

R

Palabra y Razón

*Revista de Teología, Filosofía y
Ciencias de la Religión*



UCM

UNIVERSIDAD CATOLICA DEL MAULE
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión ISSN 2452-4646 versión en línea **Nº16**

Estructura editorial. El Director responsable es el Dr. Benoit Mathot, Universidad Católica del Maule y será quien vele por la periodicidad y puntualidad en la publicación de los Números de la Revista.

El Comité Científico está compuesto por especialistas tanto nacionales como extranjeros de reconocida trayectoria:

Área Teología

- Margit Eckholt, Universidad de Osnabrück, Alemania.
- Carlos Schikendantz, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Samuel Fernández, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Isidoro Mazzarolo, Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre, Brasil.
- Joaquín Silva, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Guillermo Rosas, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Área Ciencias de la Religión

- Paulo de Souza Nogueira, Universidad Metodista de Sao Paulo, Brasil.
- Antonio Carlos Magalhaes, Universidad Estatal de Pernambuco, Brasil.
- Mike van Treek, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Pedro Lima Vasconcellos, Universidad Federal de Alagoas, Brasil.
- Ida Frölich, Pázmány Péter Catholic University, Hungary.
- Magdalena Díaz A., Universidad de Cuyo, Argentina.

Área Filosofía

- Miguel García-Baró, Universidad Pontificia de Comillas, España.
- José González Ríos, CONYCET-UBA, Argentina.
- José Alvarado, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Mariano Crespo, Universidad de Navarra, España.
- Hardy Neumann, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Eduardo Fuentes, Universidad Bernardo O'Higgins.

Equipo Editorial:

Director Revista: Dr. Benoit Mathot

Miembro Comité Editorial: Dr. Marcelo Correa Schnake

Miembro Comité Editorial: Dr. Rafael Miranda Rojas

Editora Asociada: Lic. Teresa Maldonado Casanova

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

Descripción: Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, es el lugar de encuentro, reflexión y difusión de investigaciones originales en las áreas disciplinares de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, incluyendo los aportes en el ámbito de la Educación Religiosa y la Educación Filosófica de académicos, investigadores y especialistas tanto nacionales como extranjeros.

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión es una publicación periódica que responde a los propósitos de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule, que cultiva la teología católica, la filosofía y, finalmente, se abre al estudio de las religiones.

Objetivo y misión: Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas tiene como objetivo promover un diálogo fecundo entre razón y cultura en el horizonte de la evangelización de la cultura contemporánea. En este contexto, su misión persigue abrir caminos a nuevas comprensiones y diálogos académicos sobre la realidad a partir de la Teología, la Filosofía y las Ciencias de la Religión.

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, se encuentra registrada en Latindex Directorio.

Correspondencia y suscripciones

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

Tel.: 56-71-2203314

E-mail: revistapalabrayrazon@ucm.cl

<http://revistapyr.ucm.cl>

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas
Universidad Católica del Maule
ISSN 2452-4646 versión en línea

Talca- Chile, Diciembre de 2019

Diseño y diagramación: Teresa Maldonado Casanova

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión.

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas.

Universidad Católica del Maule.

Campus San Miguel. Av. San Miguel 3605, Talca, Chile.

www.ucm.cl

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

N°16

ISSN 2452-4646 versión en línea

Revista editada por la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. Talca, Chile

Tabla de Contenido

Presentación _____ 07

Artículos de Investigación

Pistas para renovar la antropología teológica desde una ecología integral _____ 09

Román Guridi
Pontificia Universidad Católica de Chile

A crítica dos argumentos filosóficos a favor da existência de Deus e sua superação na filosofia da religião de Paul Tillich _____ 23

Etienne Higuët
Universidade Federal de Juiz de Fora

Economía feminista: del cuidado a la toma de decisiones _____ 45

María del Carmen Rovira i Zarzoso
Universidad de Valencia

Le «logos» communicatif : visions philosophique et chrétienne_ 69

Raymond Asmar
Universté Saint Joseph (USJ-UPT), Beyrut, Libano

Religiosidad popular en las Conferencias Episcopales Latinoamericanas y en el Magisterio de Francisco _____ 81

María del Pilar Silveira
Boston College School of Theology and Ministry

Contribuciones

- “Condición humana y ecología integral: Horizontes educativos para una ciudadanía global”: Una reseña a un libro que aboga por la unión entre ciencia, filosofía y religión _____ 99
Maximiliano Reyes-Lobos
Universidad de Valencia
- Reseña viaje a USA, noviembre 2018 _____ 109
Mauricio Albornoz Olivares
Universidad Católica del Maule

Presentación del Director

En este número 16 de la revista *Palabra y Razón*, presentamos como de costumbre 5 artículos relacionados a la teología, a la filosofía y a las ciencias de la religión, que son las 3 áreas temáticas de nuestra revista.

En el primer artículo, titulado “Pistas para renovar la antropología teológica desde una ecología integral”, el Dr. Román Guridi (Pontificia Universidad Católica de Chile) identifica la urgencia del desafío climático y medioambiental que estamos viviendo en la actualidad, y se propone visitar la antropología teológica clásica desde esta crisis y un paradigma de ecología integral. El segundo texto, del teólogo belga Dr. Etienne Higuier (Universidade Federal de Juiz de Fora) explora la filosofía de la religión de Paul Tillich, y particularmente su interpretación crítica de los argumentos filosóficos en favor de la existencia de Dios. El título de su artículo, escrito en portugués, es “A crítica dos argumentos filosóficos a favor da existência de Deus e sua superação na filosofia da religião de Paul Tillich”. En tercer lugar, encontramos el artículo de la Mg. María del Carmen Rovira i Zarzoso (Universidad de Valencia) titulado “Economía feminista: del cuidado a la toma de decisiones”. Este artículo explora filosóficamente la fecundidad de la relación existente entre el movimiento feminista y las apuestas contemporáneas a nivel económico y del mundo laboral. El cuarto artículo, del Dr. Raymond Asmar (Universté Saint Joseph (USJ-UPT), Beyrut, Libano) tiene como título “Le «logos» communicatif : visions philosophique et chrétienne”. Este artículo escrito en francés muestra, desde una doble postura filosófica y teológica, el lugar central ocupado por el concepto de logos en la comunicación y la dialéctica filosófica, como también el estatuto de la Palabra de Dios en la literatura bíblica y mística. Por último, publicamos el texto de la Dra. María del Pilar Silveira (Boston College) que tiene como título “Religiosidad popular en las Conferencias Episcopales Latinoamericanas y en el Magisterio de Francisco”.

Además, como lo hacemos en cada número de la revista, proponemos dos contribuciones breves. La primera, que se presenta bajo la forma de una reseña, fue escrita por el Dr. Maximiliano Reyes y se inscribe en la estela del artículo de Román Guridi, desplegando la temática de la educación a la ecología

integral como desafío para una ciudadanía global. Por último, terminamos con la narración, por parte del Dr. Mauricio Albornoz (Universidad Católica del Maule) de su viaje académico en Estados Unidos, como de las oportunidades que ofrecen este viaje para la internacionalización de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas.

Como siempre, agradezco sinceramente el trabajo dedicado de la Lic. Teresa Maldonado Casanova, editora asociada de la revista.

Prof. Dr. Benoit Mathot
Director

Pistas para renovar la antropología teológica desde una ecología integral¹

Clues to renew theological anthropology from an integral ecology

Román Guridi

Doctor en Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile
rguridisj@gmail.com
Fecha recepción: 30/08/2019
Fecha aceptación: 08/11/2019

Como citar este artículo: R. GURIDI. "Pistas para renovar la antropología teológica desde una ecología integral. Lectio inauguralis magister en ciencias religiosas y filosóficas" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°16, Diciembre 2019, pp. 9-22 <https://doi.org/10.29035/pyr.16.9>

Resumen: En el contexto de la crisis ecológica actual es crucial que nos interroguemos sobre el modo en que el cristianismo comprende al ser humano en su relación con la naturaleza, y las prácticas que se desprenden de esta comprensión. Esta *Lectio inauguralis* propone, por lo tanto, tres pistas para renovar la antropología teológica desde una ecología integral: un ser humano a) consciente de la crisis y de su participación en ella; b) atento a la comunidad de la creación que va más allá de su propia especie; y c) capaz de recuperar el verdadero sentido de la ascesis y de cultivar nuevos hábitos. Sin pretensión de exhaustividad, estas tres pistas antropológicas colaboran al discernimiento y búsqueda de nuevas narrativas teológicas que nos permitan avanzar decididamente hacia una cultura del cuidado de la casa común.

Palabras clave: ecoteología / antropología teológica / crisis ecológica / ascesis / *Laudato Si'*

Abstract: How Christianity understands human beings in their relationship with nature is a crucial question within the context of the current ecological crisis. Therefore, this *Lectio inauguralis* offers a threefold perspective to renovate theological anthropology from the viewpoint of an integral ecology: human beings a) aware of the crisis and their responsibility in it; b) attentive to the community of creation which goes beyond their own species; and c) able to retrieve the true meaning of asceticism and embody new habits. Without any claim to be exhaustive, these three anthropological clues can foster the discernment and search for new theological narratives that allow us to move decisively towards a culture of caring for our common home.

Key words: ecotheology / theological anthropology / ecological crisis / asceticism / *Laudato Si'*

¹ *Lectio Inauguralis* Magister en Ciencias Religiosas y Filosóficas. Universidad Católica del Maule, 27 de abril de 2019.

Introducción

Muchas gracias por esta oportunidad de proponerles una conversación que me parece decisiva en los tiempos que estamos viviendo. Tiempos de crisis, donde se están desbarajustando equilibrios; tiempos de decisiones que no debiéramos postergar más; tiempos de cuestionamiento a nuestros modos cotidianos de vivir, a las relaciones que establecemos entre nosotros, y a la manera en que interactuamos con los demás seres y cosas. La conversación que quiero proponerles es sobre la crisis ecológica y algunos elementos cruciales que estamos necesitando como hombres y mujeres para apuntar a una cultura del cuidado. No quisiera de ningún modo aparecer como un profeta de calamidades ni desastres, sino movernos hacia una pregunta sencilla, pero al mismo tiempo profunda y necesaria en estos tiempos, ¿dónde estoy yo en relación con la crisis ecológica actual?

Para enmarcar lo que quiero proponerles, quisiera leerles unas líneas de una columna escrita hace unos años por Cristián Warnken a propósito del poema de Neruda “Alturas de Machu Picchu” y la actual crisis ecológica, y que se enfoca en una de las preguntas centrales de ese texto: ¿el hombre dónde estuvo?

Esa misma pregunta volvió a interpelarme hace unos días, pero en un sentido distinto al que la pensó Neruda. Y las ruinas esta vez no son las de Machu Picchu, sino nuestras propias ruinas futuras en las que se convertirán las grandes urbes y la tierra si la desertificación en curso, producto del cambio climático, no es revertida de manera radical, ahora, no mañana, porque mañana no existirá si el ser humano no se rebela contra una alienación peor que la testificada por Neruda y cuyo origen es la explotación inmisericorde de la naturaleza por el hombre, producto de nuestra “sociedad del rendimiento”.

¿Dónde estuvo cada uno de nosotros cuando supimos que el agua era un bien escaso en el planeta y seguíamos regando nuestros insolentes jardines versallescos? ¿De qué sirve participar en seminarios sobre la huella de carbono, rotular productos con el sello “verde” o llevar a nuestros hijos a los “puntos verdes” a reciclar la basura si les dejaremos en herencia la tierra convertida en un gigantesco basural?

Cada uno en el lugar en que esté – sea político, empresario, o simple ciudadano – debe hacerse esta pregunta a sí mismo, sin esconderse detrás del cómodo anonimato de la masa: “¿el hombre que soy dónde está?, ¿dónde estoy?” Solo nos salvaremos si asumimos individualmente y como colectivos de individuos conscientes la responsabilidad por estas ruinas y estos mares muertos, allí donde nuestros hijos buscarán desesperadamente algún día los restos de la humanidad perdida, o abrazarán llorando un árbol seco².

² <http://www.elmercurio.com/blogs/2016/05/12/41672/El-hombre-donde-esta.aspx> consultado el 10 de abril de 2019.

Esta cita va directamente al punto central que les propongo: la pregunta por el ser humano. ¿Dónde estamos en relación con la crisis ecológica? ¿Dónde estoy yo frente a los desafíos ecológicos que enfrentamos en la actualidad? El papa Francisco en su encíclica *Laudato Si'*, nos dice al hablar de la crisis socio-ambiental que “no se puede prescindir de la humanidad. No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología” (n° 118). Es decir, no haremos frente realmente y con profundidad a los desafíos ecológicos si no nos hacemos la pregunta sobre nuestra situación y transformación personal: ¿Dónde estoy yo? ¿Dónde está mi familia? ¿Dónde está la gente que me rodea, con la que interactúo? ¿Dónde está la Universidad Católica del Maule, en relación con los desafíos ecológicos que estamos enfrentando?

La alusión del papa al nuevo ser humano que se necesita es sugerente, justo en el momento en que la ciencia, especialmente en el área de la geología, se encuentra discutiendo si hemos entrado o no a una nueva era geológica llamada antropoceno (*anthropos*: hombre, y *kainos*: nuevo)³. Es decir, en el contexto de la crisis ecológica o de esta nueva era de la tierra, en la que somos conscientes de que el ser humano se ha transformado en una fuerza geológica capaz de alterar los sistemas y fuerzas naturales como el clima, la pregunta por el dónde estamos, a dónde queremos ir, y qué transformaciones debemos emprender, es clave.

Es doblemente clave porque una mala respuesta, es decir, una mala comprensión – parcial o errada – sobre el ser humano puede tener consecuencias desastrosas. El papa Francisco reconoce, por ejemplo, que “una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles” (n° 116). Este es, de hecho, uno de los pocos números en que *Laudato Si'* presta atención a lo que la creciente sensibilidad ecológica puede significar para el cristianismo en el sentido de examinar y eventualmente revisar ciertas afirmaciones teológicas y modos estereotipados de

³ La tesis de fondo es que el ser humano se ha transformado en una fuerza capaz de alterarlo todo, incluso los sistemas biofísicos. Estas alteraciones incluyen, por ejemplo, los cambios en la composición química de la atmósfera, los océanos, y los suelos; el impacto de los gases de efecto invernadero en el clima; y la extinción masiva de especies. Acuñado por el ecólogo Eugene Stoermer a comienzos de 1980, el término *antropoceno* ha sido popularizado por el químico ambiental Paul Crutzen. Ver, por ejemplo, P. J. CRUTZEN, “Geology of Mankind,” *Nature* 415, no. 6867 (January 2002): 23, y P. J. CRUTZEN y E. STOERMER, “The Anthropocene,” *IGBP Newsletter* 41: 17-18. Para un análisis filosófico de esta noción, ver, por ejemplo, B. LATOUR, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, trans. Catherine Porter. Cambridge, UK ; Medford, MA: Polity, 2017. Para una mirada teológica ver, por ejemplo, C. DEANE-DRUMMOND, S. BERGMANN, and M. VOGT, eds., *Religion in the Anthropocene*. Eugene, OR: Cascade Books, 2017.

hablar sobre el ser humano, sobre todo en su relación con el resto de las criaturas⁴. La encíclica parece afirmar, más bien, que, para hacer frente a los desafíos ecológicos desde la perspectiva de la teología, nos basta con recordar y clarificar la enseñanza tradicional de la Iglesia sobre la creación, la antropología, y el destino común de todas las criaturas. Esta línea de argumentación se centra en la tradición, y parece suponer que la crisis ecológica es simplemente una buena ocasión para recalcar ciertas ideas centrales de la fe cristiana. No obstante, la pregunta por el ser humano, y el modo en que la teología lo comprende en el contexto actual, son determinantes.

Pistas para una comprensión adecuada del ser humano nuevo

De este modo, la conexión entre la ecología y la antropología, y la importancia de una presentación adecuada de la doctrina cristiana sobre la humanidad – la idea del ser humano nuevo – inspiran y enmarcan esta presentación, que tiene como telón de fondo varias preguntas: ¿De qué manera puede la antropología teológica favorecer los cambios de comportamiento y mentalidad que tanto necesitamos hoy? ¿Cuáles son los recursos que eventualmente posee – imágenes, conceptos, e ideas – más pertinentes para esto? ¿Cuál es la formulación más acertada de la antropología cristiana que no solo evite malas comprensiones, sino que desacredite claramente el supuesto mandato ilimitado dado al ser humano de someter al resto de las criaturas? Se trata de explorar, por lo tanto, las vías en que la antropología teológica pueda ser una fuente positiva de inspiración, y discernimiento para los creyentes en sus búsquedas de modos de vida ecológicamente amigables y en la promoción de una cultura del cuidado.

Les propongo tres pistas de comprensión del nuevo ser humano para el contexto actual, sin ninguna pretensión de ser exhaustivo: 1) Consciente de la crisis y de su participación en ella; 2) Atento a la comunidad de la creación que va más allá de su propia especie; 3) Capaz de recuperar el verdadero sentido de la ascesis y cultivar nuevos hábitos.

a) Consciente de la crisis y de su participación en ella

El nuevo ser humano es aquel que reconoce y comprende que estamos viviendo una crisis multidimensional y sistémica. Una crisis ecológica, en la que los problemas ambientales – como el cambio climático, el calentamiento global, la pérdida acelerada de biodiversidad, la necesaria equidad territorial, etc. – son solo la manifestación de

⁴ Esta perspectiva aparece también en el n° 200 de la encíclica donde se dice que “si una mala comprensión de nuestros propios principios a veces nos ha llevado a justificar el maltrato a la naturaleza o el dominio despótico del ser humano sobre lo creado o las guerras, la injusticia y la violencia, los creyentes podemos reconocer que de esa manera hemos sido infieles al tesoro de sabiduría que debíamos custodiar”.

una crisis más amplia, que involucra falta de visión ética, imaginación, carácter, voluntad y liderazgo⁵. Asume – a pesar de todos los escepticismos y negaciones de turno – que estamos inmersos en una crisis ecológica; una crisis de un modo de vivir, de una manera de habitar el mundo, sostenida por ideas y actitudes cotidianas que están afectando negativamente a las personas, las sociedades, y también a la naturaleza. No es fácil admitir que estamos inmersos en una crisis. *Laudato Si'* nos pone en guardia contra una ecología superficial o aparente “que consolida un cierto adormecimiento y una alegre irresponsabilidad”, ya que como suele suceder en “épocas de profundas crisis [...] tenemos la tentación de pensar que lo que está ocurriendo no es cierto [...] este comportamiento evasivo nos sirve para seguir con nuestros estilos de vida, de producción y de consumo” (n° 59).

Tenemos que reconocer, por lo tanto, la raíz humana de la crisis (n° 101), anclada en una comprensión errada de la vida y de nuestra acción en el mundo. Este modo de vivir que está en crisis está marcado, entre otras cosas, por la cultura del descarte (n° 16, 22, 43); por el paradigma tecnocrático que penetra la economía y la política (n° 107) e impone su lógica y objetivos en todas las dimensiones de nuestra vida; por el olvido de los fines de la acción humana (n° 61, 113, 203); por una comprensión reductiva del desarrollo (n° 147) y por la creencia equivocada en el progreso material sin límites (n° 78). Esta mirada global de la crisis se nutre, a su vez, de una comprensión englobante de la ecología como ecología integral⁶; ya que la ecología no se reduce a lo ambiental, sino que también incluye otras dimensiones que le son propias, como la social y la personal. De este modo, la ecología integral evidencia que son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior (n° 10). Así, al agregar el adjetivo “integral”, el término ecología despliega mejor lo que le es propio: la

⁵ Ver E. CONRADIE, “Towards an Agenda for Ecological Theology: An Intercontinental Dialogue,” *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10, no. 3 (February 24, 2007): 286. *Laudato Si'* también presenta una comprensión sistémica de la crisis. Señala, por ejemplo, que [...] la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad” (n° 119); y que “es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza” (n° 139).

⁶ La noción de ecología integral aparece en los siguientes números de la encíclica: 10, 11, 62, 124, 137, 159, 225, 230, y es especialmente desarrollada en el capítulo IV de la encíclica: 137-162. En las últimas décadas se han propuesto diversas tipologías desde la filosofía y la teología para mostrar la integralidad de la noción de ecología – que es más amplia y comprensiva que la de ambiente o naturaleza – y para distinguir diversas dimensiones de la misma. Ver, por ejemplo, F. GUATTARI, *Les Trois Ecologies*. Editions Galilée, 2008. En el caso de la teología ver, por ejemplo, la tipología que propone Leonardo Boff para la ecología: ambiental, mental, social, e integral. Ver, por ejemplo, L. BOFF, *La Dignidad de La Tierra. Ecología, Mundialización, Espiritualidad. La Emergencia de Un Nuevo Paradigma*. Trotta: Madrid, 2000; *La Voz Del Arcoiris*. Trotta: Madrid, 2003; y *La Opción-Tierra. La Solución Para La Tierra No Cae Del Cielo*. Sal Terrae: Santander, 2008.

interrelación entre todos los seres, y la vinculación estrecha entre las dimensiones personal, social, y medioambiental de la ecología⁷. Es el comportamiento cotidiano del ser humano el que está afectando justamente a estas tres dimensiones ecológicas.

Efectivamente, estamos en una crisis. Y crisis significa etimológicamente decisión. La crisis no está pasando, en primer lugar, allá “afuera” en la naturaleza, en los ríos, los océanos, el aire, o el clima. No se trata meramente de un supuesto colapso de sistemas naturales. La crisis está sucediendo en nuestra mente y en nuestro corazón; en nuestras maneras de pensar y sentir, y, por cierto, actuar. Está aconteciendo en nuestro interior; en nuestros modos de vivir y de relacionarnos que están siendo perjudiciales para nosotros mismos, para los demás, y para la naturaleza. Así lo afirmó con claridad Benedicto XVI al comienzo de su pontificado al señalar que los “desiertos exteriores se multiplican en el mundo porque se han extendido los desiertos interiores”⁸. Por lo tanto, tenemos que tomar una decisión ante los escenarios futuros que se vislumbran como consecuencia de nuestras prácticas y creencias actuales, tremendamente dañinas para las personas, las sociedades y la naturaleza. Esto se hace evidente, como señala *Laudato Si'*, en el clamor de la tierra y de los pobres (nº 49, 53).

Crisis también significa juicio. Y esta idea del “juicio”, que es un importante tema bíblico, es utilizada por varios teólogos cristianos en su análisis de la crisis ecológica. En este mismo registro *Laudato Si'* enjuicia, por ejemplo, al poder político colonizado por las finanzas y resistente a impulsar ciertos cambios necesarios, preguntándole: “¿Para qué se quiere preservar hoy un poder que será recordado por su incapacidad de intervenir cuando era urgente y necesario hacerlo?” (nº 57). ¿Quiénes nos enjuician a nosotros? Me enjuicio quizás yo mismo, en primer lugar, por el uso que hago del tiempo, y mi dificultad para destinar momentos de calidad para estar con las personas que quiero; por dejarme llevar por el ritmo frenético de lo cotidiano, y por estar demasiado conectado y distraído de lo que me pasa o pasa a mi alrededor, mirando memes y compartiendo videos y stickers. Me enjuicio por estar obsesionado con una cierta comprensión del éxito que lo monetariza todo.

Nos enjuician también los descartados, los migrantes que no son bien recibidos; el clasismo y todas las dinámicas de apariencia entre nosotros; el ser

⁷ Creemos que el papa Francisco echa mano nuevamente a un recurso utilizado antes en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*. En ella utiliza la fórmula de una *espiritualidad evangelizadora en salida*, permitiéndole al término espiritualidad decir con mayor claridad algo que se nos ha oscurecido: que la espiritualidad verdadera es siempre un camino hacia afuera, que nos pone en contacto con la realidad, y se opone a las dinámicas de autorreferencialidad. En *Laudato Si'* el hecho de adjetivar la ecología como integral le permite insistir, contra las miradas parciales, en su carácter englobante y en la conexión profunda entre las esferas personal, social y medioambiental propias de la ecología.

⁸ BENEDICTO XVI. *Homilía en el solemne inicio del ministerio petrino* (24 abril 2005): AAS 97 (2005), 710.

parte del machismo y actitudes cotidianas que denigran, atemorizan, o ridiculizan a las mujeres. Nos enjuician también los demás seres y cosas por no bajarnos del auto y colaborar a la emisión de gases de efecto invernadero. Me enjuician por mi exceso de consumo y la facilidad para deshacerme de las cosas; me enjuician por mi frivolidad e indiferencia ante los animales que son hacinados, maltratados, y masivamente asesinados para nuestros banquetes. El juicio, entonces, tiene que ver con la ecología en su triple dimensión –personal, social, y ambiental– reconociendo evidentemente las dimensiones estructurales –políticas y económicas– de los desafíos que enfrentamos, y que quedan claramente expuestas en nociones como la obsolescencia programada o la cultura del descarte.

