligence”²³ la siguiente cuestión: ¿Pueden pensar las máquinas? Consciente de las dificultades que entraña el establecimiento de significados para los términos máquina y pensar, elude los caminos teóricos y se decanta por una posible solución de carácter experimental. En este sentido, propone “el juego de la imitación”, base de su famosa prueba. De acuerdo con la prueba, una máquina se consideraría inteligente si las respuestas suministradas a un operador humano no se pueden distinguir de las que suministraría otro ser humano.

Los planteamientos de Turing, hasta cierto punto pioneros de las investigaciones en inteligencia artificial, siguen suscitando respuestas a favor y en contra. Del segundo grupo de respuestas forman parte las tesis de Searle. Para este filósofo, en psicología, filosofía e inteligencia artificial predomina la idea de que los funcionamientos del cerebro y de los computadores digitales son análogos. Una idea que considera errónea, pero muy extendida y madre de otra que llama “inteligencia artificial fuerte”. Una idea extrema según la cual “el cerebro es un computador digital y la mente es solamente un programa de computador”²⁴. De acuerdo con Searle, “este punto de vista tiene la consecuencia de que no hay nada esencialmente biológico por lo que respecta a la mente humana”²⁵. A fin de cuentas, algunos importantes defensores de la inteligencia artificial fuerte, de acuerdo con Searle, concluyen que “la inteligencia es un asunto de manipulación de símbolos físicos (...) Mas

23 A. M. Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, *Mind* LIX, N° 236 (1950): 422-460.

24 J. Searle, *Mentes, cerebros y ciencia* (Madrid: Cátedra, 1985).

25 *Mentes, cerebros y ciencia*, 34.

bien, cualquier sistema que sea capaz de manipular símbolos físicos de una manera correcta es capaz de inteligencia en el mismo sentido literal de la inteligencia humana”²⁶. Contra estas ideas formuló el Argumento de la Habitación China (CRA). De acuerdo con él, la mente no se limita a la simple manipulación de símbolos y de espaldas a su comprensión. Por eso es erróneo equipararla con programas informáticos que son especificables de manera puramente formal y carecen de contenido semántico²⁷. En concreto, apunta Searle, “la sintaxis sola no es suficiente para la semántica y los computadores digitales en tanto son computadores tienen, por definición, solamente sintaxis”²⁸.

Si las argumentaciones contra la posibilidad de una inteligencia artificial fuerte por parte de Searle son de interés para este trabajo, más lo son las tesis relativas a la relación entre mente y cerebro. A ellas nos referiremos a continuación.

- La primera de esas tesis, o proposiciones, como las llama Searle, es que procesos cerebrales son los causantes de lo que llamamos procesos mentales. No habría, pues, mentes sin cerebros. La base de lo mental es biológica²⁹.
- La segunda proposición subraya que la presencia de la sintaxis no es condición suficiente para la semántica. La sintaxis “es puramente formal” y la semántica “es lo que tiene contenido”³⁰. Prestemos especial atención la noción de contenido empleada por Searle, pues constataremos, al examinar la cuarta proposición de Searle, cómo encaja con su idea de lo mental.
- En la tercera proposición Searle distingue un programa de computador de una mente. El programa está definido totalmente por su “estructura formal o sintáctica”³¹.

26 *Mentes, cerebros y ciencia*, 35.

27 Cf. *Mentes, cerebros y ciencia*.

28 *Mentes, cerebros y ciencia*, 40.

29 Cf. *Mentes, cerebros y ciencia*, 45.

30 *Mentes, cerebros y ciencia*, 45.

31 *Mentes, cerebros y ciencia*, 45.

- Cuarta y última proposición: “Las mentes tienen contenidos mentales, específicamente, tienen contenidos semánticos”³². De acuerdo con esta tesis, los contenidos mentales están cargados de significado y son a su vez los elementos clave de los procesos de reflexión y de comprensión.

Concluye Searle: “Los estados mentales son fenómenos biológicos. La conciencia, la intencionalidad y la causación mental son todas ellas parte de la historia de nuestra vida biológica”³³. Esta conclusión niega rotundamente la posibilidad de una inteligencia artificial equiparable a la del ser humano. Sin embargo, lo que deseamos destacar no es la negación de una inteligencia artificial fuerte, sino que Searle considera que un contenido mental es tal por el hecho de hallarse vinculado al significado, determinado por la semántica. Como se puede notar fácilmente, la posición de Searle no sería compatible con un enfoque no conceptualista de los contenidos mentales.

A modo de conclusión

Como ya ha quedado expuesto, de acuerdo con los lineamientos generales de la teoría del contenido no conceptual, la actividad mental no se limita al ejercicio de lo conceptual. En otras palabras, lo que puede catalogarse de actividad inteligente no está restringido a la aplicación de conceptos a objetos y a la formulación de juicios. Los humanos ponemos en juego capacidades que nos vinculan con el mundo, o que nos permiten movernos en este: habilidades de discriminación (de grano fino), de orientación espacial, de ajustar nuestra conducta de acuerdo con demandas del entorno que no son procesadas mediante conceptos y teorías.

Con la afirmación del contenido no conceptual tendríamos un más acá de las habilidades reflexivas y lingüísticas. En ese más acá se situaría una inteligencia como capacidad de discriminación perceptiva, que resulta muy útil para afrontar retos y necesidades impuestos por

32 *Mentes, cerebros y ciencia*, 46.

33 *Mentes, cerebros y ciencia*, 48.

el entorno en el que nos movemos. En las urgencias, casi siempre esas capacidades de discriminación se revelan muy útiles, y al volver sobre lo hecho no siempre logramos descifrar completamente su sustancia. Habría una base o punto de partida de nuestra inteligencia que se revela impenetrable. Al hablar en estos términos pienso en la teoría general de las relaciones que Bello³⁴ expone con la denominación de “instinto racional” en *Filosofía del entendimiento*.

Ahora bien, una pregunta que bien vale la pena ponderar con respecto a la posibilidad de una inteligencia artificial equiparable a la humana es: ¿cómo sería posible reproducir en una máquina esos instintos racionales, esas capacidades que, en cuanto punto de partida de las habilidades intelectuales, no son producidas por estas? Tal pregunta no se inscribe en la negación de la posibilidad de que se consiga construir una máquina inteligente al humano modo, pero sí quiere destacar que detrás de lo que llamamos condición humana está siempre nuestra constitución animal/biológica. Y, por cierto, no sugerimos en modo alguno que las condiciones animal y humana sean dos cosas yuxtapuestas, tampoco que sean dos cosas en sí mismas.