El acto de reconocer que estamos en una crisis multidimensional y sistémica requiere que hagamos frente a lo que el filósofo francés Jacques Dupuy llama “el orgullo metafísico”⁹, que básicamente es la incredulidad ante la información que ya poseemos sobre las posibles consecuencias futuras de nuestro daño ecológico actual. Se trata de orgullo ya que, por una parte, no le creemos a la información que ya tenemos –no le damos crédito– y, por otra, pensamos que la ciencia y la técnica van a encontrar alguna solución a cada uno de los problemas que nos asechan y, por lo tanto, no hay verdaderamente necesidad de preocuparnos. Y es metafísico en la medida en que niega la consistencia real del futuro ya predicho, que está más allá de nuestra realidad actual. En diálogo con el pensamiento de Hans Jonas¹⁰, Dupuy afirma que lo que inmoviliza la toma de decisiones en el presente no es la incertidumbre con respecto a los escenarios futuros, sino que la no-creencia en las consecuencias previstas de nuestros proyectos o actividades actuales¹¹. Es por eso que propone un “catastrofismo ilustrado” –*catastrophisme éclairé*–¹² que, reivindicando el rol heurístico del temor, reconozca la existencia de ese futuro catastrófico ya pronosticado, para modificarlo desde la intervención en el presente. Necesitamos, por lo tanto, asumir lo que ya sabemos sobre el futuro.

⁹ Ver J-P. DUPUY. *Pour Un Catastrophisme Éclairé*. Quand L'impossible Est Certain. Seuil: Paris, 2004, *Petite métaphysique des tsunamis*. Seuil: Paris, 2005, y “The precautionary principle and enlightened doomsaying,” *Revue de métaphysique et de morale* N° 76, no. 4 (2012): pp. 577–92.

¹⁰ Ver H. JONAS. *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de Una Ética Para La Civilización Tecnológica*. Herder: Barcelona, 1995.

¹¹ La no-creencia no responde a una mala voluntad, sino que a la dificultad para representarnos las consecuencias futuras de nuestros actos: “conocer estas amenazas, algunas de las cuales son muy graves, no mueve a la acción, ya que no creemos lo que sabemos, dado que no logramos representarnos las implicancias de lo que sabemos”. J-P. DUPUY. *Petite métaphysique des tsunamis*, 22. (la traducción es mía)

¹² El catastrofismo ilustrado es, en opinión de Dupuy, “una actitud filosófica, una inversión de orden metafísico en nuestras maneras de pensar el mundo y el tiempo, que se basa en la temporalidad de las catástrofes”. J-P. DUPUY. *Pour Un Catastrophisme Éclairé*. *Quand l'impossible Est Certain*, 80. (la traducción es mía)

b) Atento a la comunidad de la creación que va más allá de su propia especie

Quisiera introducir el segundo punto que les propongo con una cita provocativa de un teólogo cristiano norteamericano fallecido hace una década: “La idea clásica de que la tierra, o incluso el universo, fue creado exclusivamente para los seres humanos es, en nuestra era científica, pecaminosamente arrogante, biológicamente ingenua, cosmológicamente tonta, y por lo tanto teológicamente insostenible”¹³. El ser humano nuevo – el que se requiere en este tiempo – es el que tiene presente y recuerda que él también es tierra y es parte de una comunidad más amplia que su propia especie: la comunidad de la creación. De hecho, ésta es la comunidad que necesitamos visibilizar, sacar del olvido, y respaldar en la actualidad. Nos dice el Papa Francisco en *Laudato Si'*: “por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que «gime y sufre dolores de parto» (Rm 8,22). Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura” (n° 2).

El ser humano nuevo es consciente, y afirma como un elemento clave de la realidad la interconexión de todas las cosas. Todo está conectado afirma numerosas veces la encíclica *Laudato Si'*. Si todo está conectado e interrelacionado, entonces la humanidad depende no solo de otros seres, sino que también de sistemas naturales. No se trata de relaciones opcionales, sino que de relaciones que nos permiten a cada uno de nosotros nuestra constitución e identidad. Nos permiten ser quienes somos.

Esta mirada sobre el ser humano confronta tanto la imagen de una humanidad aislada del resto de las criaturas y de su entorno, como el énfasis unilateral en su singularidad – la idea de que somos distintos – frente a las demás especies. Es crucial que nos preguntemos, por ejemplo, ¿cómo debemos pensar al ser humano en relación con las plantas, insectos, pájaros, y animales, y con la tierra, los océanos, y la atmósfera que contiene y nutre la vida? ¿Somos realmente únicos a los ojos de Dios? ¿No cae esta pretensión en la trampa del antropocentrismo que, a partir de la búsqueda de alguna (s) característica (s) particular de los seres humanos, concluye que tenemos un lugar privilegiado dentro de la creación, y nos asigna un rol de gobierno y control?¹⁴

De este modo, para acercarnos teológicamente al ser humano en el contexto actual necesitamos, como señala la teóloga Sallie Mcfague, un doble movimiento:

¹³ J. A. NASH, “Toward the Ecological Reformation of Christianity,” *Interpretation* 50, no. 1 (1996): 8. (la traducción es mía)

¹⁴ Para una presentación interesante de la unicidad humana desde la teología y la ciencia, ver J. WENTZEL van HUYSTEEN. *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*. Eerdmans: Michigan, 2006.

necesitamos descentrar para volver a centrar el lugar de la humanidad dentro de la comunidad de la creación¹⁵. En primer lugar, la especificidad del ser humano – su distinción o singularidad – debe ser entendida en clave de continuidad con el resto de las criaturas. Desde los puntos de vista, cosmológico, biológico, y etológico es innegable nuestro parentesco y estrecha conexión con los demás seres. Desde la perspectiva teológica tampoco se sostiene este separatismo absoluto dado que compartimos con todo el resto de la creación la condición de criatura¹⁶.

Este es el momento de descentramiento tan necesario en el presente, en el que pareciera hemos olvidado que nosotros mismos también somos tierra. Varios biblistas contemporáneos, entre ellos Richard Bauckham, muestran bien que el paradigma del dominio no es el único, ni siquiera el más importante, que propone la Biblia para retratar la relación del ser humano con el resto de las criaturas¹⁷. Más habitual es el paradigma de la comunidad de la creación, basado en la noción de que los seres humanos y todo el resto de la creación, a pesar de todas nuestras diferencias, constituimos una única comunidad entrelazada por el hilo común de haber sido creados por Dios. Este paradigma de la comunidad de la creación – presente fundamentalmente en los capítulos finales del libro de Job, los salmos y los profetas– supone por parte del ser humano una profunda “humildad cósmica”¹⁸, a través de la cual reconoce que todas las criaturas alaban y dan gloria a Dios, y también mantienen una relación estrecha con el Creador sin la necesidad de ninguna mediación humana.

Esta perspectiva se encuentra presente también en la encíclica *Laudato Si'*, a través de una argumentación que responde a un enfoque sacramental. Señala que todas las criaturas son revelación y manifestación de lo divino (85), que en todo lo que existe hay un reflejo de Dios (87), y que la creación es el lugar de la presencia divina (88). Basándose en Santo Tomás la encíclica afirma que la bondad y riqueza de Dios no puede ser expresada por una sola criatura, sino que se requiere del conjunto del universo con sus múltiples relaciones (86). De este modo, todas las criaturas poseen un valor intrínseco independiente de su relación con los seres humanos (33, 69, 140), dan gloria y bendicen a Dios por su sola existencia (33, 69), y tienen un mensaje particular que comunicar (33, 85). El mundo no es un problema a resolver,

¹⁵ Sobre este punto ver S. MCFAGUE, “At Home on Earth,” in *The Body of God: An Ecological Theology*. Fortress Press: Minneapolis, MN, 1993, pp. 99-129.

¹⁶ Ver, por ejemplo, D. CLOUGH. “All God’s Creatures: Reading Genesis on Human and Non-human Animals,” en S.C. BARTON and D. WILKINSON eds. *Reading Genesis after Darwin*. Oxford University Press: Oxford, 2009, pp. 145-162.

¹⁷ Ver, por ejemplo, R. BAUCKHAM. *The Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation* (Waco, TX: Baylor University Press, 2010), y *Living with Other Creatures: Green Exegesis and Theology* (Waco, TX: Baylor University Press, 2011).

¹⁸ BAUCKHAM, *The Bible and Ecology*, p. 44.

es un misterio gozoso que debemos contemplar con jubilosa alabanza en cuanto nos refleja la hermosura y bondad de Dios (12). Este enfoque sacramental transparenta la conexión íntima entre todas las cosas.

El nuevo ser humano, entonces, asume esta perspectiva teocéntrica, y toma como punto de partida de su propia identidad y prácticas, su pertenencia y dependencia a la comunidad de la creación. Esto mismo es resaltado por la teóloga norteamericana Elizabeth Johnson, en un maravilloso libro:

“según esta visión hondamente teocéntrica, los seres humanos participamos con el resto de las especies en un mundo interdependiente fundamentalmente orientado a Dios. Estamos situados dentro, no por encima del magnífico círculo de la vida, cuyo centro y horizonte globalizador es el generoso Dios de la vida. Este es un grupo de parentesco que reúne a miembros muy diversos, con relaciones enormemente ricas y complejas entre ellos (...) Si los seres humanos nos definimos sobre todo como criaturas hermanas, el dominio, benévolamente entendido, se convierte en un rol dentro de la esfera más abarcadora de las relaciones comunitarias, que tienen más de recíprocas que de unidireccionales”¹⁹.

Sin embargo, este momento de descentramiento debe ser complementado por un momento de volver a centrar el rol y lugar del ser humano dentro de la comunidad de la creación. La conciencia de compartir con toda la realidad la misma condición creatural es crucial para una conversión ecológica, pero no es lo suficientemente fuerte para asegurar una transformación real en las mentes y estilos de vida de la gente. La imagen teológica del ser humano nuevo requiere más que eso para poder sacudir la imaginación de las personas y ayudarlas a discernir caminos hacia una vida ecológicamente amigable. Tal como señala Sallie McFague, “somos parte del todo, y necesitamos internalizar esa percepción como un primer paso para vivir con verdad y justicia en nuestro planeta. Sin embargo, necesitamos más que un sentido de unidad con la tierra para vivir apropiadamente en ella”²⁰. De este modo, la reflexión teológica, en el contexto de la crisis ecológica, debe tener como uno de sus principales objetivos una comprensión adecuada del rol y lugar del ser humano dentro de la creación.

En este sentido, la afirmación de la pertenencia del ser humano a la comunidad de la tierra no significa divinizar la tierra ni negar el valor peculiar del ser humano, como resalta *Laudato Si'* (90). Éste último posee una dignidad especialísima dentro

¹⁹ E. A. JOHNSON. “Pregunta a las bestias”. *Darwin y el Dios del amor*, trans. M. J. LOZANO-GOTOR PERONA. Sal Terrae: Santander, España, 2015, p. 268.

²⁰ S. MCFAGUE. “Human Beings, Embodiment, and Our Home the Earth,” in *Reconstructing Christian Theology*, ed. R. S. CHOPP and M. LEWIS TAYLOR. Fortress Press: Minneapolis, MN, 1994, p. 166. (La traducción es mía)

de la creación (43, 65, 81) que le confiere una responsabilidad particular hacia el resto de las criaturas. Desconocer o desvirtuar el valor propio de los seres humanos – con sus capacidades y recursos – implica fragilizar el compromiso ecológico de los mismos. Es profundamente cierto que todas las criaturas formamos una gran familia universal bajo un mismo Padre, transparentamos algo del Creador, y poseemos un valor intrínseco. No obstante, la dignidad particular que tenemos los seres humanos nos asigna una responsabilidad ineludible de cuidar al resto de las criaturas, y, por lo tanto, como señala Laudato Si', debemos aprender a orientar, cultivar y limitar nuestro poder (78).

Un desafío importante para el lenguaje teológico es saber decir, por una parte, la pertenencia de la humanidad a la comunidad de la creación con la que comparte un mismo origen, una misma historia, y un mismo futuro y, al mismo tiempo, el lugar y rol particular de los seres humanos que los distingue y separa de las demás criaturas no solo desde el punto de vista práctico sino también ontológico. Es preciso preguntarse, por lo tanto, sobre las imágenes y nociones utilizadas para caracterizar la manera en que la humanidad debe relacionarse con el resto de la creación. En este punto, son ciertas las fortalezas, pero también – y muy especialmente – los límites y ambigüedades de una noción que se ha transformado en un modo de hablar casi por defecto: el ser humano es el administrador responsable de la creación. Aunque la noción de administración introduce un límite ético en la relación del ser humano con las demás criaturas, sigue dando a entender que la naturaleza es simplemente un recurso para el uso y beneficio humano²¹.

e) Capaz de recuperar el verdadero sentido de la ascesis y cultivar nuevos hábitos

Recuperar la ascesis, en cuanto ejercicio o práctica – y no en cuanto aspereza o contención – es el tercer elemento fundamental para la humanidad hoy²². Podría pensarse que el ascetismo es un término cargado de asociaciones negativas como la *fuga mundi* y la represión de la corporalidad, y, por lo tanto, sospechar que promueve actitudes dañinas para el cuerpo y una minusvaloración del mismo. Se asocia espontáneamente la ascesis con la renuncia al placer, la mortificación y el sacrificio. Sin embargo, nada tiene que ver con esto. No se trata de refrenar, controlar, y suprimir. La ascesis apunta, más bien, a explorar, discernir y desplegar.

²¹ Para una buena presentación de diferentes posturas teológicas frente a las nociones de administración y administrador ver, R. J. BERRY, ed. *Environmental Stewardship: Critical Perspectives, Past and Present*. T&T Clark: London; New York, 2006.

²² Para un mayor desarrollo de este punto ver R. GURIDI. *Ecoteología: Hacia un nuevo estilo de vida*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado: Santiago, Chile, 2018, pp. 282-97.

La comprensión actual de la ascesis no debe reducirse solo a las prácticas propias de los monjes y eremitas de los comienzos de la vida religiosa: la retirada del mundo, la restricción de alimentos, ayunos, la privación del sueño, y la abstinencia sexual. Al contrario de lo que se cree, el ascetismo no es parte del pasado de la religión y las culturas, sino que es una experiencia y práctica bastante extendidas y diversas. En la actualidad, las tendencias ascéticas pueden ser reconocidas, por ejemplo, en diferentes esferas de nuestra vida tales como la cultura de la dieta, los nuevos modos de alimentación, y las rutinas de entrenamiento corporal²³. Por una parte, el ideal corporal en términos de tonificación y delgadez hace que muchos desplieguen estrategias y conductas ligadas al ejercicio, la abstinencia y el autocontrol, para adecuarse a él. Por otra parte, aquellos que practican el veganismo o vegetarianismo se abstienen de la carne, poniendo su atención no en lo que aparentemente pierden, sino en lo que positivamente ganan en términos de integridad personal y cuidado de la naturaleza.

La ascesis se orienta a la práctica y la acción. Es un hacer diferente, y no meramente una nueva forma de comprender la realidad. Así como los monjes eremitas desplegaron en el pasado un modo de vida alternativo a través de un conjunto de prácticas consideradas históricamente como ascéticas, hoy debemos preguntarnos por el tipo de acciones cotidianas que podrían ayudarnos a encarnar un estilo de vida ecológicamente amigable. Éstas pueden relacionarse con el uso de la energía, el agua, la comida, y los medios de transporte. También, con nuestros patrones de consumo, el manejo de los desechos, el modo en que habitamos el espacio, y las formas en que establecemos nuestras interacciones sociales. Se trata de acciones concretas y, por lo tanto, transmisibles e imitables. Son acciones a explorar en la triple dimensión de la ecología: personal, social, y medioambiental.

Ahora, las prácticas ascéticas no son fines, sino medios hacia una nueva subjetividad, un modo distinto de vida en sociedad, y un universo simbólico alternativo²⁴. Por eso, estas prácticas no son ascéticas en función de su austeridad o aspereza, sino que justamente en función de su propósito. Son siempre acciones deliberadas que buscan, por un lado, resistir o confrontar patrones culturales incuestionados, y así convertirse en una alternativa dentro de un contexto dominante. En la actualidad, debiéramos desplegar acciones cotidianas que testimonien mejor nuestra dependencia constitutiva hacia otras formas de vida, manifiesten nuestra pertenencia a la comunidad de la creación, y fomenten el cuidado humano necesario para el bienestar y florecimiento de las demás criaturas.

²³ Ver, por ejemplo, J. TWIGG. "Modern Asceticism and Contemporary Body Culture," en *Beyond Pleasure: Cultures of Modern Asceticism*, ed. E. PEETERS, L. VAN MOLLE, and K. WILS. Berghahn Books: New York, 2011, 227-44.

²⁴ Ver, por ejemplo, R. VALANTASIS. "A Theory of Asceticism, Revised," in *The Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism*. Wipf & Stock Pub: Eugene, Or, 2008, 101-16.

En este sentido, las prácticas ascéticas no son meramente reactivas, sino que apuntan, por otro lado, a abrir nuevos horizontes para el modo de vida personal, las interacciones sociales, y la relación con la naturaleza. Es por eso que la ascesis no es una huida del mundo, sino más bien una actitud de compromiso y un modo de vida que implican el uso respetuoso, no el abuso, de la creación. Las prácticas ascéticas, así entendidas, lejos de apartar del mundo para cultivar la religiosidad personal, despliegan una acción política y social que conecta profundamente con los desafíos actuales.

El patriarca ortodoxo de Constantinopla, Bartolomé I señala que el ascetismo es un correctivo adecuado para nuestra cultura de derroche, en la medida en que contrarresta el egocentrismo, y fomenta nuestro sentido de gratitud y el redescubrimiento de la belleza²⁵. El ascetismo es, en consecuencia, un camino hacia la libertad, un modo de liberación; Y el asceta es el que es libre. No está controlado por las actitudes que abusan del mundo. No está atado a las prácticas que usan a las demás formas de vida y a las demás personas. Tal como señala John Chryssavgis, “el objetivo de la ascesis es la moderación, no la represión; su contenido es positivo, no negativo. Apunta al servicio, no al egoísmo; a la reconciliación, no a la renuncia. Sin la ascesis, ninguno de nosotros es auténticamente humano”²⁶.

Laudato Si' también sintoniza con la necesidad de la ascesis al recordarnos que ésta “significa aprender a dar, y no simplemente renunciar. Es un modo de amar, de pasar poco a poco de lo que yo quiero a lo que necesita el mundo de Dios. Es liberación del miedo, de la avidez, de la dependencia” (n° 9). La ascesis que necesitamos en el presente, no es una invitación a mirar hacia el pasado ni mucho menos imitar acríticamente las prácticas de los eremitas del desierto. Se trata de discernir, más bien, las acciones concretas que puedan encarnar un modo de vida ecológicamente amigable. Tal como nos dice John Zizioulas, “necesitamos no una ética, sino un ethos. No un programa, sino una actitud y una mentalidad. No una legislación, sino una cultura”²⁷. No basta con que modifiquemos nuestro modo de mirar la realidad. Necesitamos incorporar nuevos hábitos y actitudes cotidianas hacia el conjunto de la comunidad de la tierra.

Es en ese contexto que cabe justamente preguntarse por el ser humano nuevo que se requiere. Si recapitulo la reflexión que les he propuesto, el ser humano nuevo es aquel que es consciente de la crisis ecológica en la que estamos insertos y de su

²⁵ Ver J. CHRYSSEAVGIS, ed. *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*, Revised Edition. Eerdmans: Grand Rapids, MI, 2009, 188–89.

²⁶ J. CHRYSSEAVGIS. “A New Heaven and a New Earth: Orthodox Theology and an Ecological World View,” *The Ecumenical Review* 62, no. 2 (2010), p. 218.

²⁷ Ver, JOHN METROPOLITAN OF PERGAMON. “Preserving God’s Creation,” en *Christianity and Ecology*, ed. E. BREUILLY and M. PALMER. Cassell: London ; New York, 1992, p. 61.

participación no solo en la generación de ella, sino que en sus posibles soluciones. En la raíz de la crisis hay ciertas formas de vivir, de habitar el mundo, que están entrelazadas con formas de pensar. Es necesario, por lo tanto, repensar el modo en que entendemos la singularidad del ser humano – somos únicos a los ojos de Dios – y comenzar nuestra mirada por la inserción del ser humano en una comunidad más amplia que su propia especie: la comunidad de la creación. Es desde esta comunidad que debemos desplegar nuevos hábitos y acciones, que se nutran de una ascesis ecológica, para pasar decididamente de una cultura del abuso, en todas sus formas, a una cultura del cuidado.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

A crítica dos argumentos filosóficos a favor da existência de Deus e sua superação na filosofia da religião de Paul Tillich

The criticism of the philosophical arguments in favor of the existence of God and their overcoming in the philosophy of religion of Paul Tillich

Etienne Higuét

Doctor en Teología

Universidade Federal de Juiz de Fora

etienne.higuét@gmail.com

Fecha recepción: 25/07/2019

Fecha aceptación: 11/11/2019

Como citar este artículo: E. HIGUET. “A crítica dos argumentos filosóficos a favor da existência de Deus e sua superação na filosofia da religião de Paul Tillich” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°16, Diciembre 2019, pp. 23-43 <https://doi.org/10.29035/pyr.16.23>

Resumo: Pretendo apresentar e discutir, neste breve ensaio, a crítica de Paul Tillich aos argumentos filosóficos (ou “provas”) tradicionais a favor da existência de Deus¹. Pesquisarei primeiro as raízes kantianas da crítica, da qual Tillich retoma a terminologia. Em seguida, apresentarei a visão de Tillich, que incluirá uma crítica da posição kantiana e avanços conseguidos por Tillich em relação a Kant, na perspectiva de uma ontologia existencial e de uma razão ontológica. Nas considerações finais, mostrarei brevemente como a reflexão de Kant condiciona tanto a visão de Tillich quanto a posição de filósofos “pós-modernos” como Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy.

Palavras-chave: existência de Deus; argumentos; Kant; Tillich; interpretação existencial; pós-modernidade.

Abstract: I intend to present and discuss, in this short essay, the criticism of Paul Tillich to the traditional philosophical arguments (or “evidences”) in favour of the existence of God. I will search first the kantian roots of this criticism, which Tillich resumes terminology. Then I will present the vision of Tillich, that will include a critique of Kantian position and advances achieved by Tillich in relation to Kant, from the perspective of an existential ontology and an ontological reason. In closing remarks, I will show briefly how the reflection of Kant conditions both the vision of Tillich as the position of “post-modern” philosophers such as Jacques Derrida and Jean-Luc Nancy.

Keywords: existence of God; arguments; Kant; Tillich; existential interpretation; postmodernity.

¹ Os principais expoentes dos argumentos são Anselmo de Cantuária, com o seu “argumento ontológico”, inspirado em Agostinho e retomado mais tarde por Descartes, e Tomás de Aquino, com as suas “cinco vias” (*quinque viae*). Não é possível apresentar aqui a formulação original dos argumentos, que aparecerá subjacente à exposição dos pensamentos de Kant e Tillich. Sobre a elaboração medieval dos argumentos, remeto a E. GILSON e P. BOEHNER. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*, 13ª. ed., Petrópolis: Vozes, 2012. Há uma exposição quase exaustiva da história dos argumentos na tese de G. E. EMÍLIO. Os argumentos da existência de Deus à luz da ontologia de Paul Tillich. Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: Guarulhos – SP, Brasil, 2017. Acessível no site da Universidade.

Introdução

Num artigo publicado em 2014, estudei a contribuição de Paul Tillich à superação do teísmo e da ontoteologia. Para Tillich, o Deus do teísmo teológico é um ser ao lado dos outros, isto é, uma parte do conjunto da realidade, submetida à estrutura do real, por mais que seja a parte mais importante do real. Ele é um ser, não o ser-em-si. Submetido à estrutura sujeito-objeto, ele se torna objeto para nós sujeitos e, enquanto sujeito, faz de nós seus objetos. Deus aparece como o tirano invencível que poda a nossa subjetividade e a nossa liberdade. Já mostrei também que, para Tillich, a superação do teísmo exigia uma reinterpretação das chamadas “provas da existência de Deus”. Pretendo retomar agora e desenvolver a questão dos argumentos filosóficos a favor da existência de Deus, mostrando como esse problema preocupou Tillich durante boa parte da sua carreira, especialmente na sua sistematização teológica, já na Dogmática de 1925 e, sobretudo, na Teologia Sistemática (de 1951 em diante), em alguns textos conexos e em diversos cursos oferecidos na Alemanha e nos Estados Unidos.

Objetivo, em primeiro lugar, explicitar a inspiração kantiana de Tillich, sempre reconhecida por ele. O que não o impediu de mostrar que o seu ilustre antecessor ficara a meio caminho, quando não submeteu o argumento moral à crítica proferida contra os argumentos ontológico, cosmológico e teleológico. Para Kant, a existência de Deus não pode constituir o objeto de um conhecimento seguro e certo na ótica da filosofia transcendental, pois assim concebido Deus seria um transcendente ou uma “coisa-em-si” que ultrapassa as condições de possibilidade do nosso conhecimento objetivo. As categorias do entendimento não são aplicáveis a um objeto transcendente, inclusive Deus, pois, neste caso, nenhuma intuição sensível corresponde às formas do entendimento que são as categorias. Não se pode inferir a existência de Deus a partir do seu conceito. Mas Kant acabou optando pela prova moral da existência de Deus, ao considerar a existência de Deus como um postulado da razão prática. O argumento de Kant, baseado na necessidade da razão prática, conduz a um conhecimento de Deus, mas só numa relação prática. Não há demonstração da existência de Deus nem da sua não-existência, mas Deus é a condição (transcendental) de possibilidade da moral e da felicidade. A reflexão de Kant desemboca numa espécie de “fé da razão”.

Já na Dogmática de 1925, Tillich mostra os limites da argumentação kantiana. É que as provas de Deus não são provas, mas, antes, racionalizações e formas de expressão da condição de criatura. Elas manifestam um abalo do condicionado na sua mundaneidade, sendo objeto de uma intuição originária vinculada a uma atitude místico-transcendente.

Para Tillich, Deus não “existe”, mas é o ser-em-si para além da essência e da existência. Resulta daí que todo argumento a favor da existência de Deus seria uma negação de Deus. Na realidade, os argumentos ou provas da existência de Deus são expressões da pergunta por Deus que está implícita na finitude humana. O chamado argumento ontológico aponta para a estrutura ontológica da finitude. Os chamados argumentos cosmológico e teleológico são a forma tradicional da questão do ser que vence o não ser e da coragem que supera a angústia.

Não há uma demonstração lógica da existência de Deus, mas uma consciência ontológica e um conhecimento cosmológico do incondicional. É o ser humano inteiro, em todas as suas funções, que tem consciência do incondicionado. Este não é um ser, nem o mais alto, nem mesmo Deus. Ao termo Deus correspondem diversos símbolos concretos que expressam a nossa preocupação suprema ou o fato de sermos tocados por algo incondicional. “Mas esse ‘algo’ não é uma coisa, mas o poder de ser no qual todos os seres participam”.

A validade dos argumentos reside na descrição, negativa ou positiva, da situação humana, que eles fornecem, na descrição da finitude do ser humano e do seu mundo e, ao mesmo tempo, na descrição da participação do Infinito no finito e vice-versa. O que não se justifica é o salto que eles fazem, da análise da finitude da existência para um ser chamado Deus. A descrição da realidade encontrada como contingente e condicionada numa corrente de causas e efeitos é um elemento existencial na filosofia do passado e do presente. É o que os filósofos da existência chamam descrição da finitude.

Haverá sem dúvida, na concepção tillichiana da fé como o “estar tomado por aquilo que nos toca incondicionalmente”, um substituto para os argumentos lógicos a favor da existência de Deus. Aliás, aqui reencontramos Kant, que escreveu no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão pura*: “Tive, portanto, de suprimir o saber para obter lugar para a fé”². Na *Crítica da Razão prática*, o incondicionado se manifesta na liberdade e na lei moral. Em Tillich, o incondicionado se manifesta na religião. Tillich compartilha com Kant e com alguns filósofos da linha chamada pós-moderna e pós-heideggeriana uma concepção consequente da “fé da razão”.

² W. WEISCHEDER (Hrsg.). I. KANT, *Werke in zehn Bänden*. Band 3, *Kritik der reinen Vernunft*. Erster Teil Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sonderausgabe, 1983, p. 33: *Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*.

1. Immanuel Kant: A desmontagem das provas especulativas da existência de Deus e a elaboração da prova moral na *Crítica da razão pura*³

A existência de Deus não pode constituir o objeto de um conhecimento seguro e certo na ótica da filosofia transcendental, pois assim concebido Deus seria um transcendente ou uma “coisa-em-si” que ultrapassa as condições de possibilidade do nosso conhecimento objetivo. Na “*Análítica dos princípios*”, o conhecimento se reduz a relacionar à unidade sintética da apercepção – constituída a partir das categorias (substância, causalidade, realidade, existência) - uma dada intuição, que será sempre uma intuição sensível, não intelectual, subordinada às formas subjetivas e *a priori* do espaço e do tempo. As categorias do entendimento não são aplicáveis a um objeto transcendente, inclusive Deus.

Mas a “dialética transcendental” mostra que a persistência transcendental das questões metafísicas últimas da razão torna urgente uma auto-reflexão crítica do poder de conhecer *a priori*: “O entendimento não pode fazer mais do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral [...] não pode jamais ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais somente nos são dados objetos”⁴. Contudo, as questões especiais da metafísica sobre a alma, o mundo e Deus não são vãs, pois fazem parte da estrutura mesma dos raciocínios da razão e são o sintoma de uma metafísica natural no homem. A interrogação metafísica é uma necessidade da razão humana. Para a razão humana, colocar estas questões é uma necessidade lógico-subjetiva, mas a razão é levada à ilusão transcendental de acreditar que suas máximas lógico-subjetivas correspondem a realidades, já que, neste caso, nenhuma intuição sensível corresponde às formas do entendimento que são as categorias⁵.

Herdeiro de uma longa tradição marcada pelo cristianismo, Kant coloca a questão de Deus como problema de um princípio transcendente e personificado de tudo o que é, o *ens realissimum*, o ente mais real de todos, que contém em si a possibilidade de todos os entes finitos.

A partir dessa estrutura de raciocínio decorrerão as provas da existência de Deus, que Kant crê poder reduzir, de maneira exaustiva, a três argumentos fundamentais: físico-teológico, cosmológico e ontológico. Kant mostrará que as duas primeiras provas são retomadas inconscientes da prova ontológica, mas que esta é inadmissível de um ponto de vista crítico. Trata-se de uma prova estritamente

³ A expressão e parte da exposição a seguir remetem a L. LANGLOIS. O fim das coisas e o fim da liberdade: a ideia de Deus na *Crítica da razão pura*, In L. LANGLOIS & Y. C. ZARKA (orgs.) *Os filósofos e a questão de Deus*. Loyola: São Paulo, 2009, pp. 199-220.

⁴ *Crítica da razão pura*. Trad. A. RENAUT, Gallimard: Paris, 2001, p. 300, A 246-247 / B 303.

⁵ L. LANGLOIS. O fim das coisas e o fim da liberdade, pp. 202-206.

a priori, deduzindo diretamente (analiticamente) do conceito de Deus ou do ser perfeitíssimo – da sua possibilidade lógica - a necessidade de sua existência. Em relação a ela, Kant concluirá que, do conceito de perfeição à existência, ou da existência ao conceito de perfeição, o vínculo é finalmente analítico. As ordens do lógico e do real correspondem-se numa unidade puramente analítica.

Segundo a tradição (Agostinho, Anselmo, Descartes) ainda reavivada por Leibniz,

Deus é o único ser cuja existência pode ser considerada consequência necessária de seu conteúdo nocional. Uma vez que, por definição, ele é um ser perfeito, acima do qual nada se encontra, a existência deve ser um de seus atributos necessários, pois se Deus não existisse seria ainda mais imperfeito do que o menor dos existentes contingentes (tudo o que existe efetivamente sendo superior na ordem do ser a tudo o que é simplesmente possível), o que manifestamente se opõe ao seu conceito⁶.

Ora, é impossível “erigir a existência ao nível de um predicado real”⁷ sem que o sujeito da predicação tenha sido dado na experiência sensível. O sujeito precisa primeiro ser dado para que as suas propriedades essenciais possam lhe ser aplicadas. Ora, isso é impossível no caso de Deus, porque dele não há conteúdo sensível, já que está além da experiência. Cede-se aqui a uma ilusão transcendental.

A *prova cosmológica* depende do mesmo pressuposto (inferir a existência de Deus a partir do seu conceito), mas parte do problema da existência em geral. Ela não é totalmente *a priori*, mas infere da contingência de todos os seres conhecidos e reais a existência de um ser ou substância necessário como causa, posto fora da série de acontecimentos do mundo, e que é o único a explicar sua possibilidade. “Mas o conceito de tal ser necessário leva uma vez mais a absorver a existência na lógica, em outros termos, a deduzir *a priori* um existente, o que é injustificável do ponto de vista crítico”⁸. De novo, a dedução é ilegítima, pois o princípio de conexão causal só tem validade e sentido no mundo dos fenômenos, ou seja, no mundo da experiência empírica. Há um salto indevido do empírico para o ontológico. Não há como provar a existência de um ser necessário, nem que esse ser seja o ser perfeitíssimo e realíssimo ou Deus.

A *prova físico-teológica* (ou teleológica), que se apoia na observação das características do mundo sensível, parece livre da confusão entre possibilidade lógica e possibilidade transcendental com base empírica. É que a finalidade (ou teleologia)

⁶ L. LANGLOIS. O fim das coisas..., p. 209.

⁷ I. KANT. *Crítica da razão pura*, p. 300, A 246-247 / B 303.

⁸ L. LANGLOIS. O fim das coisas..., p. 211.

experimentada na percepção da ordem da natureza empírica no seu conjunto parece remeter ao conceito de uma causa intencional que opera segundo Ideias ou por liberdade, isto é, de modo diferente da causalidade própria aos fenômenos, a única acessível à linguagem da natureza físico-matemática. Contudo,

Resta que a síntese entre a causa final e a determinação concreta dos fenômenos que subjazem a essa prova é em si irrealizável. Apontando para um existente concebido como a condição necessária das existências finalizadas, esse argumento traz a marca da prova cosmológica, concluindo do contingente para o necessário, e mais originalmente ainda da prova ontológica, concluindo do conceito para a existência⁹.

O uso regulador das Ideias da razão pura permite, todavia, a emissão da “hipótese de um ordenamento global da natureza empírica, como se esta fosse o efeito de uma intenção inteligente”¹⁰.

Na *Crítica da razão pura*, a questão da finalidade acaba se deslocando do campo da teoria para o campo da prática. Ao introduzir uma finalidade na natureza, a razão é forçada a admitir que existe outra causalidade além do determinismo natural, que só pode ser pensada por nós em analogia com os produtos da arte humana. Para realizar a unidade da experiência na apreensão do Bem total, precisamos recorrer ao uso prático da razão, que se ocupa com uma outra legislação, que concerne não mais diretamente à natureza mas à determinação imediata da vontade livre. A liberdade se impõe a nosso consentimento (à nossa consciência moral) como uma evidência prática, supondo a capacidade de agir segundo um princípio puramente racional da vontade, buscando na razão prática sua única lei. As leis práticas puras, isto é, as leis morais, cujo fim declarado é fornecido completamente *a priori* pela razão, apresentam-se como produtos da razão pura¹¹.

Em outras palavras, Kant encontra, no conjunto de princípios que constituem a consciência moral – a consciência de dever agir conforme a lei moral – a base para apreender os objetos metafísicos. Assim, as questões que preocupam sumamente a razão comum: a liberdade, a existência de Deus, a esperança numa vida futura, que tendem a se confundir no uso especulativo, se subordinam, no uso prático, à sua verdadeira condição de inteligibilidade: a saber, o princípio inerente à vontade finita que comanda imediatamente suas ações numa lei de liberdade. Somente o princípio da dignidade do homem como ser livre permite unir numa perspectiva única e globalmente significativa a ideia de Deus e a do mundo.

⁹ L. LANGLOIS. O fim das coisas..., p. 212.

¹⁰ L. LANGLOIS. O fim das coisas..., p. 213.

¹¹ cf. *Crítica da razão pura*, p. 655 / A 800/ B 828.

Por outro lado, não há, em nosso mundo sensível, correspondência perfeita entre o bem e a felicidade, entre a qualidade moral e ordem dos efeitos, à qual a lei moral nos daria direito. Esse vínculo precisa ser projetado em um mundo inteligível, do qual a nossa liberdade não é a condição. “O sentido de nossa aventura como seres finitos supõe um princípio de ligação necessário entre os elementos do soberano Bem que a natureza, ou nossa natureza, não contém em si. Esse princípio só pode ser Deus”¹². Como, no mundo fenomênico, os valores morais (justiça, bondade etc.) não estão realizados, é necessário que além deste mundo haja um mundo metafísico no qual o que é seja idêntico com o que deve ser. Este postulado requer uma unidade sintética superior entre esse ser e o dever ser. A essa síntese unitária Kant chama Deus. “A Ideia de Deus assegura que não existe abismo entre as leis da natureza e da liberdade, mas uma continuidade baseada em um soberano Bem originário”¹³. Por outro lado, se o mundo inteligível não está sujeito às formas do espaço e do tempo nem das categorias, a vontade pura justifica a crença na imortalidade da alma.

Assim, Kant acabou optando pela prova moral da existência de Deus. Estuda a existência de Deus como um postulado da razão prática. O suporte, para esta prova, está no bem supremo, que reúne em si moralidade e felicidade e que constitui o objeto adequado da lei moral. O argumento de Kant, baseado na necessidade da razão prática, conduz a um conhecimento de Deus, mas só numa relação prática. Não há demonstração da existência de Deus nem da sua não-existência, mas Deus é, para Kant, a condição (transcendental) de possibilidade da moral e da felicidade¹⁴.

Em ligação com o famoso trecho do prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*: “Tive, portanto, de suprimir o saber para obter lugar para a fé”, estaríamos aqui na frente de uma forma de fé da razão? É a opinião de muitos comentaristas, entre outros Wilhelm Weischedel: “O fundamento moral (da filosofia teológica de Kant) faz com que o conceito de Deus possua o caráter de um postulado e que a certeza que o acompanha se apresente como fé filosófica”¹⁵. Kant descreve o postulado da existência de Deus como uma hipótese subjetiva, que possui “uma necessidade racional subjetiva, porém verdadeira e incondicionada”¹⁶. É um fundamento subjetivo do saber, que é, contudo, válido para uma razão prática. Assim, a subjetividade não é puro arbitrário do indivíduo, mas constitui uma necessidade, vinculada à essência do ser humano como sujeito moral, de admitir a existência de

¹² L. LANGLOIS. O fim das coisas e o fim da liberdade, p. 218.

¹³ L. LANGLOIS. O fim das coisas..., p. 218.

¹⁴ Cf. L. LANGLOIS, O fim das coisas e o fim da liberdade, pp. 206-220.

¹⁵ W. WEISCHEDEL. *Der Gott der Philosophen*. München: Nymphenburger Verlagshandlung, vol. 1, 3ª. Ed., 1975, p. 211.

¹⁶ Weischedel cita Kant a partir das obras em seis volumes editadas pelo próprio Weischedel : W. WEISCHEDEL (hrsg.). I. KANT. *Werke in sechs Bänden*, Frankfurt/Darmstadt, 1957ss. Aqui, vol. IV, p. 117.

Deus. Kant descreve também a convicção da existência de Deus como “pura fé da razão”, já que a razão pura é a fonte de onde ela jorra. Afinal, para Kant, a metafísica é mais uma questão de fé que de saber. O fato de que suas afirmações sejam teoricamente insuficientes – como as afirmações de toda fé – não tira nada da sua validade, pois essa fé está plenamente assegurada por um pressuposto praticamente bem fundamentado, teoricamente irrefutável¹⁷. Em consequência, toda fé revelada pressupõe a fé da razão.

2. A visão de Paul Tillich (1886-1965)

2.1. A dogmática de 1925¹⁸

Na dogmática de 1925, Paul Tillich trata das provas da existência de Deus na seção: *O ente enquanto conforme à essência na revelação perfeita (de Deus e do mundo na sua união)*. A primeira parte trata do ente na sua pura condição de criatura. As teses 26 a 29 dizem respeito aos limites do criado. Vejamos a tese 26: “Na irrupção da revelação, cada ente experimenta o abalo (*Erschütterung*) do seu ser-si-mesmo ou da sua mundaneidade, e da reorientação para o ser que o (= o si mesmo) sustenta”¹⁹. O nosso tema vem na tese 29: “*As provas da existência de Deus são uma expressão racional, logo inadequada, da condição de criatura do ente. É mais apropriado ver nelas testemunhos do abalo e da reorientação que afetam o conhecimento do mundo*”²⁰.

Tillich observa primeiro que as provas de Deus são estudadas no tratado da criatura, não no tratado de Deus (estamos numa perspectiva teológica). É que elas não são provas da existência de Deus, mas, antes, formas de expressão da condição de criatura. Negativamente, elas são racionalizações, positivamente, elas são formas de expressão. Isso se vê especialmente na prova cosmológica: ela parte do condicionado enquanto tal para elevar-se até o incondicionado. Pode-se proceder a partir dos fatos (de uma série causal até uma causa incondicionada) ou a partir dos conceitos (da contingência de cada ente para o pensamento até a conclusão de um ente necessário, do qual o pensamento não pode escapar). Nas duas deduções, parte-se do existente em geral para inferir um existente incondicionalmente: se algo existe, então algo deve existir incondicionalmente. Esta fórmula exprime o abalo do condicionado na sua mundaneidade. Logo, é uma intuição originária, não uma

¹⁷ I. KANT. Werke in sechs Bänden, vol. III, p. 287. W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, p. 210.

¹⁸ Estou usando a tradução francesa : P. TILLICH. *Dogmatique*. Cours donné à Marbourg en 1925. Cerf/Labor et Fides/Laval: Paris/Genève/Québec, 1997.

¹⁹ P. TILLICH. *Dogmatique*, p. 121.

²⁰ P. TILLICH. *Dogmatique*, p. 132.

prova²¹. Pois, pressupõe-se o que seria preciso provar: o ente é algo condicionado e, em consequência, remete imediatamente ao incondicionado. Se o incondicionado for o que é preciso provar, inferindo a partir do condicionado, a prova será insuficiente. Isso foi bem visto por Kant. Contudo, a forma do argumento pode se manter intata enquanto expressão do abalo.

Tillich dá razão a Kant por reduzir a prova teleológica à prova cosmológica: é que o princípio da causa final já inclui o princípio de causalidade. Contudo, mesmo se a prova cai, continua possível pensar uma finalidade inerente ao mundo ou teleologia, na medida em que a prova só leva até a ideia do cosmos. Mas o cosmos real está atravessado por uma “dis-teleologia” tão poderosa quanto a sua teleologia. Kant ficou impressionado pela prova teleológica de Deus. Na realidade, a prova não leva até Deus, mas até o sentido do ente. Tendo sentido, o ente fica preservado do abalo, mesmo entrando constantemente em confronto com o não-sentido. Porém, todo ato de sentido, como cada ente, está exposto à relação, aberta pelo choque revelatório, ao fundamento incondicionado do sentido, assim como ao abismo incondicionado, de modo que um sentido individual nunca pode se sustentar a si mesmo. De qualquer modo, fica claro que, seja a respeito do ser ou do sentido, é sempre o abalo e a reviravolta que encontram expressão nas provas de Deus. Essa concepção da prova teleológica exprime também o que há de justo na prova moral de Deus. Não é a harmonia da virtude e da beatitude, como em Kant, mas a incondicionalidade do sentido no agir prático.

A tentativa mais acabada de racionalização é a prova ontológica de Deus. Isto é: a ideia do ser mais perfeito inclui a sua existência, já que o ser mais perfeito é maior que quando é apenas pensado. Fundamenta-se na ideia que o ser é uma perfeição. A crítica kantiana fracassa, porque o ser é mesmo um predicado (contrariamente ao que diz Kant); mas é um predicado que não afeta a essência e o valor de uma coisa em si mesma. O que precisamos fazer é perguntar qual é o sentido de designar o ser como uma perfeição. Para o pressuposto realista, ser perfeito é possuir o grau mais elevado

²¹ Em *Perspectivas da teologia protestante dos séculos XIX e XX*, Tillich traz uma observação interessante a respeito da intuição: “Opõe-se hoje a razão à intuição, mas é um erro, pois a razão intuitiva é uma razão não analítica que se expressa em termos de descrição. A razão intuitiva procura compreender o sentido dos objetos, sejam eles psíquicos ou físicos, e não analisa-los; ela nos permite, graças ao seu método descritivo, compreender as estruturas da vida e do espírito. Cada vez que procuramos descobrir significados [...] estamos no campo da razão intuitiva, como estava Platão nos seus diálogos [...]. Ao querer saber o que é a virtude, a coragem, a força de alma, escolhemos certo número de exemplos, nos deixando guiar pelo sentido comum das palavras. Depois os comparamos a fim de descobrir o conceito universal que se aplica aos diferentes exemplos e exprime o que eles têm de idêntico. Este método, chamado hoje método fenomenológico, é indispensável no estudo da literatura, da teologia ou da filosofia. Em filosofia, ele foi atualizado por Edmund Husserl (1859-1938), mas não inventado, nas suas Investigações Lógicas, por volta de 1900. Ele foi um precursor dos existencialistas.” Uso a tradução francesa: P. TILLICH. *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*. Cerf: Paris, 1972, p. 43.

ou a plenitude do ser. Além disso, o ente mais perfeito, que possui a plenitude toda de ser, deve ser não um simples objeto de pensamento, mas também uma realidade, algo objetivo. Essa afirmação não é o resultado de um silogismo, mas de uma atitude: o ser mais perfeito, não podemos não pensa-lo. Pois pensar e ser constituem uma unidade. Os graus de generalidade, logo do pensamento, já são os graus do ser. Este conceito de ser difere profundamente do conceito de Kant: é um conceito místico-transcendente. Então, é correto dizer: o sendo (*Seiende*) incondicionalmente não pode ser apenas pensado. Senão, não seria o sendo incondicionalmente. Ele constitui o *prius* do pensamento, não o inverso.

Precisamos colocar esse modo de pensar no contexto de acesso místico imediato ao sendo incondicionalmente, característico do pensamento medieval, e de confiança racional no mundo, que ainda existia na época da *Aufklärung*. A prova ontológica é apenas um caminhar intelectual a partir dos mais baixos graus do ser até o mais alto. Ela não é um abalo religioso. O incondicionado, que é o *prius* do pensamento, não pode ser simplesmente objeto do pensamento, mas se aniquila enquanto objeto. O ser incondicionado é o abismo e o fundamento do pensamento. As provas cosmológica e noológica (= oriunda do espírito ou pensamento: *Nous*) exprimem a nossa sujeição ao abalo e à reorientação da mundaneidade. Elas exprimem o fato de que o nosso conhecimento do mundo não é um refúgio onde se poderia escapar de Deus: elas mostram, antes, que o abalo que vem de Deus atinge também o pensamento. É apenas sobre esta base que a filosofia da religião se torna possível.

2.2. Teísmo e supranaturalismo

No Tillich do período americano, a crítica do teísmo acompanha a crítica do supranaturalismo. O supranaturalismo é uma teologia que afirma a existência de um mundo supranatural ao lado ou acima do mundo natural, um mundo no qual o incondicionado ocupa um determinado espaço – ou seja, Deus torna-se um objeto mundano, a criação um ato no começo do tempo e a realização definitiva uma situação futura das coisas. Isto é, o incondicionado é transformado em condicionado.

O supranaturalismo separa Deus como um ser, o ser supremo, dos demais seres, ao lado e acima dos quais ele tem a sua existência. Este Deus criou o universo num determinado momento do tempo, dirige-o a um fim, interfere em seus processos normais para superar a resistência e cumprir seu propósito, e o conduzirá à consumação numa catástrofe final. Esta interpretação transforma a infinitude de Deus em finitude dependente das categorias de espaço, tempo, causalidade e substância.

Para Tillich, Deus não seria Deus se não fosse o fundamento criativo de tudo o que tem ser. De fato, ele é o poder infinito e incondicional do ser ou, utilizando uma abstração ainda mais radical, ele é o ser-em-si. Neste sentido, Deus não está ao lado das coisas nem “acima” delas, mas está mais próximo das coisas do que elas de si mesmas. Ele é o seu fundamento criativo, aqui e agora, sempre e em todo lugar. A afirmação fundamental sobre Deus, que ele é o ser-em-si ou o poder do ser, exclui que ele seja um ente ao lado de outros entes, uma coisa cósmica ao lado de outras, e não o fundamento ou o sentido do ser.

Assim, o Deus do teísmo teológico é um ser ao lado dos outros, isto é, uma parte do conjunto da realidade, submetida à estrutura do real, por mais que seja a parte mais importante do real. Ele é um ser, não o ser-em-si. Submetido à estrutura sujeito-objeto, ele se torna objeto para nós sujeitos e, enquanto sujeito, faz de nós seus objetos. Deus aparece como o tirano invencível que podava a nossa subjetividade e a nossa liberdade.

Além de desenvolver os pretensos argumentos a favor da existência de Deus, o teísmo teológico procura sistematizar teoricamente o encontro pessoal com Deus como encontro de duas pessoas que possuem uma realidade independente uma da outra. É a crítica do teísmo e do supranaturalismo que exige uma reinterpretação das chamadas “provas da existência de Deus”, isto é, implica na rejeição das provas da existência de Deus enquanto “provas”²².

2.3. Os argumentos na *Teologia Sistemática* e no artigo *Dois tipos de filosofia da religião*

Na *Teologia Sistemática*, Tillich distingue a forma argumentativa do sentido implícito dos argumentos tradicionais a favor da existência de Deus. É preciso rejeitar a primeira, enquanto podemos aceitar o último. No fundo, já os escolásticos, apesar de formulações infelizes, “não queriam falar da ‘existência’, mas da realidade, da validade, da verdade da ideia de Deus, uma ideia que não trazia a conotação de algo ou *alguém* que poderia existir ou não”²³. Para Tillich, Deus não existe, mas é o ser-em-si para além de essência e existência. Resulta daí que todo argumento a favor da existência de Deus seria uma negação de Deus. Falar em existência de Deus equivale a colocar o fundamento do ser dentro da totalidade dos seres. Tampouco podemos encontrar Deus na conclusão de uma argumentação lógica a partir do mundo, quando Deus é deduzido do mundo. Se derivarmos Deus a partir do mundo, ele não poderá ser aquilo que transcende infinitamente o mundo.