Al soslayar las capacidades de aprehensión de objeto en el mundo, a las que atribuimos el carácter de no conceptual, se pierden de vista las habilidades que compartimos con otros organismos en la naturaleza. Del mismo modo, tendemos a reducir la inteligencia a procesos lingüísticos y de cálculo. Si no se quiere tomar en cuenta esta dimensión no conceptual que pone de relieve nuestra naturaleza animal, simplemente señalaremos que con respecto al ejercicio de la inteligencia discursiva se plantean cuestiones que presentan dificultades para la defensa las teorías sobre la inteligencia artificial fuerte, tal como lo ejemplifica la argumentación de Searle.

En fin, tanto los que formulan teorías, desarrollan instrumentales matemáticos, trabajan en laboratorios para experimentar con esas teorías y aplican dichos instrumentales, como los que aprovechan

34 Cf. A. Bello, “Filosofía del Entendimiento”, en *Obras completas de Andrés Bello* (Caracas: Casa de Bello, 1981, vol. III).

de esos esfuerzos y sus resultados para filosofar sobre ellos, mueven de manera provechosa los engranajes del conocimiento. Felizmente, contamos con un campo de investigación que ofrece múltiples vías de exploración y, con ellas, posibilidades de reflexión sobre nuestra propia constitución como seres humanos. De esto último ha querido aprovechar este trabajo.

Homilía para la inauguración del año académico ITER y de la Facultad de Teología Universidad Católica Andrés Bello

Lunes 25 de Tiempo Ordinario (23 de septiembre de 2024)

Monseñor Alberto Ortega Martín¹

Es una alegría participar en esta ceremonia de inauguración del año académico 2024 de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello y del Instituto de Teología para Religiosos (ITER).

Agradezco la invitación al director P. Manuel A. Teixeira. Saludo al Cardenal Baltazar Porras y a mis hermanos Obispos Lisandro y Carlos que nos honran con su participación. Un saludo al Rector de la Universidad, P. Arturo Peraza, SJ, a los profesores y a los alumnos del ITER y de la Facultad de Teología y a todos los participantes en esta Eucaristía.

Me alegra que la inauguración del año académico empiece con la celebración de la Eucaristía, que es acción de gracias y que nos lleva a lo que es el corazón de la vida de la Iglesia. Lo digo porque la Universidad

¹ Nuncio Apostólico en Venezuela, nombrado el 14 de mayo de 2024. Monseñor Alberto Ortega Martín nació en Madrid el 14 de noviembre de 1962. Fue ordenado sacerdote el 28 de abril de 1990, para la Arquidiócesis de Madrid. Obtuvo el Doctorado en Derecho Canónico e ingresó en el servicio diplomático de la Santa Sede el 01 de julio de 1997. Prestó su servicio en las Nunciaturas Apostólicas en Nicaragua (1997- 1999), Sudáfrica (1999-2002), Líbano (2002-2004), así como en la Sección para las Relaciones con los Estados de la Secretaría de Estado (2004-2015). El 01 de agosto de 2015 el Papa Francisco lo nombró Arzobispo titular de Midila y Nuncio Apostólico en Jordania e Irak. El 10 de octubre de ese mismo año recibió la Ordenación Episcopal. El 7 de octubre de 2019 fue nombrado Nuncio Apostólico en Chile.

Homilía para la inauguración del año académico ITER ...

Católica nace del corazón de la Iglesia, *Ex corde Ecclesiae*, y eso no es algo solo del inicio cuando fue fundada, sino que está llamada a vivir cada instante naciendo del corazón de la Iglesia. Y en la Universidad Católica podemos decir que la Facultad de Teología es como el corazón al servicio de su identidad eclesial.

Como Nuncio Apostólico me alegra traer el saludo y la cercanía del Papa Francisco.

Considero providencial que en el evangelio de hoy Jesús habla de una luz que brilla para todos, de una luz que no se esconde, sino que se pone en un candelero para alumbrar.

Una imagen que tiene que ver directamente con la vida y la misión de la Iglesia y, por tanto, también con la misión del ITER y de la Facultad de Teología.

Me viene a la mente la constitución dogmática *Lumen Gentium*, el documento del Concilio Vaticano II que habla sobre la Iglesia y que comienza con estas palabras:

Cristo es la luz de los pueblos. Por ello este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea ardientemente iluminar a todos los hombres, anunciando el Evangelio a toda criatura con la claridad de Cristo, que resplandece sobre la faz de la Iglesia. Y porque la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, ella se propone presentar a sus fieles y a todo el mundo con mayor precisión su naturaleza y su misión universal, abundando en la doctrina de los concilios precedentes.

Me gusta ver la misión de la Facultad de Teología en relación con estas palabras y al respecto les quiero compartir una reflexión del Papa Francisco que a mí me ha ayudado mucho, precisamente cuando celebraba la misa con motivo del 60 aniversario del inicio del Concilio Vaticano II, que fue un momento especial de gracia y de bendición para la Iglesia.

El Papa comentaba que el Concilio fue una ocasión preciosa para la Iglesia para interrogarse sobre sí misma y reflexionar sobre su propia naturaleza y misión. Y decía: “la Iglesia se redescubrió como misterio de gracia generado por el amor, se redescubrió como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, templo vivo del Espíritu Santo”.

Y añadía: “Esta es la primera mirada que hay que tener sobre la Iglesia, *la mirada de lo alto*. Sí, hay que mirar la Iglesia ante todo desde lo alto, con los ojos enamorados de Dios”.

Esta es la invitación que quiero hacer hoy a ustedes al inicio de este año académico para que sea como un punto permanente de referencia para ustedes como Facultad de Teología. Mirar a la Iglesia – y yo añadiría, mirar toda la realidad – no con una mirada pequeña, reducida, sino con una mirada de amplio horizonte, desde lo alto, con los ojos enamorados de Dios. Es decir, teniendo en cuenta, y como punto central de referencia, el amor de Dios, su designio de salvación para todos los hombres. Esto es también muy importante para mirarnos a nosotros mismos.