²² Ver: J. RICHARD. La critique du supranaturalisme chez Paul Tillich. In *Estudos de Religião*, vol. 30, nº 3, set.-dez 2016, pp. 231-249.

²³ Uso a tradução brasileira revista: P.TILLICH. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 5ª. Ed. Revista, 2005. Aqui, p. 213.

Na realidade, os argumentos ou provas da existência de Deus são expressões da pergunta por Deus que está implícita na finitude humana. É que a pergunta por Deus pressupõe uma consciência de Deus.

É o caso do chamado argumento ontológico, que aponta para a estrutura ontológica da finitude. Para o ser humano, a consciência de sua finitude contém a consciência de sua infinitude potencial. “O argumento ontológico nos oferece, em suas várias formas (Agostinho, Anselmo, Descartes, Kant), uma *descrição* de como a infinitude potencial está presente na finitude efetiva”²⁴. As diversas elaborações do argumento mostraram a presença de algo incondicional dentro do eu e do mundo e é este elemento que possibilita a formulação da pergunta por Deus. Deus não é uma ideia, mas uma realidade experiencial e acessível a todo ser humano. Mas não se pode usar a experiência de um elemento incondicional no encontro do ser humano com a realidade para estabelecer um ser incondicional (uma contradição em termos) dentro da realidade (como fez Anselmo, quando , a partir do seu realismo epistemológico, transformou o *primum esse* no *ens realissimum*, isto é, o princípio universal num ser universal). A verdade contida no argumento ontológico é o reconhecimento do elemento incondicional na estrutura da razão e da realidade.

Os chamados argumentos cosmológicos e teleológicos a favor da existência de Deus (Tomás de Aquino, Leibniz etc.) são a forma tradicional da questão do ser que vence o não-ser (culpa, perda de sentido, morte) e da coragem que supera a angústia. O argumento cosmológico no sentido restrito demonstra a existência de um ser infinito a partir da finitude do ser: a cadeia infinita de causas e efeitos ou a contingência de todas as substâncias. Na realidade, a “causa primeira” e a “substância necessária” às quais se chega são categorias da finitude hipostasiadas, “são símbolos que expressam a questão implícita no ser finito, a questão daquilo que transcende a finitude e as categorias, a questão do ser-em-si que engloba e vence o não-ser, a questão de Deus”²⁵. Encontramos a mesma afirmação na “Dimensão perdida”:

A ideia de Deus e os símbolos usados para descrevê-lo expressam a preocupação mais profunda do ser humano. Reduzidos ao único plano horizontal, fazem de Deus um ser entre outros cuja existência ou não-existência precisa ser provada. Talvez a disputa a respeito da existência de Deus – disputa na qual as duas partes estão erradas – seja o sintoma mais claro do esquecimento da dimensão da profundidade²⁶.

E ainda na coletânea de sermões “The Shaking of Foundations”: “O nome da profundidade inexaurível e do fundamento infinito de todo ser é Deus”²⁷.

²⁴ P. TILLICH. *Teologia Sistemática*, p. 214.

²⁵ P. TILLICH. *Teologia Sistemática*, p. 217.

²⁶ P. TILLICH. *La dimension oubliée*. Desclée De Brouwer: Paris, 1969 (1962), p. 55.

²⁷ P. TILLICH. *Les fondations sont ébranlées*. Robert Morel: Paris, 1967, pp. 81-82.

O argumento teleológico parte da estrutura significativa e compreensível da realidade, do seu *telos* interno, para chegar à conclusão de que as finalidades finitas implicam numa causa teleológica infinita e que os sentidos finitos e ameaçados implicam numa causa infinita e não ameaçada de sentido. De novo, esses argumentos só valem enquanto formulação da questão de um fundamento infinito, não ameaçado, de ser e de sentido.

Em todas as suas variantes, estes argumentos (cosmológicos e teleológicos) partem das características específicas do mundo para desembocar na existência de um ser supremo. Eles são válidos na medida em que proporcionam uma análise da realidade segundo a qual a questão cosmológica de Deus é inevitável. Eles não são válidos na medida em que reivindicam o fato de que a existência de um ser supremo seja a conclusão lógica de sua análise, o que, logicamente, é tão impossível quanto é, existencialmente, derivar a coragem da angústia²⁸.

Tudo isso significa que não há uma demonstração lógica da existência de Deus, mas uma consciência ontológica e um conhecimento cosmológico do incondicional. No primeiro caso, Tillich enuncia o seguinte princípio: “Os seres humanos são imediatamente conscientes de algo incondicional que é o *prius* da separação e da interação entre sujeito e objeto, tanto teórica como praticamente”²⁹. É o ser humano inteiro, em todas as suas funções, que tem consciência do incondicionado. Este não é um ser, nem o mais alto, nem mesmo Deus. Deus é incondicionado, mas o “incondicional” não é Deus. Ao termo Deus correspondem diversos símbolos concretos que expressam a nossa preocupação suprema ou o fato de sermos tocados por algo incondicional. “Mas esse ‘algo’ não é uma coisa, mas o poder de ser no qual todos os seres participam”³⁰. Tentar provar a existência de Deus equivale a trata-lo como um objeto. E “o ateísmo é a resposta correta e teológica a essas tentativas”³¹.

Por outro lado, podemos formular do modo seguinte o princípio cosmológico: “O incondicionado que apreendemos imediatamente, sem inferências, pode ser reconhecido no universo cultural e natural”³². A partir da análise da finitude à luz da consciência do incondicionado, surge um novo modo de percepção cosmológico, por meio de conceitos como contingência, insegurança, transitoriedade e seus correlatos psicológicos: angústia, preocupação e falta de sentido. Podemos também perceber o elemento incondicional na criatividade da natureza e da cultura. Em particular, torna-se possível uma interpretação religiosa da cultura, pois cada criação cultural

²⁸ P. TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 216.

²⁹ P. TILLICH. Dois tipos de filosofia da religião, In *Teologia da cultura*. Fonte Editorial: São Paulo, 2009 (1946), p. 60.

³⁰ P. TILLICH. Dois tipos de filosofia..., p. 62.

³¹ P. TILLICH. Dois tipos de filosofia..., p. 62.

³² P. TILLICH. Dois tipos de filosofia..., p. 64.

é expressão da preocupação suprema ou do fato de ser tocado pelo incondicionado, pela sua irrupção no condicionado.

O conhecimento do Deus que é, ao mesmo tempo, fundamento do ser e de todos os entes, e o “totalmente outro” ou o “extaticamente transcendente”, é analógico ou simbólico, e não objetivo. Embora use o material da experiência cotidiana para falar de Deus, todo símbolo religioso se nega a si mesmo em seu sentido literal, mas se afirma em seu sentido autotranscendente. Isto é, todo símbolo religioso é paradoxal, pois contém, ao mesmo tempo, um elemento de propriedade e um elemento de inadequação. O símbolo representa o poder e sentido daquilo que simboliza através de sua participação nele. Tudo o que a religião afirma sobre Deus, inclusive suas qualidades, ações e manifestações, tem um caráter simbólico³³.

No artigo *Dois tipos de filosofia da religião* (1946), já citado, Tillich estende o mesmo raciocínio ao argumento moral de Kant:

Afirma-se frequentemente que o tipo moral de filosofia da religião (a partir do assim chamado argumento moral de Kant em favor da existência de Deus) representa uma novidade. Mas não é bem assim. O argumento moral pode ser interpretado tanto cosmológico quanto ontologicamente. No primeiro caso, seria fundamento de uma inferência chegando ao ser superior para garantir a unidade suprema de valor e perfeição, ou a crença no poder vitorioso do processo criador de valores. No segundo caso, a experiência do caráter incondicional do mandamento moral é, imediatamente, sem qualquer inferência, a percepção do absoluto, embora não do ser supremo³⁴.

2.4. O curso de Harvard sobre *Filosofia da religião*³⁵

No curso de filosofia da religião de Harvard (1962), Tillich faz uma exposição mais pormenorizada dos argumentos. No caso do argumento ontológico, ele distingue entre uma forma externa e uma forma interna. O argumento ontológico externo é o platônico: só podemos ter uma medida do bom, do verdadeiro, do belo porque o nosso espírito (*nous*) participa do bom em si, do belo em si, do verdadeiro em si. Trata-se da ideia ou visão (*eidos*) (não da boa ideia!), da imagem essencial que nos permite reconhecer uma árvore ou um ser humano quando os encontramos. A ideia é algo bem real, é o poder de ser de uma coisa. Então, deve haver uma ideia ou essência do bem que é a mais alta de todas, que inclui todas as outras essências e que é o critério para bom e o mau. Aqui, Platão comete o famoso salto, ao chamar

³³ Cf. P. TILLICH. *Teologia sistemática*, pp. 304-305.

³⁴ P. TILLICH. *Dois tipos de filosofia da religião*, pp. 57-58.

³⁵ Curso inédito oferecido em Harvard em 1962. O texto me foi gentilmente cedido por Jean Richard, por intermédio do meu aluno Thiago Rafael Englert Kelm.

esta natureza essencial de “Deus”. Na realidade, ele usa de cautela, ao não dizer simplesmente que há um ser existente que é bom. Platão diz: eis a fonte de toda bondade, a ideia, a essência do bem, e ele não vai além disso. Ele chama essa ideia “o divino” ou “Deus”, mas não é um ser, Platão usa o mesmo raciocínio a respeito do belo e do verdadeiro. Tudo isso leva até a esfera do último, até o problema, a questão de Deus, mas não leva à existência de um Deus ou de vários seres chamados deuses³⁶.

O argumento ontológico interno é a forma anselmiana ou agostinhana. O argumento já foi refutado muitas vezes (Duns Scotus, Hume, Kant etc.), mas a refutação não alcança realmente o sentido do argumento, o sentido que Tillich chama “descrição”: a face descritiva de todos os argumentos é verdadeira, justificada. A face argumentativa, conclusiva, o salto para a existência de um ser supremo é falsa, porque o Último não “existe”. O que existe, existe nas condições da existência, o que significa tempo e espaço, *existere*, “ir da potencialidade à atualidade”, mas Deus, conforme a intenção religiosa, está além disso. A descrição do argumento ontológico interno é verdadeira: olhamos para dentro de nós e descobrimos nas profundidades do nosso próprio ser a presença, a consciência de algo de infinito apesar da nossa finitude. “Descobrimos o que chamei – numa outra aula- o princípio da coincidência do finito e do infinito.” Não é um ser, pois não seria incondicionado, mas muito condicionado. Mas há consciência do princípio do infinito, do incondicionado, do absoluto, independentemente do modo como queiramos nomeá-lo. Está presente em termos de uma preocupação incondicional, do caráter incondicional do verdadeiro e do imperativo moral. Toda tentativa de estabelecer a existência de Deus o torna menos que Deus, lhe atribui o papel de um ser finito ao lado de outros seres finitos.

Há outra forma do argumento ontológico, desenvolvida por Agostinho na sua discussão com quem duvida. Ele aparece do seguinte modo: “Você está duvidando; isto significa que você está procurando a verdade, que você aceita a ideia de verdade, mas você não sabe como alcança-la. Ao duvidar, você afirma a ideia de verdade que está agindo em você”. Até aí, está certo. Não o salto que Agostinho faz em forma de oração: “E essa verdade es tu, meu Deus”. O que é verdadeiro é que onde há um ser humano (um ser que não está completamente submetido ao reino temporal das coisas), o estado de estar guiado pela busca da verdade, pelo reconhecimento da verdade, apresenta algo de incondicional, embora toda expressão humana do incondicional seja condicionada. E a consciência de algo incondicional em todas as condições da existência é universalmente humana. Mas não leva a um ser existente chamado Deus³⁷.

³⁶ Cf. Lecture 5. Cassette 3-4, p. 79.

³⁷ Cf. P. TILLICH. Lecture 5. Cassette 3-4, pp. 9-11. No curso sobre *Ontologie*, oferecido em Berlim em 1951, Tillich lembra que, se o elemento incondicionado não estivesse presente dentro do condicionamento do Self e do mundo, a questão de Deus não poderia nunca ter sido colocada, seria

Tillich distingue uma forma negativa e uma forma positiva do argumento cosmológico: Os argumentos cosmológicos partem da experiência do mundo. Olhando para a realidade que encontramos, achamos fatos nela, que podemos chamar “estigmas” (como as chagas de São Francisco de Assis). Toda coisa no mundo apresenta o estigma, a marca da finitude. A partir daí, desenvolve-se os argumentos cosmológicos negativos. Uma primeira forma é a passagem da experiência da contingência, da não necessidade de cada coisa e da própria existência à afirmação de algo absolutamente necessário. E esse “algo necessário” é identificado com o Divino. Uma segunda forma admite que toda realidade pressupõe uma causa, a qual pressupõe também uma causa e assim por diante, numa infinita corrente de causas. Daí o argumento: deve haver uma causa primeira no início do encadeamento das causas finitas. Aí vem a terceira forma: para que possa existir uma realidade condicionada, devemos pressupor algo incondicional, que chamamos o Divino. Em termos de conclusão (do contingente ao necessário, da corrente das causas à causa primeira, do condicionado ao incondicionado) o argumento não pode nunca levar até um ser divino porque, se a causa é causa, a nossa mente não pode parar de perguntar pela sua causa. Temos as famosas palavras de Kant criticando os argumentos cosmológicos: “Tal ser supremo chamado Deus, que é a primeira causa, perguntaria a si mesmo: e de onde sou eu? [...] Neste momento, tudo desaparece para nós e estamos num vácuo que é pior que as piores imaginações de um poeta desse tempo”. Seria a falência da própria razão crítica. Isso significa que, por esse caminho, nunca chegaremos até um assim chamado Ser supremo³⁸.

O argumento teleológico é chamado de argumento cosmológico positivo: É geralmente chamado de argumento do desígnio ou de argumento teleológico. A palavra grega *Telos* designa o fim interno, a causa que governa a minha vida, que ele possa ou não ser alcançado. É o que Aristóteles chamava *entelechia*. A finalidade interna está presente em todo elemento vital e também nas estruturas que mantêm o universo unido. De novo, não se justifica dar o salto do desígnio ao criador do desígnio. O que se pode fazer, como Heráclito e os estoicos, é descrever o universo como algo determinado pelo *logos* ou determinado pela sabedoria em toda a sua estrutura. Só podemos descrever o caráter ou sentido teleológico da totalidade do real. Mas há também uma dis-teleologia, o oposto da finalidade interna. São as formas destrutivas. Como disse Heráclito, não há apenas o *logos*, mas também a

uma pergunta sem sentido, e nenhuma resposta poderia ter sido dada. Não haveria nenhum ser humano para receber a revelação. Assim se exprime Agostinho: “Não poderia ter perguntado a teu respeito se não já soubesse algo de ti”. Não se pode perguntar a respeito de algo do qual não se participa de modo algum. Ver: P. TILLICH. *Ontologie* (Freie Universität Berlin, Sommersemester 1951). In *Berliner Vorlesungen III* (1951-1958). *Ergänzungs- und Nachlässbände zu den Gesammelten Werken XVI*. De Gruyter: Berlin/New York, 2009, pp. 1-168. Tillich trata dos argumentos na lições 15 e 16: *Vorlesung 15: Ontologie und Religion*, p. 148-157; *Vorlesung 16: Ontologie und Religion (Fortsetzung)*, pp. 158-168.

³⁸ Cf. P. TILLICH. *Lecture 5*. *Cassette 3-4*, pp. 16-21.

moria, a loucura do real. Faz parte da descrição da realidade o conflito permanente entre uma estrutura fundamentalmente sensata e a contradição da falta de sentido nela em cada momento³⁹.

Kant mostrou que em todos os argumentos cosmológicos, há um elemento ontológico, isto é, o pressuposto que colocamos a questão do finito, que não estamos satisfeitos e não podemos nos identificar com a nossa finitude, que a transcendemos. Em todas as nossas experiências da finitude há um elemento que nos leva além da simples aceitação, a formular a questão sempre posta em todo o gênero humano. Essa questão pressupõe a presença da experiência do que não é simplesmente causado ou condicionado ou finito. É neste ponto do argumento cosmológico que está implicado um elemento ontológico: porque alguém que é consciente da sua finitude pode sentir essa finitude como algo que o leva a uma pergunta, se ele não está consciente de algum modo do infinito que se opõe a ele?⁴⁰

A defesa de Kant a favor do argumento moral cai perante a própria crítica aos outros argumentos. O que é verdadeiro no argumento de Kant – assim como nos outros argumentos – é a experiência do caráter incondicional do imperativo moral. Mas Kant tira conclusões além dessa experiência, quando parte da ideia que, já que em nosso tempo de vida, o elemento moral e a felicidade não coincidem, deve haver uma realização da unidade de ambos, uma realização do nosso ser pela obediência ao imperativo moral, e o garante, o fiador (não a garantia) desta unidade é Deus. Deus é assim deduzido enquanto postulado ou exigência lógica. Mas não há como provar isso efetivamente⁴¹. Deus garante que aquele que vive conforme ao imperativo moral alcançará a felicidade, talvez não nessa vida, mas numa outra vida, e garante também, desse modo, a imortalidade da alma.

No mesmo curso de Harvard, Tillich fala nas provas da existência de Deus no contexto da discussão sobre os métodos da filosofia da religião. O método mais antigo, já presente na Grécia clássica e atravessando a história do pensamento

³⁹ Cf. P. TILLICH. Lecture 5. Cassette 3-4, pp. 21-22.

⁴⁰ Cf. P. TILLICH. Lecture 5. Cassette 3-4, p. 25.

⁴¹ Cf. P. TILLICH. Cassette 5-1, pp. 5-7. No curso sobre *Ontologia*, Tillich reafirma que, quando Agostinho e Kant não argumentam nem provam, mas apenas mostram, eles não podem ser refutados. Pois não se pode fazer nada além de mostrar, na análise da existência. Eles mostram que, em cada encontro com a realidade, um elemento incondicionado está presente. Mas Agostinho e Kant vão mais longe: eles deduzem da análise um conceito de Deus que é mais que o ser em si, que o bom em si, que o verdadeiro em si. Eles passam da dimensão analítica para uma dimensão construtiva, e aí começam os problemas. Agostinho identifica o verdadeiro em si com o Deus da Igreja, e Kant procura deduzir, a partir do imperativo categórico, alguém que garanta a unidade da moralidade e da felicidade. Nos dois casos, o ponto de partido é correto e a conclusão falsa. Pois é contraditório e impossível derivar um ser infinito e incondicionado presente no mundo a partir da experiência de um elemento incondicionado no encontro do ser humano com a realidade

até o século XX, é o método ontológico da finitude. A sua motivação é a questão do estatuto ontológico dos deuses. A questão é sempre: o que dizer de Deus, dos deuses? São coisas, objetos, seres humanos? Eles possuem realidade ou são produtos da imaginação? Essas questões partem de um pressuposto: de que a validade da religião, de seus atos de devoção e obediência, depende da existência de seres que são chamados deuses ou Deus, dentro ou fora do *Cosmos*. Então, a filosofia da religião procurou fundamentar racionalmente o dado da fé, para ajudar aqueles que duvidam da existência de Deus. Assim, ela elaborou o argumento a favor da existência de Deus. Outra forma de filosofia da religião tentou argumentar a favor da sua inexistência. Ora, ambas as tarefas são impossíveis, pois a primeira coisa que precisamos dizer a respeito de Deus, é que Deus não existe em nenhum dos sentidos possíveis da palavra “existência”. Ele está além da essência e da existência. Então, as provas a favor da existência de um ser chamado Deus levam a tudo, salvo até Deus. Contudo, esses argumentos devem ser discutidos, mas não como provas da existência de um ser ao lado de outros seres. Eles possuem um valor infinito – e, por isso, resistem até hoje – por outro motivo: sua validade reside na descrição, negativa ou positiva, da situação humana, que eles fornecem, na descrição da finitude do ser humano e do seu mundo e, ao mesmo tempo, na descrição da participação do Infinito no finito e vice-versa. O que não se justifica é o salto que eles fazem, da análise da finitude da existência para um ser chamado Deus.

Tillich pergunta, no final, porque há um grupo entre os maiores filósofos de todos os tempos que se deixa convencer pelos argumentos e há um grupo de outros filósofos tão importantes que os rejeita. Deve haver para isso um motivo mais profundo. Tillich chega de novo à resposta de que a descrição da realidade encontrada como contingente e condicionada numa corrente de causas e efeitos é um elemento existencial em toda a filosofia do passado. É o que os existencialistas (e Tillich remete à experiência do ser-jogado, de Heidegger) chamam hoje, com uma só palavra, descrição da finitude. Os argumentos formulados no passado antecipam o que o existencialismo moderno formulou numa terminologia mais psicológica. Em suma, na análise da finitude, há sempre uma experiência do contrário. Para poder dizer de algo que é finito, precisamos ter em nós a consciência do infinito que o finito não é e do qual está excluído. Desde a mais antiga mitologia, uma questão foi sempre colocada: O que significa o fato da finitude? Há sempre uma consciência do oposto, do infinito, do incondicional, da causa primeira, do absoluto, do necessário. Nós humanos fazemos essa experiência com todo o nosso ser: descobrimos o elemento do finito e descobrimos o elemento do infinito que se opõe ao finito e do qual o finito está excluído. A questão do infinito não pode levar ao estabelecimento de um ser infinito. A religião é a experiência extática na qual a questão do infinito encontra resposta numa linguagem simbólica. Mas essa experiência não pode ser substituída por um argumento, porque os argumentos se movem sempre dentro da realidade finita e só podem levar até seres finitos⁴².

⁴² P. TILLICH. Lecture 5, cassette 3-4, p. 1-5.

Considerações finais: a fé da razão

Tillich compartilha com Kant a consciência imediata do Incondicionado, seja na forma do imperativo moral ou do *Ultimate Concern* que transparece através de todas as formas culturais. Em Kant como em Tillich, a experiência da presença do incondicionado na consciência substitui os argumentos para a existência de Deus. Em Kant, essa substituição é apenas parcial, pois, a partir daí, ele tenta estabelecer um novo argumento a favor da existência de Deus. Em relação a Kant, Tillich coloca a religião no sentido amplo no lugar da moral. É a religião enquanto manifestação do Incondicionado que dá sentido à moralidade e à cultura. Podemos dizer que nos dois casos, o incondicionado é objeto de uma intuição originária que se expressa num conceito místico-transcendental puramente formal.

O pensamento moderno opera uma estrita separação entre a fé e a razão. Elas são válidas, cada uma na sua ordem, com a condição de não querer interferir no domínio da outra. É a posição de Kant, que reserva, todavia, uma zona fronteira, na qual a filosofia pode ainda aprender muito da fé, tendo, contudo, a última palavra a respeito dos principais problemas que preocupam o ser humano. Falamos a respeito de Kant de uma fé da razão. De fato, haveria, no pensamento de Kant, ainda lugar ainda para certa fé, não uma fé estatutária, feita de crenças, de ritos e de instituições, mas uma fé originária da razão, condição de possibilidade de todo sentido, religioso ou não.

Por sua vez, Tillich fala num “êxtase da razão”. Para Tillich, a fé é preocupação suprema, primeira e última, é o fato de ser possuído pelo Incondicionado, antes e além de toda preocupação concreta e de toda nomeação do Incondicionado. Em outras palavras, a fé diz respeito a um originário, anterior ao sentido e à própria linguagem, fonte última e abismo do sentido. A fé é o direcionamento para o Incondicionado. “A fé aponta para uma dimensão ontológica que está além da capacidade humana de explicação pelo entendimento⁴³. Mas a razão é condição de possibilidade da fé: a fé é o ato pelo qual a razão esforça-se por alcançar, de modo extático, um além de si mesma⁴⁴. Consciente de sua finitude, a razão a supera. Ela é empurrada para além de si mesma, sem deixar de ser razão e razão finita. O êxtase é a realização e não a destruição da razão. A fé é a razão em êxtase⁴⁵. Ela é transcendência imanente ou abertura do mundo à exterioridade.

A fé absoluta, ou o estado de ser possuído pelo Deus além de Deus (*God beyond God*) [...] é sempre um movimento presente em, com e subjacente aos outros estados do

⁴³ E. GROSS. O conceito de fé em Paul Tillich, In *Correlatio*, vol. 12, nº 23, junho de 2013, p. 10.

⁴⁴ P. TILLICH. *Dynamique de la foi*. Casterman: Paris – Tournai, 1968, p. 90.

⁴⁵ P. TILLICH. *Dynamique de la foi*, p. 91.

espírito. É uma situação na fronteira das possibilidades humanas. Ela é essa fronteira. [...] Ela é sem nome, sem igreja, sem culto e sem teologia. Mesmo assim, é ela que opera na profundidade de todas estas realidades. Ela é o poder do ser, do qual cada uma destas realidades participa e do qual elas são expressões fragmentárias⁴⁶.

Para Tillich, o equívoco mais frequente consiste em considerar a fé como ato de conhecimento comportando um fraco grau de certeza. Ao contrário, a fé é participação ao que nos importa de modo absoluto, participação com o nosso ser inteiro. A certeza da fé não se baseia em nenhuma evidência perceptiva ou teórica. Ela é “existencial”, o que significa que a totalidade da existência – e, singularmente, a práxis - está envolvida nela. É uma questão de “ser ou não ser”⁴⁷.

Numa outra ocasião, mostrei como o pensamento de Kant encontra prolongamentos na reflexão filosófica sobre a religião de dois autores chamados pós-modernos: Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy. Para Jacques Derrida, trata-se de encontrar a condição de possibilidade abstrata, a origem comum da fé e do saber (ou razão). O seu lugar comum identifica-se com a estrutura a priori (axioma) da experiência – anterior ao *a priori* religioso de um possível *homo religiosus* –, ou com uma *revelabilidade* pressuposta por toda revelação religiosa ou racional, ou ainda com o vínculo social originário anterior a todo vínculo social concreto. Neste lugar dos limites da simples razão, fé e razão identificam-se de certo modo, enquanto fontes da religião, enraizadas na mesma condição de possibilidade, na mesma *luz* originária ou no mesmo *deserto no deserto*. A fé que habita qualquer ato de linguagem e qualquer mensagem dirigida ao outro é um evento performativo axiomático (quase transcendental) ou místico exterior e anterior à realidade fundada⁴⁸.

Retomando a abordagem de Kant, Jean-Luc Nancy parece evitar o lugar da fronteira ou dos confins da religião histórica e da religião racional, optando decididamente por uma fé sem religião, uma fé que seja desprovida de crenças, de ritos e de instituições. O pensamento está diante da tarefa de abrir a racionalidade à dimensão própria do absoluto, de dar lugar – conforme as palavras de Kant – a uma fé da razão. Kant escreveu: “Tive que suprimir o saber para dar lugar à fé”. Não há outro preenchimento de sentido além da própria visada ou intencionalidade da fé. Ela é atestação de uma ausência de presença e semelhança. Seu verdadeiro correlato não é um objeto, mas a palavra de Deus ou a palavra do outro. Distinta de qualquer crença, a fé é por si mesma, fidelidade, confiança e abertura da possibilidade em que ela confia. Nessa condição, é sempre adesão ao infinito de sentido.

⁴⁶ P. TILLICH. *The Courage to Be*. Yale University Press: New York, 1952, p. 229.

⁴⁷ P. TILLICH. *Dynamique de la foi*, pp. 47-51.

⁴⁸ Cf. J. DERRIDA. Foi et savoir. Les deux sources de la “religion” aux limites de la simple raison, In J. DERRIDA & G. VATTIMO (dir.). *La religion*. Seuil: Paris, 1996, pp. 9-86.

A fé é o ato da razão que se refere, por si mesma, ao que a transpassa e ultrapassa infinitamente. Pois a própria razão exige incondicionalmente uma abertura e uma elevação acima de si mesma. A fé é o local de nascimento, o evento criador de “algo”, “alguém” ou o “nada” ao qual ela remete. Deus aparece, assim, como fruto da fé, a qual, ao mesmo tempo, depende totalmente da sua graça. Só podemos aceder à palavra (à linguagem) e ao sentido graças à fé, isto é, uma confiança prévia no sentido ao qual o outro nos convida. Nancy remete aqui a Derrida, quando este fala “do que na fé diz ‘sim’ antes ou além da questão, na experiência já comum de uma língua e de um ‘nós’”⁴⁹.

Tanto em Derrida quanto em Nancy, há fé, confiança, crédito na possibilidade originária como estrutura geral da experiência, condição de possibilidade da linguagem e do sentido. Há confiança prévia no sentido originário e na alteridade absoluta, como *a priori*, quase transcendental.

Não posso deixar de ressaltar, ao terminar, a dependência de todos esses autores em relação ao cristianismo, enquanto fundo indestrutível da cultura ocidental. No caso de Kant e Tillich, trata-se de um cristianismo bem protestante. Tillich reconhece que a teologia protestante só pode aceitar a teologia natural – que produziu os argumentos a favor da existência de Deus - dentro dos limites que ele colocou na sua reinterpretação dos argumentos. Ele não quer adotar uma posição protestante radical, como a de Barth, que rejeita taxativamente qualquer tipo de teologia natural, mas se recusa também a voltar aquém de Kant, cujo pensamento constitui para ele um divisor de águas.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

⁴⁹ Cfr. J-L. NANCY, *La décloison* (Déconstruction du christianisme I). Paris : Galilée, 2005. Aqui, p. 91.

Economía feminista: del cuidado a la toma de decisiones

Feminist economy: from care to decision making

María del Carmen Rovira i Zarzoso¹

Master en Ética y Democracia

Universidad de Valencia

macrovira@gmail.com

Fecha de recepción: 05/08/2019

Fecha de aprobación: 18/10/2019

Como citar este artículo: M. ROVIRA i ZARZOSO. "Economía feminista: del cuidado a la toma de decisiones" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°16, Diciembre 2019, pp. 45-67 <https://doi.org/10.29035/pyr.16.45>

Resumen: A nivel mundial, la depreciación que sufren las mujeres en el entorno laboral es multicausal, pero básicamente, el problema radica en el discurso androcentrista que nutre al capitalismo avanzado. El movimiento feminista resurge con fuerza como motor del cambio social, y los gobiernos y las empresas no pueden mantenerse al margen de esta transformación. La economía feminista trata de responder a las nuevas necesidades de esta ciudadanía avanzada, que reivindica la facticidad de derechos sociales y laborales en igualdad: para hombres y mujeres.

Palabras clave: feminismo, ética, economía, empresa, sociedad, política y educación.

Abstract: The global depreciation suffered by women in their work environment is multicausal. However, the problem basically lies in the androcentric discourse nourishing advanced capitalism. The feminist movement vigorously reappears as a motor of social change and governments, as well as companies, cannot remain on the sidelines of this transformation. The feminist economy seeks to respond to the latest needs of this advanced citizenship which claims the facticity of social and labour rights for men and women on an equal footing.

Key words: feminism, ethics, economy, business, society, politics, education.

¹ Licenciada en Publicidad y Relaciones Públicas, y Máster en Docencia para Educación Secundaria por la Universitat Jaume I; Máster en Ética y Democracia por la Universidad de Valencia; Posgrado en Literatura y Género por la UNED. Profesora de Lengua y Literatura Castellana del Ministerio de Educación de España. Gracias al profesor Cristhian Almonacid por contar conmigo para este proyecto, y a todos los profesores y compañeros del Máster en Ética y Democracia, por tanto.

Introducción

Corría el año 1789 cuando las primeras feministas salieron a las calles de París para vindicar su derecho a la ciudadanía. Eran tiempos de revolución. Desde entonces, la lucha por el reconocimiento de la mujer como sujeto activo se ha convertido en uno de los cambios sociales más importantes de la historia de la Humanidad. Si bien es cierto que llegamos al siglo XXI con la teoría bien aprendida: “lo personal es político”, en la práctica olvidamos con frecuencia que lo personal también es mercantil.

Sin lugar a dudas, los últimos veinte años han supuesto una mejoría sustancial para las mujeres a nivel social y económico. Esto se debe a que en la mayor parte del mundo se han equiparado las condiciones de participación política entre mujeres y hombres a la hora de determinar sus propias formas de vida. Como consecuencia, el número de mujeres capacitadas que participan hoy en día en el mercado de trabajo no tiene precedentes, y los gobiernos fomentan políticas de igualdad de género con el fin de impulsar el desarrollo económico. A pesar de los avances en materia de igualdad, a nivel global, las mujeres adolecen de capacidades humanas desiguales respecto a los varones². Son estas competencias restringidas las que menguan su potencial en la toma de decisiones políticas y empresariales. Como demuestran los últimos datos ofrecidos por la Organización Mundial del Trabajo (OIT, 2018)³, las mujeres no sólo no disponen de la misma posibilidad de participación en el mercado, sino que además tienen más probabilidades de estar desempleadas que ellos.

Estereotipos de género, trabajos sexualizados por sectores, tareas al margen de la seguridad social y de los convenios laborales, empleos no remunerados, son algunas de las desventajas de género a las que se enfrentan las mujeres a diario. A todas estas brechas, habría que sumar también las que derivan de la clase socioeconómica, la edad, el origen étnico y la situación familiar. A pesar todo, no será muy arriesgado afirmar que como consecuencia de todo lo anterior, el movimiento feminista se encuentra en

² Bajo el título *Hacia un futuro mejor para las mujeres en el trabajo: la opinión de las mujeres y de los hombres*, el informe Gallup 2018 publica los resultados obtenidos en 142 países y territorios. En su introducción se advierte de que las mujeres, pese a representar la mitad de la población mundial, siguen estando infrarrepresentadas. Además, una brecha de 26 puntos porcentuales separa a las mujeres de los hombres en términos de participación en la fuerza de trabajo, diferencia que aumenta en ciertas regiones del mundo. Del informe se extrae también que las mujeres continúan asumiendo el grueso de las responsabilidades familiares y de asistencia de cuidados. Estas funciones impiden a algunas incorporarse a la fuerza de trabajo, y a otras les dificulta la conciliación laboral y familiar.

³ La Organización Internacional del Trabajo publicó en marzo de 2018 su informe anual sobre las perspectivas sociales y del empleo en el mundo, OIT. *Avance global sobre las tendencias del empleo femenino*. Oficina Internacional del Trabajo: Ginebra, 2018, su estudio proporciona una evaluación cuantitativa del alcance y la profundidad de las desventajas a nivel mundial.

un momento álgido en la actualidad⁴. Es en este momento de efervescencia feminista cuando se requiere diálogo entre todos los agentes sociales, políticos y económicos a fin de alcanzar consensos.

El objetivo del presente artículo es demostrar que la depreciación laboral de la mujer no es sino el reflejo de una estructura social excluyente, cuyas prácticas discriminatorias se asientan en políticas flemáticas e inmovilistas. Para ello, analizaremos algunas de las causas de la desigualdad estructural y propondremos algunas soluciones para tratar de erradicarla. Empezaremos buscando el origen en la construcción social; a continuación nos aproximaremos a la relación que mantienen estado y género; y por último hablaremos de la perspectiva de género en la economía y las empresas. Con todo, defenderemos la capacidad y la práctica del diálogo racional como la posibilidad de establecer acuerdos que permitan un discurso favorable hacia la mujer que, en suma, facilite superar la desigualdad de género en el mercado, tanto financiero como laboral.

La tesis que presentamos aquí consiste en rediseñar *el lugar de las mujeres* en todos los ámbitos, pues la agenda de las mujeres exige un posicionamiento transversal y envolvente. Proponemos avanzar hacia una nueva forma de entender la *corresponsabilidad social empresarial* en perspectiva de género. A saber, defendemos la práctica del *feminismo cooperativo* como herramienta actitudinal capaz de aunar sociedad, estado y mercado en el activismo y la toma de decisiones enfocadas hacia la igualdad. Todo para ingeniar un nuevo proyecto social en clave feminista, cimentado en la cooperación entre familia, política y empresa, a fin de lograr el empoderamiento económico de la mujer y la plena igualdad.

1. Algo está cambiando: diálogo racional para la emergencia feminista

La cuestión de las mujeres supone el gran desafío para la agenda del siglo XXI. Resolver los problemas derivados de la desigualdad de género es un asunto urgente por dos motivos: porque supone una cuestión de dignidad humana, y porque de su resolución depende el desarrollo económico de las naciones.

Pese a ser la mitad de la población, las mujeres estamos lejos de alcanzar la igualdad real en un mercado pensado y diseñado en masculino. Pero en España, las movilizaciones del pasado ocho de marzo de 2018, Día Internacional de la

⁴ Tomaremos España como referente para dimensionar el alcance social de esta revolución, puesto que además de ser el contexto desde el que se escribe el presente artículo, España supuso el epicentro europeo de la *lucha* feminista el pasado 8 de marzo de 2018, en la que vino a llamarse la primera huelga feminista. La elevada participación ciudadana en las movilizaciones realizadas en las principales capitales del país, tuvo una destacada cobertura mediática a nivel internacional. Disponible en: https://politica.elpais.com/politica/2018/03/08/actualidad/1520528768_368042.html

Mujer, demostraron que algo está cambiando. Juicios como el de La Manada (caso emblemático de violencia de género en España)⁵ supusieron un revulsivo social de rechazo y denuncia hacia las prácticas abusivas y de violencia de género, que llevaron a la ciudadanía a tomar las calles en reiteradas ocasiones. Esta cohesión social entorno a la marea morada en España, cobró mayor fuerza gracias a la repercusión mediática de otros movimientos internacionales de denuncia como el #MeToo, que en España en concreto derivó en el #Cuéntalo⁶. La visibilidad de todos estos casos no son sino un ejemplo más para llegar a entender el alcance de esta revolución contra la desigualdad de género, que en el caso de España eclosionaron en las concentraciones del que se denominó 8M de 2018.

Nos encontramos pues ante una nueva ola del feminismo, la Tercera o la Cuarta según se mire⁷, y parece que la *reivindicación* por la igualdad aparece como una exigencia justa y lógica ante la opinión pública. Ante esta emergencia feminista, los gobiernos y las empresas deben actuar por imperativo social.

Son los ambientes revolucionarios los que han sido favorables al avance social. En momentos históricos de controversia, en medio de entornos convulsos, es cuando aparecen las preguntas que promueven los cambios. Son épocas socialmente anómalas en las que se produce una fisura en el entramado societal, una brecha positiva por la que entra un poco de espíritu libre e igualitario. Por esa grieta es por donde se cuele la ética para tratar de dar respuestas. Sociedad, estado y empresa, deben dialogar, cooperar en clave feminista a fin de esbozar un nuevo diseño social en perspectiva de género garante de la igualdad de género. De esta manera, la acción de la sociedad civil obliga a reaccionar a los gobiernos instando políticas de igualdad, y éstas a su vez, deben repercutir en decisiones empresariales paritarias. Pues, si los gobiernos refrendan las demandas sociales, las transformaciones impactarán en el imaginario empresarial y harán surgir nuevas ideas y mejores prácticas. Se trata de un asunto de corresponsabilidad y requiere voluntad de cambio de todos los agentes sociales.

Empecemos por la última variable: la empresa. Siguiendo la ética dialógica defendida por la Escuela de Valencia (VVAA, 1994), la realidad social es un

⁵ Consultar la totalidad del proceso en: https://www.eldiario.es/sociedad/Cronologia-denuncia-violacion-sentencia-provisional_0_832916986.html

⁶ El caso Harvey Weinstein acabó destapando prácticas de abuso sexual en Hollywood: «Harvey Weinstein Paid Off Sexual Harassment Accusers for Decades». El *hashtag* denuncia episodios de acoso en todos los espacios y ámbitos. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2017/10/05/us/harvey-weinstein-harassment-allegations.html>. #Cuéntalo visibiliza las prácticas de acoso, abuso y agresión sexual: Consultar en https://www.eldiario.es/andalucia/enabierto/Cuentalo_6_768233191.html

⁷ «Debatir acerca de si se trata de la cuarta ola del feminismo o del final de la tercera, es un tema secundario. La cuestión es que algo está pasando» (S. REVERTER. «Emergencia feminista», en la revista *El Temps* nº1760, 2018, pp.28-37. Disponible en: <https://www.eltemps.cat/article/3503/emergencia-feminista>).

paradigma de intereses complejo, en el que la empresa no es sino una institución cuya finalidad es la consecución de determinados bienes. Como agente social, cualquier empresa ha de cumplir con unas expectativas para legitimar su existencia de cara a la sociedad, pues en ella se entremezclan intereses que atañen a las capacidades humanas y a su entorno medioambiental. A partir de ahí se establece una especie de *contrato moral*⁸ entre el mercado y la ciudadanía, un *capital de confianza*. Es esta responsabilidad moral la que insta a la empresa a promover y garantizar condiciones igualitarias de participación para los diferentes grupos implicados en su actividad, y en consecuencia, obliga a la inclusión de las mujeres en la toma de decisiones a la hora de crear consensos y llegar a acuerdos. Dadas las condiciones actuales, el *Derecho del Trabajo*⁹ en España, exige una revisión y reelaboración urgente de las dispensas vinculadas al término para que las mujeres puedan ejercer el *derecho a la ciudadanía empresarial*¹⁰.

Y es que la actual configuración del mercado de trabajo, y su carga cognitiva dista mucho de aquellas que se perfilaron a finales del siglo XIX. Aun así, pese al cambio que estamos experimentando, la consecución de una ciudadanía empresarial plena sigue siendo utópica en nuestro tiempo, pues heredamos el modelo empresarial desarrollado en el siglo XX. En él, se fomentaron los modelos del hombre proveedor y la mujer cuidadora. Esta división sexista de las competencias humanas limitó las posibilidades de trabajo de las mujeres, erradicó las condiciones de participación igualitaria en el mercado, y sobre todo construyó la identidad social de género. Una *mochila* que pervive de forma sistemática en nuestras construcciones sociales adscribiendo valores al género en todos los ámbitos. Como hijas de aquel “pecado original”¹¹ que cometieron nuestras madres trabajadoras, el mercado en nuestra sociedad moderna no garantiza las mismas posibilidades para ellas y para ellos. La protección laboral por sexos no es neutra: margina y excluye, y la Patronal¹² se resiste al cambio y sigue operando en prácticas rutinarias que distribuyen la carga de producción en función del sexo, y que, por encima de todo, jerarquizan el proceso de toma de decisiones. Con todo, nuestro mercado laboral discrimina en tanto que hay un grupo de sujetos que no se encuentra en igualdad de condiciones a la hora de ejercer sus derechos fundamentales, no desempeña el derecho a la ciudadanía empresarial.

⁸ Entendido como la respuesta ética que como presunción deben asumir las empresas para con la sociedad, a fin de legitimar la pertenencia a su entorno y su legitimidad. D. GARCÍA-MARZÁ. *Ética Empresarial del diálogo a la confianza*. Trotta: Madrid, 2004.

⁹ *El Derecho del Trabajo* son las garantías laborales, deberes y derechos de la fuerza de trabajo. Reflejan las circunstancias sociales, culturales y económicas de cada momento histórico. E. CAAMAÑO. “Mujer y trabajo: Origen y ocaso del modelo del padre proveedor y la madre cuidadora”. En *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*. XXXIV (Valparaíso, Chile, 1er Semestre de 2010, pp. 179-209).

¹⁰ D. GARCÍA-MARZÁ. *Ética Empresarial del diálogo a la confianza*. Trotta: Madrid, 2004.

¹¹ Permitase la licencia metafórica del término.

¹² Entendida como la organización que agrupa a los empresarios de un país o territorio.

Como parte de un proceso natural, la forma de entender el trabajo y las relaciones de género cambian al verse afectadas por la globalización y otros procesos (Abrano y Todaro, 1998). Por un lado, las nuevas realidades del mercado influyen en las políticas laborales y transforman la cadena productiva arraigada en el sistema sexo género. Por otro, las reivindicaciones feministas están ya en la agenda mundial¹³, y el pasado ocho de marzo de 2018, millones de mujeres y familias¹⁴ tomaron las calles para exigir la igualdad de género, lo que implica una nueva forma de entender el *lugar de las mujeres* en el mundo. Bajo el lema «si las mujeres paramos, se para el mundo»¹⁵, la Ola Feminista del 8M inundó las portadas de los principales medios internacionales, y según aportan sus informaciones, España se convirtió en el epicentro del tsunami feminista¹⁶.

Podemos especular acerca del éxito de la convocatoria en España en base al eco de movimientos internacionales como el #MeToo que se difunden a través de las redes sociales, mecanismos que ya no pasan el filtro de los *gatekeepers*, tradicionalmente masculinizados. Sin embargo, la situación de las mujeres en España tiene algunas peculiaridades que tal vez sean las verdaderas causantes del éxito del 8M. Sin dejar al margen casos como el de *La Manada*, que han despertado el sentir colectivo de pertenencia, cabe destacar que ya en diciembre de 2014, la ONU visitó España para evaluar las políticas de igualdad y contra la violencia de género. En su informe, la ONU denunció que las mujeres fueron las más *golpeadas* durante la crisis, y que también sufrieron con más intensidad la reforma laboral¹⁷. Cuatro años después, las mujeres salieron a la calle para decir “basta”.

¹³ Jessa Crispin señala que el feminismo contenía cargas peyorativas como pertenecer a una cultura marginal formada por grupos de activistas radicales, mujeres peculiares vistas como poco agradecidas físicamente que odiaban a los hombres (J. CRISPIN. *Porqué no soy feminista*. Los libros del lince: Barcelona, 2017). En la actualidad el término ha adquirido el significado que le dio Gloria Stein, icono de las movilizaciones norteamericanas en los años 70 y 80. Ser feminista hoy es cualquier persona que reconozca la igualdad y la humanidad plena entre hombres y mujeres.

¹⁴ Para profundizar en datos y cifras, consultar: <https://www.publico.es/sociedad/manifestacion-8m-madrid-8-m-feminismo-historia.html>

¹⁵ La huelga española imitó la de 1975 en Islandia. La idea surgió entonces de las feministas de Redstockings y su lema fue “Day Off”. Apelaron a todas las mujeres sin distinción de ideología ni clase. Trataron de visibilizar que sin las mujeres no hay democracia. Logró un éxito arrollador. En esta ocasión, mujeres de 150 países estaban convocadas a una huelga total –en el trabajo y en la esfera doméstica– a fin de visibilizar la sobrecarga diaria. (J. SISINIO. *Historia del feminismo*. Los libros de la catarata: Madrid, 2012).

¹⁶ *The New York Times* encabezó con una fotografía de las concentraciones de Bilbao; *The Guardian* destacó el gran seguimiento de la huelga feminista en España; *Le Monde* abrió con España el titular de su fotogalería; La *BBC* informó sobre el seguimiento de la huelga española. «La primera huelga feminista en España, en los principales medios internacionales». Disponible en: https://politica.elpais.com/politica/2018/03/08/actualidad/1520528768_368042.html

¹⁷ La ONU advirtió que los recortes incidieron con mayor virulencia en los sectores feminizados como la sanidad, la educación y los servicios sociales; y denunció que las medidas del Gobierno para salir de la crisis se habían centrado en crear empleo masculino. Por último destacó la persistencia de la violencia de género, que denunció ser alarmante.

No es casual que el 8M empezara siendo «el día de la mujer trabajadora»¹⁸ para devenir en «el día de la mujer», más inclusivo y universalista. De esta manera, lo que empezó siendo una reivindicación en el ámbito empresarial, volvió a la esfera personal para reivindicar el *lugar de las mujeres* como individuos. Así pues, hablar de ciudadanía empresarial y derecho al trabajo requiere empezar por el principio, por la mujer como sujeto, y redefinir el lugar de las mujeres pasa por empoderar a la mujer como ser capaz de desarrollar un proyecto de vida pleno. Con esto, podríamos estar refiriéndonos a la regulación de mecanismos legales y asistencias políticas que normalizaran la igualdad y garantizaran el *bienestar* de las mujeres en todas las esferas de la vida. Pero el bienestar no es suficiente, y cuando hablamos de redefinir el lugar de las mujeres no nos referimos a la manera *de estar* en el mundo –con sus circunstancias y sus particularidades contextuales– sino a la forma *de ser* en el mundo. Aspirar al *bienestar* de las mujeres como fin en sí mismo va más allá de los condicionantes del entorno, pues responde a los problemas derivados del *ser mujer* en todo el planeta, problemas estructurales que requieren un enfoque universalista e inclusivo.

Ahora bien, como venimos repitiendo, lo personal es político y mercantil, y el *bienestar* de las mujeres en el mundo debe proyectarse en todas las esferas. Desde estas páginas, proponemos que el engranaje de todo el entramado se consiga mediante la práctica del *feminismo cooperativo*, siendo entendido éste como una actitud proactiva hacia la consecución de la igualdad de género en todos los ámbitos, pues «la revolución será feminista o no será». Si hace años se hablaba de paliar las desigualdades con la inclusión de medidas en perspectiva de género, el feminismo cooperativo en clave dialógica, nos permite ensamblar sociedad, estado y mercado en un haz indisoluble para diseñar un nuevo proyecto de reingeniería social. Un entramado que coloque el *bienestar de las mujeres* en el centro del debate, y cuyo objetivo sea el establecer un diálogo en clave hermenéutica que priorice la inclusión de las mujeres como valor en sí mismo. Proyectar este nuevo paradigma social es una cuestión de dignidad humana, y es un asunto urgente.

Empecemos demostrando el vínculo indisoluble que se establece entre lo mercantil, lo social y lo doméstico. A nivel individual, el bienestar de los ciudadanos se logra a través de la obtención de determinados bienes. Éstos se consiguen mediante los recursos obtenidos del mercado y del estado. Del mercado se obtienen los ingresos de los hogares, y del estado los sistemas de protección mediante las

¹⁸ Alemania, Austria, Dinamarca y Suiza fueron los primeros países en celebrarlo en torno al 19 de marzo de 1911. El incendio de la fábrica de *TriangleShirtwaist* (25 de marzo de 1911, New York) prendió la llama del feminismo en EEUU. En 1914, Rusia declaró el 8 de marzo Día Internacional de la Mujer. Alemania y Suecia se adscribieron, igual que el resto de Europa. En 1975, las Naciones Unidas declararon el 8M como Día de la Mujer Trabajadora. En él se reivindica la igualdad de oportunidades en su desarrollo íntegro como persona.

políticas sociales, que incluyen toda una serie de políticas públicas educativas y de asistencia. El ensamblaje de toda esta maquinaria de bienes materiales e inmateriales se produce en la esfera doméstica¹⁹, y es en el espacio privado donde empieza a pervertirse la igualdad de género. Este vínculo indisoluble entre lo mercantil, lo social y lo doméstico se demostró en la crisis del 2013, que afectó a las empresas y a los estados en general, y a la mujer en particular.