¡Qué importante es partir desde aquí, desde esta mirada agradecida por los dones de Dios! El Papa Francisco nos invita a menudo a hacer memoria agradecida de lo que Dios ha hecho y hace en nuestra vida.

Desde este reconocimiento agradecido del amor de Dios, de su designio de salvación que abraza todo el mundo, se entiende la misión de la Iglesia y, en ella, de la Universidad Católica y, en ella, de la Facultad de Teología. Precisamente, para que este don de Dios, de tanta riqueza, llegue a los hombres y mujeres, para que puedan reconocerlo y vivirlo, para que el mundo sea llevado a la perfección del amor de Dios, para que el mundo sea cada vez más Reino de Dios. Llevar a los hombres y mujeres de nuestro tiempo la luz que es Cristo, no nuestras ideas o nuestras pequeñas luces, sino la luz verdadera que es Cristo. Los Padres de la Iglesia se referían a la Iglesia con la imagen de la luna, porque la luna transmite una luz que no es propia, sino la luz que recibe del sol.

Para ello es importante partir siempre de Dios, de su mirada de amor sobre nosotros.

Decía el Papa Francisco: “Preguntémonos si en la Iglesia partimos de Dios, de su mirada enamorada sobre nosotros. Siempre existe la tentación de partir más bien del yo que de Dios, de anteponer nuestras agendas al Evangelio, de dejarnos transportar por el viento de la mundanidad para seguir las modas del tiempo o de rechazar el tiempo que nos da la Providencia, de volver atrás”.

En este contexto, el Papa Francisco añadía: “Redescubramos el Concilio para volver a dar la primacía a Dios, a lo esencial, a una Iglesia que esté loca de amor por su Señor y por todos los hombres que Él ama, a una Iglesia que sea rica de Jesús y pobre de medios, a una Iglesia que sea libre y liberadora”.

Me gusta ver en estas palabras una especie de programa para el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y para la Facultad de Teología, para ayudar a la misión de la Iglesia.

Permítanme compartirles otra reflexión del Papa Francisco que pienso que ilumina también el trabajo de ustedes. En un mensaje a una Facultad de Teología en Argentina el Papa Francisco escribía:

“Que la teología sea expresión de una Iglesia que es «hospital de campo», que vive su misión de salvación y curación en el mundo. La misericordia no es sólo una actitud pastoral, sino la sustancia misma del Evangelio de Jesús. Les animo a que estudien cómo, en las diferentes disciplinas -dogmática, moral, espiritualidad, derecho, etc.- se puede reflejar la centralidad de la misericordia. Sin misericordia, nuestra teología, nuestro derecho, nuestra pastoral, corren el riesgo de caer en la mezquindad burocrática o en la ideología, que por su propia naturaleza quiere domesticar el misterio. Comprender la teología es comprender a Dios, que es Amor”.

El Papa había dicho antes en el mensaje: “Debemos guardarnos de una teología que se agota en la disputa académica o que contempla la humanidad desde un castillo de cristal. Se aprende para vivir: teología y santidad son un binomio inseparable”.

Una teología, por tanto, que tiene repercusiones concretas para la vida de la gente, que no olvida las necesidades de la gente. Lo que Dios quiere es la vida y la felicidad de los hombres. Como decía san Ireneo, la gloria de Dios es que el hombre viva.

Estamos llamados a ser una bendición para los demás. Y la preparación teológica nos debe conducir a ello, no estudiamos para obtener títulos académicos, sino para servir, para ser fuente de esperanza para los demás, para ser testigos de la luz, para hacer presente de una manera concreta el amor de Dios, en nuestra Venezuela de hoy, con todos los desafíos que se le plantean y que ustedes conocen mejor que yo.

El Papa Francisco se pregunta ¿Quién es entonces el estudiante de teología que la Facultad de Teología está llamada a formar?, y con un lenguaje típico de él responde:

“Ciertamente no un teólogo «de museo», que acumula datos e información sobre la Revelación, pero sin saber muy bien qué hacer con ello. Y tampoco un «balconero» de la historia. El teólogo formado en la Facultad de Teología ha de ser una persona capaz de construir en torno a sí la humanidad, de transmitir la divina verdad cristiana en una dimensión verdaderamente humana”.

Deseo, por tanto, que los trabajos del ITER y de la Facultad de Teología sean la ocasión de dar a conocer y manifestar de una manera concreta en los diversos ámbitos la buena noticia de la misericordia de Dios que se manifiesta en Jesucristo, redentor del hombre.

Homilía para la inauguración del año académico ITER ...

Celebremos ahora la Eucaristía que es acción de gracias. Damos gracias por este nuevo año académico que comenzamos y lo ponemos bajo la asistencia del Espíritu Santo que nos guía hacia la verdad. Y nos encomendamos a la protección de la Virgen María, Nuestra Señora de Coromoto, y la ponemos como modelo para nosotros, porque acogió con docilidad y gran fe la Palabra de Dios; porque se puso en camino para compartir este don con los demás; porque conservaba estas cosas meditando en su corazón; porque atenta a las necesidades de los demás les indicaba aquel que puede dar respuesta: hagan lo que él les diga; porque nos muestra siempre a Jesús, el fruto bendito de su vientre.

Que María les sirva de guía y que el Señor siga produciendo muchos frutos de bien y bendición a través de la Facultad de Teología.

Que Dios les bendiga.

Ecós del Sínodo de los Jóvenes

José Antonio Clemente G.¹

Con referencia al documento *Christus Vivit* y del Sínodo de los Jóvenes que lo antecede, nos hacemos eco de algunas reflexiones que han surgido a partir de este acontecimiento trascendental para la vida de la Iglesia. Partiendo de cuatro títulos sugerentes, varios editoriales de la revista *Seminarios* llaman la atención acerca de la temática tratada en el Sínodo: “¿Por qué se han ido tantos jóvenes de la Iglesia?” (#221, justo antes del Sínodo); “Y de pronto... los jóvenes: un sínodo para la escucha” (#224); “¿De verdad ha sido un sínodo de encuentro?” (#225), e “Iglesia joven, renovada y renovadora” (#226).

Los editores sustentan su reflexión sobre la base de las causas del abandono de nuestros jóvenes con respecto a la Iglesia, entre las cuales enumeran: las actividades extracurriculares que *roban* el tiempo del joven y *matan* la espiritualidad², la tecnología y los medios de comunicación³, las modas, la catequesis desencarnada y la falta de diálogo⁴, la migración y su consecuente falta de identidad y la ausencia de una necesidad práctica con respecto la Iglesia, de parte de nuestros jóvenes y de la sociedad contemporánea en general⁵, entre otras. Tras esta realidad, el Papa, en el Sínodo, invita a los jóvenes a hablar con confianza y les hace tomar conciencia de que son llamados a la santidad, así como fueron llamados los santos, los cuales también fueron jóvenes y afrontaron dificultades en su época⁶.

1 Sacerdote de la Arquidiócesis de Caracas, bachiller en Teología (Pontificia Universidad Javeriana), licenciado en Teología (UCSAR) y en Teología Espiritual (UPS), magister en Teología Espiritual (ITER-UCAB) y profesor de Catequética Fundamental (ITER-UCAB).

2 Editores de la revista *Seminarios*, “¿Por qué se han ido tantos jóvenes de la Iglesia?”, *Seminarios* 63, N. 221 (2017): 3.

3 “¿Por qué...: 5.

4 “¿Por qué...: 6.

5 “¿Por qué...: 7.

6 Editores de la revista *Seminarios*, “Y de pronto... los jóvenes, un sínodo para la escucha”, *Seminarios* 64, N. 224 (2018): 3-4.

Frente a este panorama, no basta con sentir nostalgia por tiempos pasados en los que se palpaba mucha participación juvenil en instancias eclesiales -de las que algunos jóvenes hoy reniegan-⁷. Es necesario reflexionar acerca de qué está espantando a nuestros jóvenes. Al hacerlo, descubrimos con vergüenza que tiene que ver mucho con la auto-referencia: jóvenes e Iglesia están manejando dos lenguajes distintos⁸. Se hace necesaria la cercanía sin condenas, y este Sínodo pretende ser un primer avance, un primer encuentro.

No se trata de entablar una competencia con *religiones menos exigentes*⁹; la Iglesia no debería tener impedimentos para comunicar la palabra sin que nadie se sienta vulnerado¹⁰. Dios tiene un plan de salvación para el joven y este debe descubrirlo, partiendo del llamado personal, pero también comunitario. Por eso se hace la pregunta, ¿es el egoísmo, negando la trascendencia, lo que dará felicidad al joven?¹¹, y se añade:

Hay que hacer una pregunta a quienes así piensan y desde donde actúan: ¿de veras puede alguien creer que una vida en la superficie, sin más aliciente que el aquí y el ahora, sin algún asomo de preocupación y servicio a los otros (...) es lo que lleva a la plenitud? ¿No será más bien un auténtico atraso en la evolución del hombre?¹²

Concluyen los editores diciendo que es cierto que los jóvenes no quieren una Iglesia callada, pero tampoco prepotente y condenatoria¹³.

Partiendo de estas reflexiones, presentamos la síntesis y puntos focales de tres interesantes artículos con respecto al contenido del Sínodo y sus consecuencias para el quehacer cotidiano de la Iglesia.

7 Editores de la revista Seminarios, "¿De verdad ha sido un sínodo de encuentro?", *Seminarios* 65, N. 225 (2019): 3.

8 "¿De verdad...: 4.

9 Editores de la revista Seminarios, "Iglesia joven, renovada y renovadora", *Seminarios* 65, N. 226 (2019): 3.

10 "Iglesia joven...: 3.

11 "Iglesia joven...: 4.

12 "Iglesia joven...: 4.

13 "Iglesia joven...: 5.

Monsalve¹⁴ se refiere a la humildad de Francisco al dejarse guiar por los jóvenes, descubriendo en el documento cuatro ideas fundamentales:

1. Dios es amor;
2. El amor de Dios es más grande que el pecado (la Gracia);
3. Cristo está vivo (importancia de la Resurrección);
4. El Espíritu Santo da vida e impulsa la misión.

Con respecto al primer punto, este autor afirma que Francisco contrarresta la figura negativa del padre humano con la del Padre Celestial, y sostiene que somos importantes para Dios: Él nos acompaña, corrige, sana y libera. En cuanto a la siguiente idea, Monsalve dice que Francisco se refiere a la segunda oportunidad que Dios brinda, y lo inadecuado de la prohibición, ya que no manifiesta un amor verdadero; a su vez, presenta la oración como diálogo y reconciliación. La tercera idea se sustenta en la renovación de la Redención (Cristo vive en la actualidad). Reta al Papa al joven a que responda desde sus circunstancias a Aquel que se entregó por todos y cada uno de los hombres (asumir la cruz de cada día), a vencer hipocresías y dualismos, a una actitud constante de conversión, afirmando vehementemente que vale la pena entregarse por Cristo, así como Él derramó su sangre por nosotros. Finalmente, en el cuarto punto, se refiere al Espíritu Santo como protagonista en la vida del joven.

Morata, por su parte, se pregunta si el Sínodo respondió a los jóvenes, aludiendo a la importancia de la transmisión de la persona de Jesús y no de simples teorías (basándose en las escenas del llamado de Juan y los discípulos de Emaús, experiencias cargadas de emotividad). Se refiere a la pedagogía de Emaús: escucha, enseñanza y envío, y exhorta el autor a aquellos que desempeñan el rol del acompañamiento a *saber*

14 D. Monsalve, "Líneas esenciales de la Exhortación Apostólica Postsinodal *Christus Vivit* del Papa Francisco", *Seminarios* 65, N. 226 (2019): 9-21

*desaparecer como Jesús*¹⁵. La escucha debe ser real -afirma-, y no limitarse a discursos prefabricados¹⁶. Se invita al joven a la contemplación del que es la Palabra -en contra de las posturas de palabras vacías y discursos retóricos que nada tienen que ver con la realidad-¹⁷. Presenta este autor un trinomio interesante cuando aborda el tema del discernimiento, nos dice que discernir es *reconocer, interpretar y elegir*¹⁸. En este sentido, *reconocer* implica sentir y confiar en Aquel que es la Palabra; *interpretar* implica abrirse a la acción del Espíritu Santo, reflexionar y saber equilibrar razón y corazón (haciendo más énfasis en la razón que en el corazón); *elegir* implica libertad, responsabilidad y oración. En cuanto a las etapas del discernimiento¹⁹, hace referencia al *egocentrismo adolescente*, a la *idealización de un paradigma* y, finalmente, a la *apertura al otro*. Con respecto a los elementos presentes en la vocación²⁰, nos encontramos con la *emoción*, el *modelo* y la *elección de una función o forma de vida*. A su vez, exhorta a evaluar riesgos y renuncias a la hora de tomar la decisión, destacando la importancia del acompañamiento²¹.