A saber, desde finales de los noventa del pasado siglo, y principios del nuevo milenio, el sistema de mercado vigente, el capitalismo, se camufló en el llamado Estado del Bienestar. En él, los gobiernos promovieron políticas sociales que repercutieron en unos niveles de justicia aceptables para la ciudadanía en general. Sin embargo, cuando el capitalismo entendió que las actuaciones sociales lastraban al sistema económico, su ansia de libertad convenció al estado para justificar el fin del intervencionismo estatal y la liberalización del mercado. Con esto, el Estado del Bienestar fracasó y el bienestar de las mujeres, en particular, se hundió con él. Para la profesora Adela Cortina, la causa del primer derrumbe fue la confusión entre bienestar y justicia: el Estado del Bienestar hubiese tenido que orientar sus políticas hacia la consecución de un Estado de Justicia²⁰. Esto es, asentar una serie de mecanismos garantes de la justicia social y no legitimados únicamente en el bienestar económico y material, ya que la economía no abarca todas las esferas vitales del ser humano. El segundo hundimiento, el de las mujeres, llegó con forma de políticas de austeridad que además de los recortes y la destrucción de empleo, reforzó el *modelo familiarista*²¹, tan practicado por nuestras abuelas.

Con todo y con eso, no cabe duda de que la primera consecuencia que se desprende es que, cuando los gobiernos miden el bienestar de la ciudadanía en parámetros económicos, queda al descubierto la fragilidad del vínculo entre bienestar y justicia. La segunda consecuencia es que «el sistema capitalista tiene como uno de sus fundamentos la pervivencia del patriarcado»²², en otras palabras, cuando el sistema se hunde, el capitalismo es el encargado de *poner a las mujeres en su sitio* para ejercer las labores de asistencia y de cuidado propias de su género.

¹⁹ A. SOJO. “Estado, mercado y familia: el haz del bienestar social como objeto de política”. En *CEPAL-SERIE Seminarios y conferencias*. 2005, N° 46, pp. 149-161. Consultar en <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/6809>.

²⁰ La idea del bienestar es para Adela Cortina un ideal de la imaginación y no de la razón, puesto que cada ciudadano imagina su bienestar como la satisfacción de todos sus deseos y ningún Estado sería capaz de satisfacerlos. Es imposible, porque son infinitos, y optaría por los que proporcionan votos y no por los que representan exigencias básicas de justicia (A. CORTINA. *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Taurus: Madrid, 2002).

²¹ Carmen Castro define así las políticas ocultas de privatización de los cuidados, en las que el Estado espera que se cubran las necesidades de las personas dependientes mediante la solidaridad familiar (C. CASTRO. *Políticas para la igualdad*. La catarata: Madrid, 2017).

²² S. REVERTER. «Emergencia feminista», en la revista *El Temps* n°1760, 2018, pp.28-37. Disponible en: <https://www.eltemps.cat/article/3503/emergencia-feminista>.

Así las cosas, rediseñar un entramado social más justo, inclusivo y universalista pasa por disociar bienestar y economía. En la actualidad, la mayoría de mediciones de la calidad de vida están implícitamente asociadas a una teoría normativa de la maximización (del salario, de la utilidad, del beneficio). Este es el caso del PIB, o la renta *per cápita*. Pero, ¿qué validez tienen los índices de desarrollo del informe PNUD en países en los que continuamente se violan los Derechos Humanos?²³ El Nobel de Economía Amartya Sen, se distancia de este tipo de mediciones y aboga por la inclusión de todos los aspectos posibles de la realidad a la hora de hablar de economía²⁴. Por su parte, Martha Nussbaum propone considerar un mínimo de cada capacidad por debajo de la cual no se considera posible que los ciudadanos puedan lograr un funcionamiento verdaderamente humano²⁵. Lamentablemente, como hemos visto con el caso de la crisis económica, a menudo se trata a las mujeres como un medio para lograr algo, y no como fin. De esta manera, las mujeres sufren, de forma generalizada, una aguda falta de capacidad para desarrollar sus proyectos de vida plena. Esto nos lleva a que la agencia de las mujeres es una cuestión de justicia internacional para los Derechos Humanos, y de ella depende el desarrollo económico de las naciones, ya que se está desperdiciando la mitad del potencial humano del planeta.

Es la justicia la que conlleva al bienestar, y no la economía. Además, se trata de una emergencia ya que es urgente focalizar la cuestión de las mujeres como eje del nuevo entramado social de plena igualdad. *Lo personal es político y mercantil* reivindica la desigualdad que empieza en casa, sigue en la sociedad, y acaba en la empresa. Este desequilibrio en el desarrollo de las capacidades humanas, que afectan al *bienser de las mujeres*, responde a razones estructurales que requieren un trato universalista. El feminismo cooperativo aboga por el diálogo entre sociedad, estado y mercado con el fin de lograr un cambio en el lugar que ocupan las mujeres en el entramado social vigente. Tras las movilizaciones del 8M, ahora sabemos que si no dialogan, la ciudadanía les obligará a hacerlo.

²³ Sirvan de ejemplo los Emiratos Árabes Unidos, con una renta per cápita de 40.200 dólares y un considerable superávit anual. Sin embargo, los trabajadores extranjeros sufren explotación laboral y malas condiciones de vida. Al igual que las mujeres, que siguen siendo discriminadas como sujetos ante la ley. (Amnistía Internacional, 2011) «Emiratos Árabes pendientes de los derechos de las mujeres e inmigrantes». https://elpais.com/internacional/2011/02/28/actualidad/1298847609_850215.html. Ser miembro de un país en desarrollo tampoco es sinónimo de prosperidad humana, dignidad ni empoderamiento femenino. Desde la crisis, en España se ha revelado un aumento en la exclusión social, su modelo de desarrollo económico sólo genera desigualdad, y está transformando el “contrato social” en un “contrato mercantil”. Consultar en: http://www.foessa2014.es/informe/uploaded/descargas/VII_INFORME.pdf

²⁴ El enfoque de las capacidades (Sen, 2000) remite a aquello que el ser humano es capaz de hacer y ser. Es un enfoque universal, pues se basa en el principio fundamental de que toda persona debe ser considerada como un fin, en todas las naciones, en ambos géneros.

²⁵ Nussbaum denomina a este *requisito mínimo social básico* al mínimo requerido para el respeto por la dignidad humana. Su objetivo es desarrollar una nueva Teoría de la Justicia mediante unos principios respetados por los gobiernos de todas las naciones (M. NUSSBAUM. *Las mujeres y el desarrollo humano*. Herder: Barcelona, 2002).

2. Sociología de género: érase una vez el lastre del patriarcado

En el primer canto de la Odisea, Penélope expresa un mandato a su hijo Telémaco, y éste, en resumen, la manda callar de la siguiente forma: “Madre, entra en casa y ocúpate de tus labores, el telar y la rueca [...] el relato estará a cargo de los hombres. Mío es el gobierno de la casa”²⁶. El ser humano es un constructo narrativo, para vivir tenemos que narrarnos. La existencia se basa en un conjunto de creencias más que de vivencias porque la memoria es débil y traidora, así que muchas veces tan sólo somos producto de nuestra imaginación, o de la de los demás. De esta manera, la identidad es algo ficcional, es un relato²⁷. Y eso es bueno, porque significa que se puede cambiar.

Durante siglos, la dominación masculina del relato ha aislado a las mujeres del control del discurso público, confinándolas en el hogar. Sin embargo, esto las convirtió en mujeres estoicas que sustentaron el mundo, y que siguen siendo los verdaderos pilares de la tierra. Aun así, pese a ser las verdaderas protagonistas, su falta de capacidades para reescribir la historia, no les ha deparado un final feliz. Cuando decimos que el mundo cabalga a los hombros de las mujeres nos referimos a que, en la mayoría de las ocasiones, ellas son las encargadas de la transmisión de los valores culturales a través de la crianza de los hijos. Son las reproductoras de ese sistema sexo-género que imitamos desde la infancia a través de un sutil y constante proceso de socialización, y que luego, reproducimos en la edad adulta de forma sistemática²⁸. De esta manera, los roles asociados al género se infunden desde la esfera doméstica –los traemos puestos de casa–, y en algunas ocasiones, no es descabellado afirmar que son las propias mujeres las encargadas de educar en determinadas prácticas machistas, puesto que, tal vez sin saberlo, siguen encadenadas a la reproducción cultural aprendida durante siglos. Estas prácticas se difunden en todas las esferas vitales: políticas y empresariales. Y la historia acaba así en todas las culturas del mundo, por los siglos de los siglos. Es por esto que decimos que la desigualdad de género no es contextual sino estructural, porque no depende de una situación, sino que es sistémica. Y es por esto que decimos también que, si bien todas y todos somos machistas por herencia cultural – aunque nos pese reconocerlo –, también todos y todas deberíamos ser feministas: por imperativo moral y por legado social.

²⁶ M. BERAD. *Mujeres y poder: un manifiesto*. Crítica: Barcelona, 2018.

²⁷ La estructura social se basa en la imaginación como medio de cohesión social. El imaginario social que la conforma su entramado es un relato que se inicia en literatura y se vivencia en las prácticas sociales y políticas diarias. (C. ALMONACID. “El poder de la imaginación, de la ficción a la acción política. Ideología, y utopía en la perspectiva de Paul Ricoeur”, *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, nº22, 2018, pp. 153-172. Disponible en: <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/view/2351/2705>).

²⁸ Las mujeres son el puente entre la naturaleza y la cultura: trasbasan a la persona desde la infancia hasta la persona adulta. Vandana y Mies (2016) sintetiza todo este proceso como *producción de la vida* (S. VANDANA y M. MIES. *Ecofeminismo*. Icaria: Barcelona, 2016).

En un apunte rápido de feminismo, el eje básico de la discriminación se basa en los roles interiorizados que separan la esfera pública y productiva del hombre, de la privada y reproductiva de la mujer –no solo en sentido biológico, sino también en lo que a pautas de conducta y expectativas sociales se refiere–. Esta división²⁹ social de los individuos provoca la reclusión-exclusión de las mujeres en el hogar, y explica la subordinación de la hembra al varón en el orden social como algo natural. Pese a que, paradójicamente, la labor reproductiva de la madre cuidadora es en realidad la base del trabajo del padre productor, las labores de crianza y cuidado no se consideran como tal, puesto que además, no suponen ningún aporte económico al núcleo familiar.

En su obra *De animales a dioses*, el historiador israelí Yuval Noah Harari³⁰, dedica varios capítulos a la jerarquía de género. Sin embargo, a sabiendas de que en todas las culturas se ha entronizado la superioridad masculina, no encuentra razones ni respuestas convincentes para explicar el porqué. Lo que sí reconoce es que en el siglo XX se ha empezado a reescribir la historia porque tras una superioridad masculina durante milenios, la revolución de los papeles de género ya es, en sí misma, un hito de la humanidad. Así que ha llegado el momento de cambiar el final, o mejor, de empezar una nueva historia porque si bien decíamos que la desigualdad de género es estructural, ahora sabemos que el empoderamiento femenino también lo está siendo.

Mujeres poderosas han existido desde siempre. Tenemos mujeres del Norte y del Sur, de Oriente y Occidente, de países desarrollados y en desarrollo –poco importan las nomenclaturas. Están en todas partes aquellas que tienen el poder de cargar con la *doble jornada*³¹, las que luchan por un trabajo en inferioridad de condiciones –con discriminación salarial, la intimidación de la familia, del esposo o la sociedad, el acoso sexual... También las hay quienes se dedican a cuidar de los más necesitados con el *trabajo sin pagar de la crianza de los hijos*³², a los ancianos y a los dependientes. Éstas son tan poderosas, que han logrado que se las atribuya la *Ética del Cuidado*³³, hasta el punto que podemos hablar de trabajos feminizados

En su lógica del patriarcado, Carol Pateman expone que debido a esta división social normalizada, el espacio público del hombre se asocia al poder, la política, la cultura, el intelecto, el éxito, la razón... Mientras que a la mujer se le atribuye el mundo de lo personal y privado, la naturaleza, lo emocional, la intuición, el amor y el cuidado... De esta forma, los hombres construyen el relato del mundo controlando la cultura, el mercado y el estado (C. PATEMAN. *El contrato sexual*. Anthropos: Barcelona, 1995).

³⁰ Y. N. HARARI. *De animales a dioses*. Debate: Barcelona, 2014.

³¹ N. FRASER. “¿Qué tiene de crítica la Teoría Crítica? Habermas y la cuestión del género”. En *Teoría Feminista y Teoría Crítica*. Edicions Alfons el Magnànim: València, 1990, pp. 49-87.

³² N. FRASER. “¿Qué tiene de crítica la Teoría Crítica?..”, pp. 49-87.

³³ Para Gilligan, el rol de la mujer en *La ética del cuidado* asume unos presupuestos que han sido “culturalmente” aprendidos y asignados al género femenino. En su tercera fase, Carol Gilligan defiende que tanto mujeres como hombres somos autónomos en cuanto a ser capaces de cuidar de nosotros

o sexualizados como la sanidad, la educación y los servicios sociales. Unas deben trabajar a media jornada para cuidar de todo lo demás, y otras directamente en la economía sumergida, que las invisibiliza ante cualquier inspección o forma de normalización. Y todo esto solo pasa en el mejor de los casos.

En la mayor parte del mundo, las mujeres carecen de apoyo en funciones fundamentales de la vida humana³⁴. Están peor alimentadas que los hombres, tienen un nivel inferior de salud, son más vulnerables a la violencia física, y con toda probabilidad carecen de instrucción básica, mucho menos profesional o técnica. Tampoco poseen recursos legales efectivos para defenderse ni tan siquiera la plena potestad para poder participar de forma efectiva en la política. En muchas naciones³⁵ las mujeres no tienen igualdad ante la ley: no tienen los mismos derechos de propiedad que los hombres, ni los mismos derechos contractuales, de movilidad, ni tan siquiera de libertad religiosa. Tienen menos oportunidades que los hombres de vivir libres de temores y de disfrutar de formas más gratificantes de amor: mutilados sus genitales, violadas con total impunidad en algunos países³⁶, y especialmente vilipendiadas

mismos y de los demás (C. GILLIGAN. *Daño moral y la ética del cuidado*. Cuadernos de la Fundació Víctor Grifols i Lucas La ética del cuidado: Barcelona, N° 30, 2013).

³⁴ Las funciones fundamentales para ejercer el derecho a una vida digna de ser vivida pasan por garantizar leyes y mecanismos que protejan a las mujeres y las igualen en paridad de condiciones a los varones, así como potencializar un marco de posibilidades que les permita desarrollar todas sus capacidades. Del informe PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo encargado de evaluar parámetros combinatorios referentes a la expectativa de vida, la riqueza y la educación) de 2015 se extrae que si bien son un total de 195 conformantes: 49 de ellos, no tienen leyes que protejan a las mujeres de la violencia de género (de hecho, sólo 107 disponen de datos sobre la violencia doméstica); en 32, los procedimientos para obtener un pasaporte difieren de los de los hombres; en 18 países, las mujeres necesitan la aprobación de su marido para aceptar un trabajo. Si hablamos del matrimonio infantil en los países con bajo nivel de desarrollo humano, el 39 por ciento se casaron antes de cumplir 18 años. Además, el PNUD 2015, muestra que realizan la mayor parte del trabajo global (un 52%), pero afrontan desventajas tanto en el trabajo remunerado como en el no remunerado. Además, realizan tres veces más trabajo no remunerado que los hombres (un 31 por ciento versus un 10 por ciento) y, cuando su trabajo es remunerado, ganan un 24 por ciento menos que los hombres. Para mayor información acerca de los países en concreto: <https://www.undp.org/content/undp/es/home/librarypage/hdr/2015-human-development-report.html>.

³⁵ El Índice de Brecha Global de Género del Foro Económico Mundial, estudia la paridad entre hombres y mujeres en base a la participación económica y de oportunidades, la educación, la participación política y toma de decisiones, y la salud y supervivencia. En su informe de 2018, detalla que, de los 142 países que lo conforman, Islandia, Finlandia y Noruega están en los primeros puestos, por su parte, Chad, Pakistán y Yemen, son los países en los que existen mayores diferencias entre hombres y mujeres. Disponible en: <https://www.weforum.org/reports/the-global-gender-gap-report-2018>.

³⁶ En 2018, la fundación Thompson Reuters realizó un estudio acerca de los países más seguros para las mujeres. De los 193 participantes, India se posiciona como el más peligroso en cuanto a violencia sexual, el trabajo doméstico forzado, la esclavitud sexual y el matrimonio forzado. El informe pone de relieve el elevado número de violaciones a menores, las tradiciones culturales como la mutilación genital, el matrimonio infantil o los ataques con ácido por rechazar a los pretendientes que les imponen sus familias o como castigo por una presunta desobediencia o infidelidad. Según datos de la Oficina Nacional de Registro Criminales de India, la policía recibe alrededor de 100 denuncias por agresiones sexuales cada día, a las que hay que sumar otras muchas más que quedan circunscritas en el ámbito

cuando se les casa desde la niñez, a menudo sin capacidad de elección, arrastrando durante toda una vida las consecuencias de un mal matrimonio³⁷. Y a todo esto cabría sumar, o restar, a las *mujeres faltantes*³⁸. Por todo y por tanto, aquellas que logran sobrevivir, demuestran al mundo lo que es tener verdadero poder.

Las mujeres han tenido poder desde siempre, sí, pero ahora la percepción sobre *el lugar de las mujeres* en el mundo ha cambiado: se están empoderando. Así lo indican los datos del informe Gallup³⁹. Y lo sorprendente es que cuentan con un aliado inesperado: los hombres.

Según el informe, el 70% de las mujeres a escala mundial preferiría estar trabajando, y los hombres están de acuerdo en un 66%, incluso en varias regiones de Estados árabes. Además, en la mayoría de regiones del mundo, ambos sexos piensan que es aceptable que las mujeres de su familia tengan trabajo remunerado fuera del hogar si lo desean, hasta en África Septentrional⁴⁰. En caso de tenerlo, las mujeres dicen que su salario es una fuente importante de ingresos para las familias, aunque los hombres siguen afirmando que ellos son el sostén del hogar. Este patrón se mantiene en cada parte del mundo salvo en Asia Oriental⁴¹. Según el informe, la brecha salarial se estrecha a mayor aumento del nivel de estudios. A este respecto, los hombres y las

familiar que nunca llegan a denunciarse. Solo en 2016 se reportaron 39.000 violaciones en el país, un 12% más que el año anterior. En segundo lugar se encuentra Afganistán, peligroso en cuanto al acceso a la atención médica y los recursos económicos, la violencia no sexual, relacionada con los conflictos y el abuso doméstico. Le sigue Siria, considerado el segundo más peligroso en términos de violencia sexual y acceso a la atención médica. Especialmente relevante destaca la décima posición perteneciente a los EEUU. Disponible en: <https://blogs.publico.es/strambotic/2018/06/paises-para-no-ser-mujer/>

³⁷ En algunas zonas del planeta como la China rural, la India, o las regiones islámicas en desarrollo, a las mujeres se les reserva un papel puramente demográfico como “reproductoras” sometidas, como ocurrió en occidente durante siglos. Las múltiples formas de dominación en sus circunstancias sociales y políticas, dan a estas mujeres capacidades humanas desiguales (MC. ROVIRA I ZARZOSO. *Planeta finito: Superpoblación y feminismo. Una propuesta universalista de fundamentación ecologista para salvar el Planeta*. Universitat Jaume I, 2015. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10234/147408>). Cabe destacar que para autoras como Marta Nussbaum, la desigualdad de sexos está en fuerte correlación con la pobreza, como se desprende de su libro *Las Mujeres y Desarrollo Humano* (Nussbaum, 2002).

³⁸ Amartya Sen acuñó el término en 1998. Siguiendo a Sen, Nussbaum afirma que el número de mujeres faltantes en el sudeste asiático es de 2,4 millones; en Latinoamérica, 4,4; en el norte de África, 2,4; en Irán, 1,4; en China, 44; en Bangla Desh, 3,7; en la India, 36,7; en Pakistán, 5,2; en el oeste de Asia, 4,3. Recordemos que estamos hablando de millones (M. NUSSBAUM. *Las mujeres y el desarrollo humano*. Herder: Barcelona, 2002.).

³⁹ La Organización Internacional del Trabajo confió en Gallup para investigar acerca de las perspectivas laborales de las mujeres en el mundo. El informe publica de forma detallada los resultados de las encuestas realizadas en 2016 a 149.000 personas de 142 países y territorios (OIT. *Avance global sobre las tendencias del empleo femenino*. Oficina Internacional del Trabajo: Ginebra, 2018).

⁴⁰ Así lo opinan el 79% las mujeres, y los hombres en un 57%. Gallup destaca el peso de la familia en la toma de decisiones. En las regiones en que no es aceptable que las mujeres trabajen fuera del hogar, el 61% preferiría no hacerlo. Aun así, al 36% si les gustaría.

⁴¹ Allí las mujeres que trabajan, el 61%, afirman que su contribución es ínfima.

mujeres de todo el mundo afirman que, con un mismo nivel de estudios, se debería tener las mismas oportunidades laborales. Sin embargo, cabe destacar que, cuanto mayor es el nivel de estudios de las mujeres, piensan que no tendrán las mismas oportunidades que ellos a pesar de tener las mismas calificaciones⁴².

Por último, Gallup demuestra que la “conciliación de la vida laboral y familiar” se menciona como uno de los principales desafíos a los que se enfrentan las mujeres en todo el mundo. Y salvo excepciones, los hombres lo reconocen también. La conciliación es pues el mayor reto en los países emergentes y desarrollados. Por su parte, en las regiones en desarrollo lo que más preocupa es el trato laboral desigual; la falta de servicios de asistencia y del cuidado preocupa más en los países emergentes, y no tanto en las regiones desarrolladas, cuyo principal problema es la brecha salarial.

Con todo, parece ser que las actitudes de las mujeres y de los hombres no distan tanto a como apuntan las creencias tradicionales. Y parece ser también que el *bienser* de la mujer pasa por garantizar políticas educativas y de conciliación que permitan a las mujeres florecer en todas sus capacidades para desarrollar un proyecto de vida pleno. Respecto a lo primero, el lugar de las mujeres no es lo único que parece que se está redefiniendo. A nivel social existe un movimiento de hombres incómodos con el papel que les ha reservado la historia. Son inconformistas del patriarcado y apelan a renunciar a sus privilegios. Es el caso de Octavio Salazar⁴³, quien explica que desde la infancia, familiares, amigos y conocidos insisten en reforzar la masculinidad. Un modelo hegemónico con la que muchos jóvenes hoy en día no se sienten cómodos. Salazar insiste en que, para avanzar, hay que destronar al macho de los privilegios del patriarcado, lo que Jonh Stuart Mill denominó la *ideología del privilegio*⁴⁴. En este sentido, Joan Sanfèlix insiste en reeducar desde la infancia⁴⁵. Sin embargo, no todos los hombres están dispuestos a aceptar la transición hacia una sociedad más igualitaria. Como señala el *postmachismo*⁴⁶, muchos sufren

⁴² GALLUP, OIT. *Hacia un futuro mejor para las mujeres en el trabajo: la opinión de las mujeres y los hombres*. 2018. Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---gender/documents/publication/wcms_602066.pdf.

⁴³ Octavio Salazar es profesor de Derecho Constitucional en la Universidad de Córdoba y miembro de la Red Feminista de Derecho Constitucional. Su libro *El hombre que no deberíamos ser* es un manual destinado a los hombres feministas como él (O. SALAZAR. *El hombre que no deberíamos ser*. Planeta: Barcelona, 2018).

⁴⁴ Mill plantea la desigualdad que subyace en el hecho de que, por el mero hecho de haber nacido niño, un sujeto se considere superior a todos y cada uno de los miembros de la mitad de la raza humana.

⁴⁵ Sanfèlix es profesor de Sociología de la Universidad Jaume I y fundador de *Hombres valencianos por la igualdad*. Explica que cuando los niños juegan al fútbol ocupan casi la totalidad del patio de recreo, relegando al margen a las niñas y niños que no les gusta el fútbol o que no juegan bien.

⁴⁶ Miguel Lorente, ex secretario de Estado contra la violencia machista señala que muchos hombres se sienten atacados por la pérdida de los privilegios. Argumentan que las medidas son desigualitarias para ellos, y siembran la duda alegando casos de denuncias falsas, mujeres que pegan a sus maridos.

una crisis de identidad que les lleva a reafirmar el cuerpo como último reducto de la virilidad, y la apropiación del cuerpo de las mujeres sería otro de los síntomas, del que derivaría la violencia machista y las violaciones colectivas⁴⁷.