Cencini se refiere, en primer lugar, a los aciertos del Sínodo: el encuentro palpable de los jóvenes con la jerarquía²². Afirmo que los jóvenes asistentes “intervinieron con respeto y consideración, pero también con fuerza y parresía”; tanto unos como otros descubrieron que no se trata de una competencia entre los jóvenes y la Iglesia, sino de un intercambio cordial, buscando un objetivo en común²³. Sin embargo, Cencini se plantea la siguiente pregunta: de los 34 auditores, la mayoría eran jóvenes de fe (elegidos por sus Conferencias Episcopales, de hecho), sin embargo, ¿qué hubiera pasado si los hubiesen escogido de entre

15 A. Morata, “Érase una vez un sínodo... de los jóvenes, con los jóvenes, para los jóvenes”, *Seminarios* 65, N. 226 (2019): 25.

16 “Érase una vez un sínodo...: 26.

17 “Érase una vez un sínodo...: 28.

18 “Érase una vez un sínodo...: 28.

19 “Érase una vez un sínodo...: 31.

20 “Érase una vez un sínodo...: 33.

21 “Érase una vez un sínodo...: 34.

22 A. Cencini, “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”, *Seminarios* 65, N. 225 (2019): 7.

23 “Los jóvenes, la fe y.

los más contestatarios?²⁴ Este autor no duda en afirmar la necesidad de entender al joven, valorar sus riquezas y potenciar sus habilidades, descubriendo -junto con la Iglesia- en el joven un lugar teológico²⁵. A partir de esta reflexión, Cencini manifiesta la importancia de la conciencia en el joven²⁶, la cual debe ser iluminada y no manipulada²⁷, resalta las ventajas y desventajas del mundo digital²⁸ y alude al discernimiento vocacional en medio de esta cultura digital, en la cual “el algoritmo decide por mí”²⁹. La vocación implica, según este autor, la necesidad de *buscar mi lugar en la vida* -cf. sensibilidad vocacional-³⁰, buscar a Dios que llama, descubrir que ese Dios no es solo para superdotados, sino que llama a todos a la plenitud³¹. Por lo tanto, huir de la propia vocación lleva a un proceso de despersonalización. Finalmente, este artículo hace referencia a la dimensión comunitaria de la vocación³².

García también se hace eco de la voz de los jóvenes con respecto al Sínodo y presenta este evento como una petición de la juventud a la Iglesia, para que esté dispuesta a comprender y aceptar los límites y la fragilidad propia de la juventud contemporánea³³ y la capacidad para *caminar juntos*³⁴.

24 “Los jóvenes, la fe y...: 11.

25 “Los jóvenes, la fe y...: 12.

26 “Los jóvenes, la fe y...: 14.

27 “Los jóvenes, la fe y...: 15.

28 “Los jóvenes, la fe y...: 16.

29 “Los jóvenes, la fe y...: 18.

30 “Los jóvenes, la fe y...: 19.

31 “Los jóvenes, la fe y...: 20.

32 “Los jóvenes, la fe y...: 21.

33 J. M. García, “La guida spirituale dei giovani: testimone, interprete e mediatori”, *Mysterion* X, N. 1 (2017): 129.

34 “La guida...: 131.

Oswaldo Montilla Perdomo, O.P., *La oposición de Monseñor Mariano Martí, Obispo de Caracas, a las Fundaciones de un Hospicio en San Felipe (Yaracuy) y otro en San Carlos de Austria (Cojedes) por los Dominicos en el Siglo XVIII*, Caracas: Instituto de Teología para Religiosos (ITER), 2024, 209 páginas, precio: 7 ref.

Oswaldo Montilla es presbítero y fraile dominico, doctor en Historia por la Universidad Central de Venezuela (UCV), docente de varias universidades y conferenciante del que el lector puede conocer abundantes datos académicos si lee el Prólogo que a su obra dedica el Dr. Alberto Navas Blanco, quien fuera *in illo tempore* profesor del autor y director por años del Archivo Histórico de la UCV. Actualmente, las obras de investigación histórica, si tienen un título corto, suelen llevar un subtítulo largo que delimita *ab initio* el tiempo y tema del que se ocupan. No sucedía lo mismo siglos atrás y tampoco sucede con las doscientas nueve páginas que el autor se ha largado en la *Oposición...* A la mejor usanza de los siglos que abarca su investigación, eminentemente archivística, Montilla titula largo y preciso el asunto y tiempo que lo entretienen. Además, es el primer título que publica el Centro de Investigación Teológica (CIT), departamento del Instituto de Teología para Religiosos (ITER), del que el autor, siendo aún docente, fue rector durante varios años.

La obra, además de un prólogo, consta de una introducción, cuatro partes, unas consideraciones finales en las que el autor da su opinión sobre el tema de investigación y más escuetamente sobre el obispo que lo trae de cabeza (en el mejor sentido de la expresión) y cinco breves apéndices a los que sigue la bibliografía.

La obra se hunde, como va dicho, en archivos, principalmente en varias secciones del Archivo Histórico Arquidiocesano de Caracas:

todo funcionario del Reino de España, fuera quien fuera e hiciera lo que hiciese durante los tiempos coloniales, era escribano o jefe de escribanos a su servicio, pues no daba paso ni podía darlo sin que se enterara quien debía enterarse: el Rey. A Dios no hacía falta pasarle copia porque Dios todo lo sabe y todo lo ve. Y el obispo Martí, a juzgar por el papeleo que Montilla ha tenido que leer, escrito en letras que hoy sabrán leer tres o cuatro como él, no era la excepción: el señor obispo no se andaba con rodeos a la hora de tener que decir o escribir *y mando que* si tenía delante a un párroco, a unos frailes, o a unos feligreses y la ocasión lo demandaba. Los rodeos los dejaba para quien tenía que dejarlos: el Rey otra vez. Pues bien, Montilla, y esta es su faena más destacada, ha traducido palabra por palabra y línea por línea cuanto de historias pasadas encontramos en su escrito. Ha tenido la paciencia de un rastreador que da con un documento que lo lleva a otro, y éste a otro y así siguiendo hasta, naturalmente, tener que volver al primero para que salga a la luz cuanto puede salir del asunto a tenor de los papeles encontrados. Hasta da noticia de papeles que existieron, pero que nadie ha encontrado. A esa paciencia ha tenido que añadir otra que no oculta, si bien va puesta en tonos moderados: la paciencia con un obispo exigente por demás. Aunque este obispo, reconoce Montilla, comenzaba por exigirse a sí mismo.

Los hospicios de los que se habla en la obra eran inicialmente unas construcciones sencillas, dispuestas con lo imprescindible para albergar durante corto tiempo a los frailes y sus acompañantes y que, dadas las distancias entre poblaciones muy alejadas unas de otras y los medios de transporte de aquellos tiempos, aliviaban en algo el constante trajinar de los viajeros evangelizadores. Con el paso del tiempo, algunos de esos hospicios fueron fundaciones conventuales en toda regla. Y justo este par de circunstancias explican el motivo de esta obra y la tarea del investigador que es Montilla. El obispo Martí recelaba de los frailes, pues bajo capa de hospicio pasajero, se traían entre sí que las primeras cuatro paredes con un techo bien podrían convertirse en excusa razonable para una fábrica más voluminosa, sobre todo si el paraje en que instalaban tan caritativa casita de acogida rondaba las cercanías de una población bien asentada o en franco crecimiento: en tales lugares la gente tiene

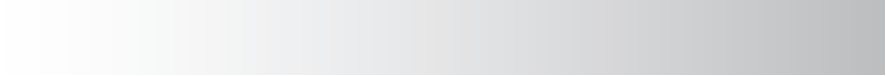
hijos, los bautiza, se casa, encarga misas, hace testamento, levanta imágenes o capillas, en fin, da trabajo al funcionariado eclesiástico y paga estipendios. Como las órdenes religiosas contaban con más miembros en sus filas que un obispo con presbíteros en las suyas, éste se veía obligado a solicitar la ayuda espiritual y material de quienes no eran del todo súbditos suyos, ya que los gobernaban superiores que los enviaban de un sitio para otro sin rendir cuentas al ordinario del lugar. Ese es el origen de la oposición entre el obispo Martí y los frailes mendicantes, del que Montilla da cuenta en este libro a punta de documentos y más documentos que ha debido ubicar, ordenar, traducir y finalmente publicar para solaz y saber de los lectores del presente.

Montilla apenas interfiere en el relato que los documentos construyen, se limita disciplinadamente a dar la noticia mínima que un suceso o asunto requieren para dar a conocer su desenvolvimiento o solución.

En suma, amén de su interesante contenido, precedente histórico de prácticas y creencias religiosas aún vigentes, esta obra figura como la primera que publica el CIT, departamento del ITER destinado a divulgar los resultados de estudios e investigaciones del fenómeno religioso: la obra histórica de Montilla constituye un valioso insumo para alimentar otro tipo de saberes, en particular los del orden social y el de las creencias y prácticas cristianas de una época, la colonial, que ha dejado un rastro imborrable, digan lo que digan quienes preferirían barrerlo del mapa del pasado y que, por no poder hacerlo, se ven dando patadas contra el aguijón despotricando por cuanto medio está a su alcance.

Jesús Hernández Mayoral

Normas de la revista



Título: Iter. Revista de Teología

Título abreviado: Iter. Revista de Teología

ISSN: 0798-1236

ISSN (en línea):

Periodicidad: Semestral (enero y julio)

Editor: Dr. Mario Di Giacomo Z.

Correo electrónico: publicacionesiter@gmail.com

Descripción: *Iter. Revista de Teología* fue fundada en 1990. Es gestionada por el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello. Consiste en una publicación semestral que ofrece a la comunidad académica artículos originales, fruto de la investigación en las áreas de la Teología y la Filosofía, cuyo fin es el diálogo entre la Teología y la Filosofía y de éstas con otras áreas del saber para auspiciar discusiones reflexivas capaces de motivar la capacidad crítica y creativa, influyendo en la investigación, la docencia y el contexto religioso nacional e internacional.

Iter. Revista de Teología está indexada en Latindex, Biblat, Clase, Dialnet.

Lista de comprobación para la preparación de envíos

- Los autores deben comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán aquellos envíos que no cumplan estas indicaciones.
- El envío es inédito y no se ha sometido a arbitraje en otra revista.
- El archivo de envío está en formato Microsoft Word.

- Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
- El texto consta de interlineado sencillo, 12 puntos de tamaño de fuente Times New Roman, se utiliza cursiva en lugar de subrayado. Si existen ilustraciones o tablas, éstas se colocarán en el cuerpo del texto, en vez de al final.
- El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en *Acerca de la revista*.

Directrices para autores

Los interesados en publicar en *Iter. Revista de Teología* deben tener en cuenta que se privilegiará la recepción de artículos que son producto de una investigación institucional en los ámbitos de la Teología y la Filosofía.

Estos artículos se ubicarán en una de las dos secciones principales, ya sea en Teología o en Filosofía, según la temática que domine.

Para la publicación es necesario que el manuscrito sea inédito, no haya sido enviado de manera paralela a ninguna otra revista para su evaluación y que no haya sido publicado en otros medios física o digitalmente, para así cumplir las normas de derechos de autor y de propiedad intelectual.

El artículo debe tener las siguientes características:

- Extensión: puede oscilar entre 12 y 30 páginas.
- Letra: Times New Roman, tamaño 12.
- Interlineado: 1.5

- Espaciado: 0 puntos.
- Margen: 3 cm en todos los costados.
- Debe ser enviado en formato Microsoft Word 2007 o superior, tamaño carta.
- Debe ser presentado el título del artículo y, si aplica, el subtítulo precedido de punto seguido o dos puntos. Se sugiere no superar las 15 palabras.
- Alineado a la derecha, se escriben los nombres y apellidos del autor o autores. A pie de página se ofrece una pequeña biografía en este orden: titulación obtenida, adscripción institucional, grupo de investigación al que pertenece (si aplica), dirección de correo electrónico (preferiblemente el institucional) y número de ORCID. A renglón seguido, después de los nombres y apellidos del autor, se escribe el nombre completo de la universidad en donde trabaja. En el siguiente renglón se escribe la ciudad y el país de la Universidad a la que se encuentra vinculado.
- Cada autor presentará un resumen analítico (de 200 a 250 palabras) en el cual dé cuenta del tema o problema abordado, así como cinco palabras clave (en lo posible, teniendo como base el *Thesaurus* de la Unesco).
- El título, el resumen y las palabras clave deben ser expuestos tanto en español como en inglés.
- El contenido debe ser desarrollado de manera armónica, legible y coherente con la temática.
- Si se usan tablas, cuadros o imágenes, deben entregarse en formato editable, con los permisos de publicación y con las fuentes adecuadamente indicadas.