Este es el lastre del patriarcado, la historia de queremos reescribir. A nivel social, las mujeres y los hombres se han pronunciado y han salido a las calles a gritar basta. Ahora es el momento de que los gobiernos actúen y tomen medidas educativas y de conciliación laboral, pero esto lo dejaremos para el siguiente apartado.

3. Estado y género: coeducación y conciliación

En una mayor profundización, y según se desprende del Informe Gallup, dos de los indicadores más relevantes en relación a la calidad de vida de las mujeres son la formación recibida y la conciliación laboral. La educación de la mujer incide en sus opciones de vida, y éstas se basan, principalmente, en los proyectos profesionales y familiares. Diseñar políticas coeducativas explícitas, y establecer mecanismos de servicio asistencial, sería un buen comienzo para que los gobiernos empezaran a hacer efectivo el *mainstreaming*⁴⁸.

La escuela ha existido en todas las civilizaciones: erige los referentes históricos, difunde el conocimiento y crea identidades. Es más, a través de la ella, asumimos la responsabilidad de garantizar la continuidad del mundo. Pero si la educación es fragmentada, el proceso de socialización se verá truncado por la carencia de recursos, y el resultado será toda una cadena de consecuencias que dificultarán la comprensión global y dinamizadora de los fenómenos sociológicos, y lo que es peor, negarán la necesaria transformación social. Bien es cierto que, la transmisión cultural es necesaria porque venimos a un mundo que ya existe y que otros nos han contado, pero el siglo XXI nos plantea nuevos retos de gobernanza mundial y requiere de nuevos relatos. La educación pues ha de desafiar al saber conocido, dudar de lo aprendido hasta ahora.

Aducen que la igualdad no existe por definición biológica-científica, y atacan y desacreditan al feminismo tachándolo de doctrinario o moda pasajera. Para Lorente, solo son machistas camuflados (M. LORENTE. «Posmachismo cómplice», disponible en: https://elpais.com/elpais/2017/11/22/opinion/1511366105_861002.html).

⁴⁷ En este sentido, en casos como en los de la manada, lo que hacen es un castigo a la desobediencia, una forma desesperada de reivindicar la masculinidad. Una *fratria masculina* que se revuelve contra su propia extinción (J. SANFÉLIX. «Las nuevas masculinidades. Los hombres frente al cambio en las mujeres». En *Revista Social Prisma*, nº7: Feminidades y Masculinidades, 2011, pp. 220-247. Disponible en: <http://www.redalyc.org/html/3537/353744579008/>).

⁴⁸ La Unión Europea estableció el *Mainstreaming* 1999 como estrategia política a favor de la igualdad de género en todos los ámbitos, niveles, etapas y ámbitos de la vida, a fin de combatir el sistema patriarcal de forma explícita, y lograr la inclusión de la perspectiva de género en la agenda de gobernanza política. En ella, se destaca la inclusión en procesos deliberativos de expertos en igualdad de género. LOMBARDO, 2003 consultado en https://app.sernam.cl/pmg/archivos_2007/pdf/Art_MainstreamingUE.pdf

La genealogía del conocimiento femenino ha revelado que la contribución de las mujeres al desarrollo humano y a la construcción del conocimiento se ha dado de forma continuada desde la Antigüedad. Sin embargo, la construcción patriarcal del saber ha invisibilizado a las mujeres, con lo que ha prescindido de la mitad de la Humanidad⁴⁹. Este déficit académico supone un relato falto de rigor, excluyente y androcéntrico. Y este discurso está presente en todos los ámbitos de la sociedad, la política y la empresa. Es el sustrato sobre el que se asienta nuestra realidad y nuestra forma de verla. Nos guste o no, todos y todas somos machistas de nacimiento a falta de una educación en perspectiva de género⁵⁰. Pero no bastaría con incluir la asignatura de feminismo en el currículo, la perspectiva de género debería ser transversal a todas las materias y etapas. Hablamos de cambiar los contenidos curriculares, crear nuevos itinerarios, modificar el sentido y la perspectiva del mundo en clave feminista, formar al profesorado en género, eliminar las prácticas machistas en el lenguaje y en el uso de los espacios... En definitiva, llevar a término las prácticas de la coeducación⁵¹. Se educa para el futuro, porque educar es «guiar al que empieza a vivir, en esta su marcha responsable a través del tiempo»⁵². En definitiva, educar es preparar para la libertad. Sin embargo, de poco sirven las alas cuando el horizonte es finito y volar se hace imposible más allá del *techo de cristal*⁵³.

No deja de ser curioso el hecho de que la falta de mujeres en los libros de texto contrasta con el número de mujeres en las aulas. Pese a todo, sigue habiendo pocas rectoras para tantas universitarias. A saber, en España, las mujeres se matriculan más mujeres (el 54%) que hombres, y las cifras indican que son más aplicadas que ellos (el 57% se gradúa). Sin embargo, al llegar al doctorado, las cifras se igualan (50%). Es aquí donde empieza la desigualdad que determina que sólo cuatro mujeres sean rectoras de las cincuenta universidades públicas del país⁵⁴. La causa es sencilla: lograr una actividad académica consolidada necesita dedicación, y cuando llega el

⁴⁹ En los libros de texto de la ESO (Educación Secundaria Obligatoria) solo el 12'8% son mujeres, y su ausencia aumenta a mayor nivel de la ESO. Los desajustes se producen en el lenguaje y en los contenidos. En los 80 se afianzaron los estereotipos del lenguaje, y en el 2000 se produjo una mejoría, aunque el abuso de genéricos siguió ocultando a la mujer. Desde los 80, la presencia de las mujeres en los textos apenas ha aumentado. (A. LOPEZ-NAVAJAS. Análisis de la ausencia de las mujeres en los manuales de la ESO: una genealogía ocultada. *Revista de Educación*, 363, enero-abril 2014. Proyecto TRACE desarrollado por la Universidad de Valencia y el Ministerio de Igualdad. Disponible en: http://www.revistaeducacion.mec.es/doi/363_188.pdf).

⁵⁰ No faltan las voces que exigen formación en materia de género de todos los agentes sociales, en concreto de los operadores jurídicos encargados de legislar y sentenciar. En el informe de 2014, la ONU ya alertó a España de la necesidad de formar en género a los juristas.

⁵¹ Propuesta normativa que pretende superar el modelo de la escuela mixta –reproductora del sistema patriarcal. Su objetivo es capacitar individuos con proyectos de vida propios, formar personas que de forma libre, autónoma y carente de prejuicios, decidan qué ser, y cómo.

⁵² M. ZAMBRANO. *Filosofía y educación* (manuscritos). Editorial Club universitario: San Vicente (Alicante), 2011. <https://www.editorial-club-universitario.es/pdf/4399.pdf>

⁵³ Limitación velada del ascenso laboral de las mujeres.

⁵⁴ «Pocas rectoras para una mayoría de universitarias», disponible en: https://politica.elpais.com/politica/2018/03/04/actualidad/1520195159_462681.html

momento de investigar y publicar, toca optar por la maternidad o por ascender. Es lo que se conoce como techo de cristal, y la realidad académica sólo es un ejemplo de empresa que, como cualquier otra, no es sino un reflejo de las estructuras sociales más profundas.

Equilibrar trabajo y familia es la clave del desarrollo social y económico de las naciones. Establecer las medidas de conciliación requiere de procesos deliberativos de negociación colectiva entre todos los agentes sociales implicados. El marco normativo de la ética dialógica en clave feminista garantiza los mecanismos necesarios para articular el debate y legitimar el consenso. Parece algo fácil, pero la realidad es que, en la praxis, la conciliación entre el estado y la familia tampoco ha sido un asunto sencillo.

A saber, en los años 60, los gobiernos se desentendían de las políticas públicas al considerarlo como algo secundario e improductivo a nivel económico. Es a partir de la década de los 80 cuando se debate la construcción del género y se relaciona con la separación entre lo público y lo privado. Pero al ser la familia algo del ámbito privado, el asunto del género se despolitizó, y así se agrandó la brecha entre hombres y mujeres en base a las diferencias naturales, roles sociales, funciones matrimoniales, estereotipos sexuales, planes educativos. Y cuanto más se incorporaba la mujer al mercado laboral, más se agrandaban las diferencias, porque el trabajo doméstico seguía siendo cosa de mujeres. Fue entonces cuando las responsabilidades familiares y la maternidad comenzaron a ser un verdadero problema.

En algunos países, la baja natalidad no llegaba ni a la tasa de reposición⁵⁵ con lo que se puso en jaque la financiación de los sistemas de protección social, y la figura de la *housewifery* a doble jornada –pilar del bienestar– entró en peligro de extinción. Eran mediados de los 90, y algunos países de la Unión Europea establecieron estrategias de ajuste que tomaron la vía tradicional de la compatibilización – que no conciliación – de las tareas adscritas a las mujeres⁵⁶. Pero la insatisfacción continuó, y la igualdad de género siguió sin ser efectiva. A finales de los 90, las teorías feministas empezaron a polemizar con lo que había sido conceptualizado el estado del bienestar (que asociaron mujer y políticas sociales) y tras la crisis iniciada en 2008, las mujeres volvimos a la casilla de salida: el modelo *familiarista*.

⁵⁵ La tasa de fertilidad en Occidente es, desde hace casi treinta años, inferior a 2,1. En Europa la tasa de fertilidad femenina es inferior a 2; en España e Italia está por debajo del 1,5 con mínimos entre 1,1 y 1,2 (MC. ROVIRA I ZARZOSO. *Planeta finito: Superpoblación y feminismo. Una propuesta universalista de fundamentación ecologista para salvar el Planeta*. Universitat Jaume I, 2015. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10234/147408>).

⁵⁶ Algunas de las consecuencias fueron: la reducción de objetivos (renunciar a los ascensos y a la excelencia doméstica); la adquisición de servicios privados de guarderías, residencias de ancianos, asistentes domiciliarios; discontinuidades laborales con excedencias y permisos (A. SOJO. “Estado, mercado y familia: el haz del bienestar social como objeto de política”. En *CEPAL- SERIE Seminarios y conferencias*. 2005, N° 46, pp. 149-161. Consultar en <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/6809>).

Las políticas públicas de conciliación familiar y laboral no incumben únicamente a mujeres (y hombres) sino a toda la sociedad. Las medidas asistenciales no pueden estar destinadas a madres que trabajan para que concilien. Los planes deben diseñarse para todos: para la madre y su derecho a tener un trabajo digno sin que la situación familiar suponga discriminación alguna; para el padre y su derecho a vivir más intensamente el cuidado de la familia; el derecho de los hijos a ser educados por sus padres; y el de los ancianos y dependientes a estar con sus familiares⁵⁷. Los planes sociales han de diseñarse en términos de corresponsabilidad para forzar el cambio en los roles y estereotipos, y deben ser públicos e independientes de la participación en el mercado.

A renglón seguido, en los años 90, Esping-Andersen estableció tres modelos de gobernanza en función del grado de inclusión del mercado y del estado en las familias⁵⁸. Pese a que en España y en el resto de Europa se tiende a una mayor mercantilización y privatización de los servicios sociales –guarderías, residencias, planes de jubilación, e incluso sanidad y educación–, los estados tienen la obligación de garantizar los mínimos de justicia sociales con independencia del mercado. Más que una obligación es un imperativo moral, porque es una cuestión de justicia. El objetivo debe ser *desmercantilizar* los servicios asistenciales y de cuidado, y *desfamiliarizar* al individuo con políticas sociales para que su integridad no esté sujeta a la solidaridad familiar en caso de estar en situación de dependencia. Lamentablemente, parece que el rumbo es el contrario, y ahora hasta los bancos venden seguros de salud: nos dirigimos hacia el modelo liberal.

4. Economía feminista para la empresa del siglo XXI

El patrón de desigualdad persiste en el mercado de trabajo. Según los datos de la OIT (2018), la tasa mundial de desocupación femenina supera a la masculina en 0’8. Desde 1990, la brecha se ha reducido en dos puntos, pero los datos no auguran nada bueno, pues los índices de mejoría se desacelerarán entre 2018 y 2021, y con esto puede que se retroceda o que se invaliden las mejoras logradas en el último

⁵⁷ E. CAAMAÑO. “Mujer y trabajo: Origen y ocaso del modelo del padre proveedor y la madre cuidadora”. En *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*. XXXIV (Valparaíso, Chile, 1er Semestre de 2010, pp. 179-209).

⁵⁸ Estos son: el *régimen liberal* (grado mínimo de *desmercantilización*: prepondera el mercado, y la familia y el estado son marginales). Este sería el caso de EEUU, Canadá, Australia, Nueva Zelanda, Irlanda y Reino Unido; el *conservador corporativo*, (basado en la solidaridad familiar: da el rol central a la familia, margina al mercado, y al estado le concede una acción subsidiaria de provisión social). Alemania, Francia, Italia y España son un ejemplo; el *social-demócrata* (grado máximo de *desmercantilización*: el estado asume el rol central, y la familia y el estado quedan al margen), es propio de los países nórdicos (A. SOJO. “Estado, mercado y familia: el haz del bienestar social como objeto de política”. En *CEPAL- SERIE Seminarios y conferencias*. 2005, N° 46, pp. 149-161. Consultar en <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/6809>).

decenio en materia de igualdad. Así se muestra especialmente en los países en desarrollo, donde se espera que aumente la brecha de desocupación entre hombres y mujeres⁵⁹, pese a que en los países desarrollados, las tasas de desocupación se acercan a la paridad⁶⁰.

Tal vez derive de aquel inicio de la Odisea, el pensar que las mujeres no son productivas en el trabajo fuera de casa. Este es el mito que hoy en día siguen creyendo los empresarios. Corregimos, los empresarios piensan que las mujeres sí son productivas, incluso más que los hombres, pero en “lo suyo”: en trabajos de asistencia y cuidado. Para todo lo demás, las mujeres rinden menos, con independencia de la cualificación que se requiera para el puesto. Y lo son por el mero hecho de ser mujer, ya que, por los deberes familiares, no podrá hacer horas extra, ni trabajar en festivo. Para los empresarios, las demandas de flexibilidad laboral para atender a la familia, embarazos y excedencias suelen ser consideradas anomalías personales para obtener beneficios, dispensas para librarse de las obligaciones. Aunque en realidad, para la persona que los solicita, suponen un prejuicio en su carrera laboral al ser percibida como una persona menos comprometida con la empresa (Abrano y Todaro, 1998).

Podríamos establecer tres tipos de empresas según la relación que mantienen con la perspectiva de género y las necesidades familiares. La primera sería la empresa *tradicional-patriarcal*: la división sexual establece las funciones de hombres y mujeres. La empresa se considera como una familia, y el patriarca-empresario se siente con derecho de entrometerse en la esfera privada de los empleados, organizándoles la vida y el trabajo según la jerarquía de roles. En segundo lugar, la *empresa competitiva y mecanicista*, donde prima el resultado. Las relaciones de género son menos familiares que en la cultura tradicional, y las mujeres son aceptadas en puestos importantes solo si son tan duras como los hombres. Sin embargo, las que sobresalen no están vistas como modelos positivos por otras mujeres, y en ocasiones pagan un alto coste en términos personales. Es aquí donde se reproduce el modelo de la *abeja reina*⁶¹, aquella mujer de perfil conservador que destaca en un mundo de hombres, y que considera que su éxito profesional se debe a méritos propios, olvidando los obstáculos de clase social y género que sufren el resto⁶².

⁵⁹ En África del Norte y los Países Árabes, la brecha de desempleo se multiplica con creces, y más si de población juvenil se trata. El informe de la OIT señala que la limitación de las mujeres al acceso del mercado laboral guardan relación con la carga del trabajo asistencial no remunerado, las responsabilidades familiares, que limitan la formación académica, y el empleo al que se puede acceder.

⁶⁰ En regiones de Europa Oriental y América del Norte, la tasa de desocupación masculina es incluso superior. Se achaca a los logros en paridad de género, los méritos académicos de las mujeres y los efectos negativos de la crisis que afectaron principalmente al sector de la construcción.

⁶¹ O. GARCÍA-VELASCO. *Síndrome de la abeja reina*. Tesis Doctoral, Facultad de Psicología de la Universidad Complutense de Madrid, 2013. <https://eprints.ucm.es/22397/1/T34663.pdf>

⁶² Simone de Beauvoir ya acuñó el término como *mujeres pelota*. El entorno en que se desarrollan se ha venido a llamar *feminismo corporativo*, aquel que reivindica el éxito bajo las reglas libres del mercado.

Por último, la *cultura de la transformación* requiere la adopción de toda una serie de sistemas flexibles orientados al cliente. No interesa la competitividad a corto plazo, sino que se reconoce el valor de la gente y se busca el empoderamiento personal. La empresa sustenta sus valores en el compromiso recíproco entre la empresa y los trabajadores, y en el cuidado del entorno. Con ello se demuestra que el beneficio no tiene que estar reñido con la ética. En este sentido, se habla además de la necesidad de incorporar estilos de gerencia más femeninos.

Huelga decir que desde una perspectiva de género, es este último modelo el que cumple con los cambios requeridos para el siglo XXI. El imaginario empresarial debe cambiar y permitir otra organización del trabajo que considere la familia y otros aspectos como parte de la vida laboral, de la productividad, que capacite el *bienser* de las personas y mejore su entorno. Ahora bien, debatir sobre el coste adicional que suponen las mujeres para las empresas no significa negar que no exista, porque las tareas reproductivas y del cuidado sí tienen costes para las empresas. El problema es que la cuestión se ha estereotipado, puesto que *la doble jornada* es cosa de mujeres y las políticas de conciliación se piensan en femenino. No existe una forma de mediar la productividad de las mujeres, ni de cualquier individuo, porque siempre depende de las condiciones en que se realiza. En el caso de erradicar las desigualdades laborales entre hombres y mujeres, el coste familiar seguiría existiendo, puesto que lo personal es también mercantil, y continuaría afectando a la empresa.

Podemos suponer que las reticencias de la Patronal a abordar el problema se deben al lastre cultural que permite la normalización del control para mantener el orden. Imaginemos que se redefiniesen las relaciones de género en la esfera doméstica: la distribución de las tareas puede tener consecuencias imprevisibles, puesto que los hombres exigirían nuevas demandas laborales. De ser así, se impondría la ortodoxia mitológica de la búsqueda del beneficio y todos sus credos sobre la búsqueda del beneficio en base a la lógica, la eficiencia, el control y el orden, la racionalidad.

La economía es por definición la ciencia que estudia el uso de los recursos, y según el análisis económico clásico, la empresa tiene una meta particular: maximizar en beneficio o la utilidad. Y para lograrlo, reduce la racionalidad operativa al cálculo monetario. Esta racionalidad empresarial incluye conceptos, reglas, criterios con los que trabajan la teoría y la praxis económica. Todos ellos utilizan modelos matemáticos, con lo que la consecuencia es la visión positivista que nos hace separar lo económico de lo social. Es por esto que la mayoría de los análisis desde el campo liberal y marxista entienden la actividad económica con independencia

Es el feminismo del *Lean Inn* (S. SANDBERG. *Vayamos adelante*. Conecta: Barcelona, 2013).

de la actividad social⁶³. Primero hay que tener las cuentas claras, y después ya nos ocuparemos de todo lo demás. Con todo, los problemas sociales se han sacado fuera de la praxis económica y empresarial porque no les incumbe. Así que la igualdad de oportunidades y la ecología puede que sean una exigencia ética, pero nada tiene que ver con la empresa. O al menos esto es lo que piensan algunos.

Ahora bien, el comportamiento racional nos lleva a alcanzar metas en función de determinadas condiciones y situaciones dadas. Por esto, la racionalidad está condicionada por las metas y el contexto, y por lo tanto su operatividad se puede cambiar. Además, la praxis se construye y se transforman a través de una compleja marcha de avances en el contexto político, económico, cultural y legal. El conocimiento y percepción del entorno, y los paradigmas intelectuales y culturales sustentan un papel importante en los procesos de cambio de los criterios, e influyen en el desarrollo de las instituciones y sus decisiones. En este sentido, la mente humana es flexible, puede adquirir una diversidad enorme de patrones de comportamiento para resolver problemas, adaptarse y sobrevivir. De igual manera, la ductilidad empresarial debe imponerse para buscar y experimentar nuevas rutinas operativas.

En este sentido, la *economía feminista*⁶⁴ surgió en los años noventa para cuestionar los modelos de la teoría neoclásica y del marxismo clásico que obviaban las normas patriarcales y relaciones de género causantes de la desigualdad en el trabajo. La economía feminista sugiere que toda la economía puede analizarse desde un punto de vista feminista, y a grandes rasgos, cuatro son sus áreas de acción: visibilizar y denunciar la desigualdad en el campo socio-económico, criticar el capitalismo neoliberal construyendo un modelo alternativo, trabajar en las cuestiones de género relacionadas con temas como la globalización y el desarrollo, y construir alternativas desde ecologismo.

Algo está cambiando sí, pero cambiar los tiempos, la política y los trabajos, no es cambiar no solo la cultura, sino darle la vuelta al sistema económico y social. El activismo feminista reivindica cambios en las calles y las instituciones, y el apoyo del Estado es imprescindible. Urge un pacto político que defienda la conciliación como un mecanismo de inclusión social, equilibre la brecha en términos de igualdad y permita el *bienser* de las personas. Al igual que lo personal es político, la economía siempre es economía política, así que lo importante es saber quién decide la política, y en esto la sociedad civil tiene la última palabra.

⁶³ D. GARCÍA-MARZÁ. *Ética Empresarial del diálogo a la confianza*. Trotta: Madrid, 2004.

⁶⁴ M. D'ALESSANDRO. *Economía feminista: las mujeres, el trabajo y el amor*. Ediciones B: Barcelona, 2018.

Algunas conclusiones

A estas alturas del texto, queda claro que las causas del desequilibrio en la toma de decisiones entre mujeres y hombres se encuentran fuera de la empresa. Como institución, la empresa está inmersa en un contexto económico social, y puesto que el género está en todas partes, las prácticas discriminatorias se reproducen también dentro de su organización. Por el mismo motivo, recordemos también que al formar parte de la sociedad, la empresa es una institución social con responsabilidad moral para con la ciudadanía y su entorno, y por tanto, no puede permanecer ajena a los cambios.

Al inicio recordamos a las primeras feministas francesas. Por aquel entonces, vindicaban su derecho a la ciudadanía: «es tiempo de efectuar una revolución en el comportamiento de las mujeres, tiempo de restaurar su dignidad perdida y de hacerlas trabajar, como parte de la especie, para reformar el mundo con su propio cambio» (Wollstonecraft, 2016: 57). La ciudadanía del siglo XXI exige un nuevo derecho del trabajo forjado en la corresponsabilidad entre la organización y los trabajadores, a fin de desarrollar políticas de igualdad de oportunidades mediante la negociación colectiva. Es preciso avanzar e incorporar nuevos elementos reformadores que contribuyan a potenciar y facilitar la participación de las mujeres en una posición más dinámica y promocional. De la misma manera, es deber de las empresas y derecho de los y las trabajadoras, el tomar conciencia sobre la necesidad de este tipo de políticas, y más si cabe, de un compromiso y voluntad política de todos los actores involucrados.

La economía feminista aboga por un nuevo sistema del bienestar social, más justo y felicitante, cuyas formas de organización social no se pacten dentro del ámbito privado de los hogares y las familias. Rediseñar un nuevo pacto social, político y económico en que la producción y la reproducción supere los clásicos modelos de reparto de responsabilidades en el hogar y el trabajo. La adaptabilidad laboral con horarios flexibles, empleos compartidos semana laboral comprimida, jornada laboral reducida, horas anuales, trabajo a distancia, son algunas de las soluciones que se proponen. Pero, para evitar pensar que todo lo anterior es cosa de mujeres, mejor proponemos remunerar el trabajo doméstico y establecer un ingreso básico de ciudadanía, a partir del cual, establecer los salarios que reflejen los valores de dignidad, autoexpresión, autodesarrollo, y planes de vida.

La ciudadanía actúa como motor del cambio porque regula la norma política, y ésta, a su vez, incide sobre la realidad social y empresarial. Para muchos, lograr que se equiparen los derechos y deberes entre hombres y mujeres, son tan sólo sueños de utopía. Entonces, seamos realistas y pidamos lo imposible: pidamos la igualdad.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

Le « logos » communicatif : visions philosophique et chrétienne

The communicative “logos”: philosophical and christian visions

Raymond Asmar

Doctor en Filosofía

Universté Saint Joseph (USJ-UPT), Beyrut, Libano

raymond_asmar@ndj.edu.lb

Fecha de recepción: 30/07/2019

Fecha de aceptación: 01/10/2019

Como citar este artículo: R. ASMAR “Le « logos » communicatif : visions philosophique et chrétienne” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°16, Diciembre 2019, pp. 69-80 <https://doi.org/10.29035/pyr.16.69>

Résumé : L'article se propose de montrer la place centrale qu'occupe le concept de “logos” dans la communication et la dialectique philosophiques ainsi que le statut de la parole de Dieu dans la littérature biblique et mystique. L'article fait entrevoir également l'importance d'une communication responsable et d'un langage commun en fonction duquel les hommes s'entendent et s'unissent.