- Si es necesario utilizar frases en idiomas distintos al predominante del artículo, serán traducidas a pie de página. Debe indicarse si en algún caso se trata de una traducción propia.
- Cada parte o subtítulo del texto debe ser enumerado de manera secuencial con números romanos (excepto introducción, conclusiones y bibliografía que no van numeradas).
- El idioma oficial de la revista es el español, pero también se aceptarán trabajos en inglés, francés, italiano y portugués.
- Toda cita textual, parafraseo o alusión a otros textos debe estar seguido de la referencia a pie de página según la norma del *Chicago Manual of Style* para revistas de Humanidades. Un artículo puede ser rechazado si no cumple con este requisito, para evitar los malos hábitos de citación, así como el plagio y autoplagio.
- Se deben proporcionar, si es el caso, las URL de las fuentes o textos utilizados.
- La bibliografía, al final del artículo, citará solamente las fuentes que se hayan referenciado dentro del texto, a pie de página, siguiendo la última versión del *Chicago Manual of Style* 17 para revistas de Humanidades. A continuación, algunos ejemplos:

Libros de un autor:

Cita a pie de página

Nota a pie de página: Constantino Reyes Valerio, *Arte indocristiano* (Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018), 47.

Bibliografía

Reyes Valerio, Constantino. *Arte indocristiano*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.

Libro de dos autores:

Cita a pie de página

Guy Cowlshaw and Robin Dunbar, *Primate Conservation Biology* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 104–7.

Bibliografía

Cowlshaw, Guy, and Robin Dunbar. *Primate Conservation Biology*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Libro de cuatro o más autores:

Cita a pie de página

Edward O. Laumann et al., *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 262.

Bibliografía

Laumann, Edward O., John H. Gagnon, Robert T. Michael, and Stuart Michaels. *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Libros con editor o compilador en lugar de autor:

Cita a pie de página

Edward B. Tylor, *Researches into the Early Development of Mankind and the Development of Civilization*, ed. Paul Bohannan (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 194.

Bibliografía

Tylor, Edward B. *Researches into the Early Development of Mankind and the Development of Civilization*. Editado por Paul Bohannan. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Para un capítulo de libro colectivo:

Cita a pie de página

Josefina Gómez Mendoza, «Ecología urbana y paisaje de la ciudad», en *La ciudad del futuro*, ed. por Antonio Bonet Correa (Madrid: Instituto de España, 2009), 177

Bibliografía

Gómez Mendoza, Josefina. «Ecología urbana y paisaje de la ciudad». En *La ciudad del futuro*, editado por Antonio Bonet Correa, 177-217. Madrid: Instituto de España, 2009.

Libro con autor corporativo:

En los documentos sin autor personal, publicados por una organización, ésta aparece en el lugar del autor.

Cita a pie de página

Instituto de Estudios Fiscales, *Informe para la reforma de la Ley General Tributaria* (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2001), 15.

Bibliografía

Instituto de Estudios Fiscales. *Informe para la reforma de la Ley General Tributaria*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2001.

Libro electrónico:

Cita a pie de página

Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/> (Consultado el 27-7-2006)

Bibliografía

Kurland, Philip B., and Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>. También disponible en versión impresa y CD-ROM

Ponencias presentadas en congreso:

Cita a pie de página

C. Fraga González, “Carpintería mudéjar: los archipiélagos de Madeira y Canarias”, en *Actas del II Simposio Internacional de Mudéjarismo: Arte*. (Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1982), 303-313

Bibliografía

Fraga González, C. “Carpintería mudéjar: los archipiélagos de Madeira y Canarias”. En *Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte*, 303-313. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1982.

Para un artículo en revista impresa:

Cita a pie de página.

Jaime Laurence Bonilla Morales, “Ecumenismo y construcción de paz”, *Cauriensia* 10 (2015): 214.

Bibliografía

Bonilla Morales, Jaime Laurence. “Ecumenismo y construcción de paz”. *Cauriensia* 10 (2015): 199-219.

Para un artículo en línea:

Cita a pie de página.

Las notas se hacen como los artículos de revistas en papel, pero añadiendo el DOI o la URL (el DOI es preferible). No es obligatorio poner la fecha de acceso, pero, si se hace, se escribe antes del DOI o la URL.

Ángel Rivera-Novoa, “Holismo intencional y el problema de la comunicación”, *Ideas y valores* 67 (2018): 70, consultada en enero 14, 2019, https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/73373/pdf_03.

Bibliografía

Rivera-Novoa, Ángel. “Holismo intencional y el problema de la comunicación”. *Ideas y valores* 67 (2018): 64-76. Consultada en enero 14, 2019. https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/73373/pdf_03.

Página web:

Cita a pie de página

Evanston Public Library Board of Trustees, “Evanston Public Library Strategic Plan, 2000–2010: A Decade of Outreach,” Evanston Public Library, <http://www.epl.org/staff/strategic-plan-00.php>.

Bibliografía

Evanston Public Library Board of Trustees. “Evanston Public Library Strategic Plan, 2000–2010: A Decade of Outreach.” Evanston Public Library. <http://www.epl.org/staff/strategic-plan-00.php> (Consultado el 1-6-2014)¹

Artículos de periódico

Se acostumbra a citarlos sólo en las notas.

¹ La mayor parte de los ejemplos de citas y bibliografía ha sido tomada de Universidad Autónoma de Madrid, “Citas y elaboración de bibliografía: el plagio y el uso ético de la información: Estilo Chicago”, Universidad Autónoma de Madrid-Biblioteca Biblioguías, https://biblioguias.uam.es/citar/estilo_chicago

Cita a pie de página

Elvira Lindo, “Allen, el viejo artesano”, *El País*, 30 de diciembre de 2012, http://elpais.com/elpais/2012/12/28/opinion/1356707633_086422.html 3.

Tesis doctorales:

Cita a pie de página

Francisco José Hernández Rubio, “Los límites del eliminacionismo: Una solución epigenética al problema mente-cerebro” (tesis doctoral, Universidad de Murcia, 2010), 145, <http://hdl.handle.net/10201/17600>.

Bibliografía

Hernández Rubio, Francisco José. «Los límites del eliminacionismo: Una solución epigenética al problema mente-cerebro». Tesis doctoral. Universidad de Murcia, 2010. <http://hdl.handle.net/10201/17600>.

Envío de manuscritos, recepción, arbitraje y publicación

1. Los autores deben enviar el artículo desde la página web de la revista (<http://publicacionesiter@gmail.com>), registrando allí todos los datos. No se aceptan textos enviados por terceros y solo excepcionalmente envíos desde el correo oficial: publicacionesiter@gmail.com

2. Una vez recibido, se presentará a dos árbitros bajo la modalidad doble ciego (expertos en la disciplina) a quienes se les solicitará que en un plazo de 20 días calendario emitan su dictamen de acuerdo con este formato: a. Aceptado; b. Aceptado con modificaciones; c. Rechazado. Dicho resultado se comunicará oportunamente al autor del artículo.

2.1. En caso de diferencia de criterios entre los dos primeros árbitros, se considerará la posibilidad de enviar el artículo a un tercer árbitro

para que emita un último dictamen. El Editor tomará la decisión sobre la publicación.

2.2. Si un artículo es aceptado, continuará con el proceso editorial.

2.3. Si un artículo es aceptado con modificaciones, el autor tiene la responsabilidad de realizarlas y enviarlas en un plazo máximo de 15 días calendario para continuar el proceso de edición. Si el autor no cumple con el plazo, el artículo no será publicado y tendrá que iniciar un nuevo proceso de evaluación o arbitraje.

2.4. Si un artículo es rechazado, no se volverá a recibir para un nuevo proceso.

2.5. Si un autor deja de comunicarse durante el proceso y si no cumple los términos de entrega establecidos en alguna de las etapas editoriales se podrá cancelar la publicación del artículo, ya que lo anterior afecta el transcurso general de edición, diagramación y publicación.

2.6. Las fechas de recibido y aceptado aparecerán de manera al final de cada artículo.

3. Todo artículo que sea aceptado entrará a un proceso de revisión de estilo, edición, diagramación y publicación, durante el cual se pueden realizar modificaciones que correspondan a la línea editorial de la Revista.

Disposiciones generales

El contenido de cada artículo es plena responsabilidad de los autores y no expresa necesariamente el pensamiento institucional o de la Revista.

El envío de artículos al correo electrónico de la revista o a la plataforma del *Open Journal Systems* (OJS) no implica su publicación. Esto dependerá del proceso de evaluación o arbitraje.

Los autores, cuyos textos sean aceptados por la revista luego del proceso de arbitraje, deben expresar estar de acuerdo con su divulgación en medios impresos virtuales (página web y bases de datos nacionales e internacionales), mediando la firma de un documento en que autorizan el uso de los derechos patrimoniales y de propiedad intelectual. Si no se firma este documento no se publicará el texto.

En el mismo documento firmado los autores avalan que el texto enviado para su publicación respeta los derechos de propiedad intelectual de terceros, de tal manera que ante cualquier dificultad se exonera de responsabilidades a la Revista y a la Institución que la avala.

La plataforma del OJS será el medio privilegiado para mantener la comunicación durante el proceso, pero se atenderán inquietudes y sugerencias por medio del correo electrónico de la Revista.

Si un árbitro no contesta el correo electrónico inicial, en donde se le invita a evaluar un texto (20 días calendario), se le insistirá por lo menos una vez algunos días después. Si no contesta o rechaza la invitación se hará la petición a otro árbitro hasta que alguno acepte.

Los árbitros deben manifestar si la evaluación del artículo genera algún conflicto de interés, sea porque conoce al autor/es, sea porque trabaja con esa persona, sea porque tiene algún tipo de prejuicio que no le permita hacer la evaluación de manera totalmente transparente.

Si luego del plazo inicial de 20 días un árbitro no ha enviado el formato de evaluación cumplimentado, se le escribirá un correo recordándole el compromiso académico. Si luego de cinco días sigue sin cumplir con la evaluación, se le escribirá nuevamente. Si definitivamente no envía la evaluación del artículo en los siguientes tres días, o por alguna razón rechaza la propuesta, se solicitará la evaluación a otro árbitro para dar continuidad al proceso.

Todo potencial árbitro se compromete a no difundir el texto que se le ha enviado. Esto garantiza la confidencialidad y la conducta ética durante el proceso editorial.

No se cobrará a los autores por la recepción, arbitraje, edición, diagramación y publicación. Asimismo, la publicación de estos textos no generará remuneración a los autores.

El servicio prestado a los autores por la Revista no implica remuneración, pero sí el reconocimiento de su autoría y de las instituciones que representan.

La revista publicará un mínimo número de ejemplares para procesos de canje e indexación.

- La revista *Iter. Revista de Teología* se define como una publicación académica de acceso abierto.
- Cada texto se presenta bajo la licencia *Creative Commons* «Atribución-Compartir Igual» 4.0 *Internacional License*.

Ética de publicación

- Entendemos que las prácticas éticas conciernen a los deberes de los autores y a quienes intervienen en el proceso editorial. Los autores tienen derecho a que la evaluación de sus manuscritos sea imparcial, a que la revisión se haga en un tiempo razonable y a ser tratados con el respeto académico que merecen.
- Se solicita a los autores no incurrir en prácticas como manipulación de datos, omisión o atribución ficticia de autoría, desatención a las fuentes consultadas, publicación duplicada y publicación fragmentada.

Aviso de derechos de autor

Esta revista proporciona un acceso público, abierto e inmediato a su contenido, puesto que el acceso libre a las investigaciones ayuda al intercambio global de conocimiento.

Este trabajo tiene licencia CC BY-NC 4.0. Para ver una copia de esta licencia, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

De acuerdo con la política de acceso abierto, se aclara que los autores mantienen sus derechos intelectuales sobre los artículos. Solamente se les solicita que citen el número de la revista *Iter. Revista de Teología* donde apareció inicialmente el artículo.

Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico aparecidos en esta Revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella. No se proporcionarán a terceros ni se usarán con otros fines.