Mots-clés : communication, dialectique, logos, ordre, mystique

Resumen: El artículo se propone mostrar el lugar central que ocupa el concepto de “logos” en la comunicación y la dialéctica filosóficas, así como el estatuto de la Palabra de Dios en la literatura bíblica y mística. El artículo también hace percibir la importancia de una comunicación responsable y de un lenguaje común en función del cual los hombres se comprenden y se unen.

Palabras clave: comunicación, dialéctica, logos, orden, mística

Abstract: The article aims to show the central place of the concept of “logos” in philosophical communication and dialectics, and the status of the word of God in biblical and mystical literature. The article also suggests the importance of a responsible communication and a common language on which people agree and unite.

Key words: communication, dialectic, logos, order, mystic

1. La communication comme dialectique philosophique :

La dialectique vient du grec et signifie « converser, discuter, dialoguer, communiquer ». Elle désigne un mouvement de la pensée, qui se produit de manière discontinue, par l'opposition, la confrontation et la multiplicité des idées et des arguments. La philosophie est dialectique en ceci qu'elle se fait à plusieurs et ne peut avancer que dans le dialogue et le partage des idées. Pour philosopher, Socrate a eu recours à sa fameuse méthode, la « maïeutique », et se déclare stérile en matière de sagesse. La « maïeutique » vient du grec ancien et désigne un personnage de la mythologie grecque *Maïa* qui veillait aux accouchements. C'est une technique qui consiste à bien interroger une personne pour lui faire exprimer des connaissances qui étaient en elle mais dont elle n'était pas consciente, et à faire sortir les idées comme un bébé sortant des entrailles. Elle est donc destinée à faire naître et engendrer la connaissance. Comme sa maman qui était sage-femme et dont il a subit l'influence, Socrate aide les autres à accoucher, mais lui n'accouche pas. Il aide les autres à engendrer, non pas une fausseté ou une chimère mais une idée vraie et réelle. Pour Socrate, interroger c'est enseigner. Et pour apprendre à philosopher, il faut passer nécessairement par le dialogue interrogatif et la communication.

Platon va jusqu'à dire que même en l'absence d'un auditeur, la pensée n'est rien d'autre qu'un dialogue de l'âme avec elle-même. En pensant, l'âme communique avec elle-même. « Voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense : rien d'autre que dialoguer, s'interrogeant elle-même et répondant, affirmant et niant », dit Platon. Cette alternance entre l'affirmation et la négation, entre le « oui » et le « non », fait dire au philosophe Emile-Auguste Chartier, dit Alain, que « penser c'est dire non ». Mais avant que la pensée ne dise « non » aux différents auditeurs, elle dit « non » à elle-même. Avant que je n'entre en conflit avec mes interlocuteurs, ma pensée se sépare d'elle-même, combat contre elle-même, entre en conflit avec elle-même, s'interroge elle-même, se nie elle-même, doute d'elle-même, critique elle-même, s'examine et s'analyse elle-même.

La pensée philosophique est une réflexion, un retour réflexif de la pensée sur elle-même, une communication avec soi-même. Penser au sens de réfléchir, c'est se dédoubler, créer une distance de soi par rapport à soi, pour opérer un retour sur soi et prendre du recul sur ses propres pensées pour les examiner, comme si on se regardait dans un miroir. Au même titre que je vois mon image réfléchi dans la glace, ainsi ma pensée se voit elle-même moyennant la réflexion. La communication philosophique passe par l'autre pour venir à soi et passe par soi pour venir à l'autre dans un mouvement circulaire rebondissant. La communication philosophique est un rebondissement de la pensée sur elle-même et sur celle des autres.

Ce mouvement circulaire de la pensée, Aristote l'a bien développé dans sa *Métaphysique* où il décrit Dieu comme le premier moteur immuable, incorruptible, et le définit comme la pensée de la pensée, c'est-à-dire comme un Être qui pense sa propre pensée, l'intelligence et l'acte d'intelliger étant une seule et même chose en Dieu. Aristote veut montrer que l'intellection divine ne peut avoir d'autre objet qu'elle-même. Contrairement à la pensée humaine qui peut se disperser au dehors, la pensée divine est tout entière tournée vers le dedans. La communication de Dieu se fait avec Dieu dans un mouvement intrinsèquement circulaire. Comme chez Platon pour qui l'âme en pensant, communique avec elle-même, Dieu est la pensée de la pensée, donc il communique avec lui-même.

2. Le *logos* communicatif selon Héraclite :

Parmi tous les sages de la Grèce antique, aucun ne paraît aussi mystérieux et aussi intéressant qu'Héraclite d'Ephèse. Sa vie est peu connue. Néanmoins nous pouvons retenir qu'il appartenait à la noble famille régnant alors sur Ephèse et que, par amour pour la sagesse autant que par dégoût pour les injustices des grands, il abandonna ses fonctions à son frère et se retira dans la solitude. Héraclite naît à Ephèse vers la moitié du VI^{ème} siècle, faisant partie des philosophes présocratiques.

Bien avant Socrate, il aurait appliqué à la lettre le Connais-toi toi-même, car, disait-il, « il faut s'étudier soi-même et tout apprendre par soi-même ». Nous ne savons d'ailleurs rien de ses maîtres ; les anciens ne savaient pas où le situer dans la série des philosophes. Il semble donc avoir été un autodidacte.

Héraclite écrivit un seul et unique livre dont il ne nous reste que quelques fragments. Ce livre, dont l'existence demeure hypothétique, aurait été écrit en ionien, langue d'Héraclite, et est désigné sous le titre *Sur la nature*. Ce livre totalement incompris et oublié par l'histoire, lui valut en effet le surnom d'« Héraclite l'Obscur », car on jugeait la compréhension de sa pensée difficile en raison d'une écriture poétique, de l'abondance des formules paradoxales, à quoi s'ajoutait l'absence de toute ponctuation, un style haché et détaché.

Il va sans dire que la communication selon Héraclite ne peut avoir lieu sans le langage, les paroles, les mots. Et le mot qui désigne le plus la parole philosophique est sans doute le « logos », considéré comme l'un des termes qui, dans la pensée grecque, ont la plus grande polyvalence et la plus grande extension polysémique. Selon sa définition étymologique, le terme « logos » vient du verbe « lego » dont le sens originel est « rassembler », « relier », « choisir ». L'enfant qui joue au lego doit choisir, rassembler, faire des liens, créer des rapports entre les pièces dispersées et éparpillées du lego pour en faire une seule figure, une seule forme. Il ordonne ce qui est désordonné, c'est-à-dire il met de l'ordre.

Le logos signifie aussi « raison », « verbe », « parole », « discours », « science », « étude », « intelligence ». Si l'on revient à son sens originel, celui de rassembler et de lier, le « logos » est selon les stoïciens ce principe unificateur et ordonnateur de la diversité cosmique. Le monde est semblable au corps humain : il est à la fois un et plusieurs, un par la tête et plusieurs par ses membres qui sont liés entre eux par la tête (logos) qui commande et ordonne. Le verbe ordonner signifie à la fois mettre de l'ordre et donner des ordres comme la tête dans l'organisme. Le « logos » est ce qui lie la diversité cosmique chaotique et désordonnée pour en faire un monde, c'est-à-dire un cosmos ordonné et harmonieux (cosmos signifie harmonie, d'où la cosmétique). « Le logos » est le principe régisseur, unificateur, et ordonnateur de la diversité et joue le même rôle que la tête dans l'organisme, parce que c'est la tête qui donne les ordres et gère les fonctions des organes, et fait que la pluralité des organes constitue un seul et unique corps. C'est ce qui a fait dire à saint Paul que le Christ est la tête du corps qu'est l'Eglise. (Il y a trois corps : le corps du monde (macrocosme), le corps de l'homme (microcosme) et le corps de l'Eglise. Saint Augustin parle du Christ total que sont la tête et les membres qui lui sont unis.

Le logos signifie aussi parole, laquelle est un ensemble de lettres rassemblées, ce qui fait que chaque parole est *une* parce qu'il s'agit d'une parole et plusieurs parce qu'il s'agit de *plusieurs* lettres. La phrase est un ensemble de paroles rassemblées et surtout ordonnées. Composez une phrase sans que les mots soient mis dans un ordre précis, la phrase n'aurait aucun sens. L'ordre est donc créateur de sens. Le « logos » est l'ensemble des mots rassemblés dans une langue qui, elle, rassemble et relie les humains entre eux. Le logos est cet espace public et commun dans lequel les hommes s'assemblent et se réunissent, malgré la pluralité de leurs opinions et la diversité de leurs divagations. Héraclite a dit : « à l'écoute du logos et non du moi ». Le philosophe ne doit pas s'écouter lui-même parce qu'il rompt avec toute écoute subjective de soi et s'ouvre par la communication au langage universel de la raison et de la pensée.

La communication philosophique chez Héraclite n'est pas un monologue de l'âme avec elle-même ; mais un discours d'homologues qui s'entendent entre eux, parce qu'ils parlent le même langage (*homo* : le même et *logue* : discours). Ainsi, l'on comprend pourquoi la tour de Babel a dispersé les humains incapables de s'entendre, parce qu'ils parlaient plusieurs langages, finissant par ne s'écouter qu'eux-mêmes. Alors qu'à la Pentecôte et pendant l'effusion du Saint-Esprit, des langues de feu se posèrent sur chaque disciple, ils furent remplis de l'Esprit et se mirent à parler en d'autres langues et commencèrent à parler des merveilles de Dieu. Tous les gens comprenaient ce que les apôtres leur disaient parce qu'ils parlaient un même langage, le langage de l'Esprit-Saint qui unit le Père au Fils, les fidèles à Dieu, et les fidèles entre eux. Là où il y a la mésempente et le refus d'écouter c'est l'esprit du mal, là où il y a l'entente et l'écoute, c'est l'esprit de Dieu qui est à l'œuvre.

3. La communication comme altération-intégration (celui qui communique n'est ni fanatique, ni renégat) :

Le philosophe et théologien allemand Paul Tillich examine le profil du fanatique qui se refuse à communiquer. Le fanatique est celui qui demeure toujours chez soi et se fixe sur soi, incapable de franchir le pas vers l'autre, donc incapable de communiquer et de s'altérer (*alter* : autrui). C'est parce qu'il a peur de l'autre et n'ose pas se remettre en question qu'il se confine fanatiquement dans son système dogmatique clos, jouissant d'une sécurité illusoire. Le fanatique a peur de l'autre. Il aime s'installer définitivement là où il est, sans aller à la rencontre de l'autre, sans s'altérer. Le fanatique veut anéantir l'autre qui lui résiste. Mais pourquoi l'autre existe ? Tillich répond : l'autre existe pour m'empêcher de m'absolutiser et freine ma prétention à l'absoluité, à la totalité. On a beau aimer avoir ce que l'autre a et être ce que l'autre est. On a beau aimer être tout et subsumer le tout en nous, avoir tous les caractères et tous les talents et toutes les capacités. Mais on est cet être limité dans ce qu'il a et dans ce qu'il est.

Tillich fait entrevoir que le risque ne consiste pas seulement à demeurer chez soi mais aussi à franchir la frontière et passer de chez soi pour demeurer tout le temps chez l'autre. C'est la situation du renégat : au lieu de rester chez soi en se fiant à sa propre sécurité, il passe chez l'autre en cherchant une nouvelle croyance et en se trouvant dans une nouvelle sécurité. Rester chez soi sans aller vers l'autre équivaut à rester chez l'autre sans retourner à soi. La sécurité de l'homme se trouve des deux côtés de la rive : ou bien chez soi ou bien chez l'autre. Les deux demeures me donnent une sécurité illusoire. Rester chez l'autre ou chez soi signifie qu'on a peur de la frontière et qu'il vaut mieux être dans la sécurité propre à chacun des deux côtés de la rive que d'être dans l'insécurité d'une frontière qui n'est jamais complètement chez soi, jamais complètement chez l'autre. L'agressivité du renégat et celle du fanatique reviennent au même : le fanatique parce qu'il est resté chez soi en refusant l'altérité, le renégat parce qu'il est resté chez l'autre en reniant son identité.

Se situer « à la frontière » entre le soi et l'autre est comparable au fait de se situer entre le centre et la périphérie du cercle. Si je me fais centre de moi-même sans communiquer avec l'autre, sans aller vers l'autre, vers la périphérie, je sombre dans une identité autosuffisante et un isolement sédentaire. Si je me décentre en allant vers l'autre, en franchissant mes propres frontières et mes limites, je me réalise et m'individualise dans une identité ouverte à l'altérité et une altérité reconstituante de mon identité. « Se situer à la frontière » entre le soi et l'autre ressemble selon Tillich au mouvement centrifuge et centripète qui caractérise la vie. Tillich trouve la vie ambiguë à cause du mélange d'éléments positifs et négatifs dans chacun de ses

processus. L'élément négatif vient de l'altération de l'être quand il va vers l'autre, vers la périphérie, en niant sa centricité indivise (individu), alors que l'élément positif vient de l'identité de soi à soi (identique à soi) dans l'auto-position de soi. La vie risque de se désintégrer dans deux directions : ou bien elle ne parvient pas à maintenir l'auto-intégration c'est-à-dire quand elle s'ouvre à la périphérie sans revenir au centre, comme dans le cas du renégat. Ou bien elle se confine dans son isolement stable dans la pure identité à soi sans changement, ni altération, comme dans le cas du fanatique. Dans les deux cas, la vie se détruit et se désintègre : si elle se refuse au changement elle meurt par pure identité, et si elle s'ouvre sans retour elle meurt par pure altération.

4. La communication comme charge et responsabilité :

La communication vient du verbe communiquer qui dérive lui de *cum* qui signifie « avec » et de *munus* qui signifie « charge ». La communication est donc une « charge avec ». La parole qu'on communique est comme une charge électrique qui nous traverse, une pression intérieure qui nous habite et dont on veut se décharger. Avant qu'elle ne soit dite, la parole qu'on retient est comme une charge dont on se charge mais une fois elle est dite, elle nous décharge de son poids. Une fois il se charge d'une parole, l'homme la décharge par la suite. La communication est donc un soulagement, une décharge mutuelle.

La charge en français signifie la fonction dont on prend soin ; et la charge de quelqu'un dans une société est sa profession. La charge ne signifie pas seulement le poids qu'on porte mais surtout la responsabilité dont on se charge. La communication n'est pas seulement un soulagement, une décharge, mais une responsabilité, une charge. On est responsable de notre parole, de ce qu'on dit, de ce qu'on communique. La parole nous responsabilise ; on a à la prendre en charge et on est appelé à en répondre. On répond de sa parole au même titre qu'on répond de sa charge en société. La parole dite est donc une charge qu'il faut prendre en charge.

De même que l'homme est responsable de sa charge dans une société, de même il est responsable de sa parole dans l'espace public et commun. Comme son préfixe l'indique, le verbe « communiquer » signifie rendre commun, et le travail public qui est ma charge et la parole publique qui est elle aussi ma charge. Communiquer c'est rendre commun ce qui m'est le plus propre, le plus intime, c'est-à-dire ma parole ; communiquer c'est donc publier. Aucun auteur n'aime publier ce qui est médiocre, vulgaire et pervers. Communiquons ce qui est digne, ce qui est honnête et ce qui est respectueux.

5. La communication de la parole de Dieu :

Le dépôt de la foi qui est un trésor précieux à transmettre par la parole d'une génération à une autre est une caractéristique judéo-chrétienne. Dans le chapitre 6 du Deutéronome Dieu dit : « *Les paroles des commandements que je te donne aujourd'hui seront présentes à ton cœur ; tu les répéteras à tes fils ; tu les leur diras quand tu resteras chez toi et quand tu marcheras sur la route, quand tu seras couché et quand tu seras debout...* » (Deutéronome 6, 5-9). Saint Paul évoque une « saine doctrine » à recevoir et à transmettre sans aucune falsification ni mystification. Le dépôt de la foi est stable, intangible, solide et surtout constant, de la constance d'une pierre inébranlable et intègre. La foi qu'on communique est révélée d'en haut et l'on se garde de la modifier ou de se prendre pour son auteur. Dire la foi fait partie de la mission et du témoignage évangéliste de l'Église comme le dit saint Paul dans sa lettre aux romains : « Ainsi la foi vient de ce qu'on entend et ce qu'on entend vient de la parole de Dieu » (Rm 10, 17). La foi doit passer par l'écoute et la communication ; sinon elle ne serait ni écoutée, ni conservée, ni transmise et n'existerait plus.

Au commencement était le Verbe, dit saint Jean. Dieu n'a cessé de communiquer aux hommes sa parole salvifique, depuis les prophètes et les saints auteurs de l'Ancien Testament jusqu'à son Fils, bien-aimé, en qui il s'est révélé et par qui il nous a tout dit. Dieu est la parole qui se laisse communiquer et le « Verbe fait chair » qui se laisse communier. De même que le *logos* a le pouvoir de rassembler et de réunir, ainsi la chair du Christ rassemble les fidèles autour de la table eucharistique et en fait une Église. Les différents membres deviennent par leur union au Christ un seul corps parce qu'ils reçoivent ce qu'ils sont : le corps du Christ, et ils deviennent ce qu'ils reçoivent : le corps du Christ (Saint Augustin¹). Seul celui qui communie à la parole la communique. Le chrétien est amené à communiquer la parole de Dieu et non la sienne parce qu'il parle le langage de son maître Jésus. Il est celui qui communique l'enseignement de Jésus et sa doctrine. Docile², il se laisse apprendre comme une brebis et non comme un bouc orgueilleux, endurci, et têtard qui fait front. Il se laisse « endoctriner » par la doctrine de son maître et sauveur ; il est l'écolier dans l'école de Dieu dont le maître est Jésus et la maîtresse est l'Église qui le perpétue (Maria Valtorta). « Ne vous faites pas appeler maîtres », a dit Jésus, et tous ceux qui ne parlent pas le langage du maître ne sont pas des bergers mais des voleurs et des assassins ; parce qu'au même titre qu'il y a une parole qui donne et communique la vie, il y a une parole qui donne et communique la mort. Saint Pierre a dit : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle » (Jean 6, 68). Et saint Paul :

¹ « Recevez ce que vous êtes et devenez ce que vous recevez ». Augustin met sur les lèvres du Christ ces paroles : « Je suis l'aliment des grands ; grandis et tu me mangeras. Tu ne me transformerai pas en toi, comme la nourriture de ta chair, mais c'est en moi que tu te transformerai » (Confessions VII, x, 16).

² L'adjectif « docile » vient du verbe latin « docere » qui signifie « enseigner ».

« Nous ne nous prêchons pas nous-mêmes: c'est Jésus-Christ le Seigneur que nous prêchons [...] (2 Cor 4, 5-17). « Nous renversons les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la connaissance de Dieu, et nous amenons toute pensée captive à l'obéissance du Christ » (2Cor 10,5). « Si quelqu'un – même nous ou même un ange venu du ciel – vous annonçait un évangile différent de celui que nous vous avons prêché, qu'il soit maudit ! » (Galates 1,8). Ainsi Augustin dit-il, dans le *Sermon* 114, 1 : « Nous sommes chargés de vous annoncer, non pas notre parole, mais la Parole de Dieu ».

Jésus compare la parole de Dieu communiquée avec la semence jetée dans la terre. Dans la parabole du bon semeur, la parole qui reste la même où qu'elle soit semée ne produit pas le même effet. Ainsi en est-il de toute âme qui écoute la parole de Dieu. De même que la semence juge la terre et révèle sa vraie nature selon ce qu'elle est stérile ou fertile, ainsi la parole de Dieu juge l'âme qui la reçoit. On se demande parfois comment reconnaît-on la parole de Dieu et sous quel signe ? La preuve n'est pas extérieure, elle est en toi, dans tes oreilles. Si ce que tu lis te saisit, sache que tu es sauvé, si, par contre tu es indifférent et tu doutes, sache que tu es condamné. Tes oreilles te jugent et tu te condamnes toi-même. Ce n'est pas toi qui juges la parole de Dieu, c'est elle qui te juge. Dans l'Évangile de saint Jean Jésus a dit : « Celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu ; vous, vous n'écoutez pas parce que vous n'êtes pas de Dieu » (Jean 8, 47). Si tu es de Dieu, tu reconnais la parole de Dieu car ceux qui se ressemblent se reconnaissent. « Je suis le bon berger. Je connais mes brebis et elles me connaissent [...] Mes brebis écoutent ma voix, je les connais et elles me suivent » (Jean 10, 14;27).

Héraclite fait entrevoir les deux effets contraires que le logos peut avoir, celui d'éveiller ou d'endormir : le logos tient éveillés ceux qui ont compris sa beauté ; il endort ceux qui ne sont pas dignes de lui et ne saisissent pas sa grandeur. Saint Augustin souligne que le « verbe extérieur (proféré) réveille le Verbe intérieur (le maître intérieur) qui dort en chacun ». Saint Justin a développé toute une théologie du Verbe Séminal, le *logos spermatikos*, qu'il considère disséminé partout dans le champ du monde et du cosmos. Le logos n'est pas seulement, comme l'entendent les stoïciens, le « principe » et la « raison » du monde, mais il est surtout le Fils de Dieu incarné, qui était mystérieusement à l'œuvre dans les siècles antérieurs et dans le monde païen. Le logos a pu se communiquer aux nations parce qu'il est la semence incrustée partout où il est de bonnes terres pour le recevoir.

6. La communication mystique :

Cette partie est tirée du livre *Le Dialogue*³ de Sainte Catherine de Sienne, que je prends personnellement pour l'un des plus importants écrits de la littérature mystique chrétienne. Je ne pense pas que j'aie lu un livre plus ressourçant pour l'intelligence de la foi que celui-là. Ce livre dont le nombre de pages dépasse les 700, Catherine de Sienne l'a reçu du Verbe divin en pleine extase. Ravie hors d'elle-même et privée de l'usage de ses sens extérieurs, Catherine le dicta tout entier à ses secrétaires, elle qui n'avait d'autre maître que le Christ, le Doux Verbe de Dieu et la lumière des docteurs. L'un des confesseurs de la sainte déclarait : « Il y avait des envieux qui allaient répétant que c'était nous, les religieux, qui l'instruisions de la doctrine, quand c'était elle, notre maître à tous. Mais peu à peu le monde entier a reconnu que sa science lui était infuse par Dieu même, tant dans ses lettres que dans ses discours, et spécialement dans le livre qu'elle dicta, au sein même de l'extase »⁴. Au dire de son biographe Raymond de Capoue, la sainte pouvait dicter trente pages par heure, ce qui requiert quatre à cinq heures d'extase par jour, durant cinq jours pour l'ensemble du livre : « Elle dictait ses lettres avec rapidité, sans aucun arrêt dans la pensée, si minime fût-il, comme si elle avait lu dans un livre ouvert devant elle tout ce qu'elle disait »⁵. Raymond de Capoue avait noté aussi que le livre contient le *Dialogue* d'une âme avec le Seigneur, où l'âme présente à Dieu quatre demandes, et Dieu lui répond par de très nombreux et très utiles enseignements. Durant ce colloque avec le Père éternel, Sainte Catherine déclare qu'elle adresse à Dieu quatre demandes : La première pour elle-même, parce que l'homme ne peut être vraiment utile à son prochain s'il n'est d'abord utile à soi-même, s'il ne cherche à acquérir la vertu pour soi-même. La seconde demande est pour la réformation de la sainte Eglise. La troisième pour le monde entier et spécialement pour la paix entre les chrétiens. La quatrième demande concernait la miséricorde de la divine providence pour tous les hommes.

Dans *Le Dialogue* Dieu révèle à Sainte Catherine trois degrés dans l'élévation mystique. Le premier degré est celui des pieds, de la crainte servile. On revient à Dieu par peur du châtement et par crainte. Pour l'âme qui reste fixée au premier degré, Dieu est un juge qui condamne, qui châtie, qui fait peur, qui précipite en enfer. Ce qui motive l'âme ce n'est pas la loi d'amour mais la loi de crainte.

³ CATHERINE DE SIENNE. *Le Dialogue*, Traduit de l'italien par le R.P.J. Hurtaud, O.P., Éditions P. TÉQUI: Paris, 1976.

⁴ CATHERINE DE SIENNE. *Le Dialogue*, XVII.

⁵ CATHERINE DE SIENNE. *Le Dialogue*, L.

Le deuxième degré de la perfection est axé sur le cœur. Si la crainte servile caractérise le premier degré, les consolations de l'amour caractérisent le second. C'est l'étape durant laquelle Dieu me donne des bonbons spirituels, de la joie, des consolations diverses... Si la crainte servile est ce qui motive l'âme dans la première étape, c'est l'amour propre et l'intérêt personnel qui la motivent dans la deuxième. Si dans la première étape l'homme est un esclave, dans la deuxième il est un mercenaire.

A quel signe l'on reconnaît que l'âme est arrivée au troisième degré, donc à l'amour parfait ? Loin de redouter les souffrances, c'est de leurs souffrances que les parfaits se faisaient gloire. Dans le deuxième degré l'homme fuit la souffrance et cherche la consolation, dans le troisième degré l'homme désire la souffrance et jouir, pour lui, c'est souffrir. Embrasée d'un si ardent amour, l'âme s'élève à la bouche. Pourquoi la bouche ? Quand le corps a faim, il mange avec la bouche. L'âme fait de même : quand elle a faim, elle mange avec la bouche du désir, elle a faim de Dieu et désire Dieu (À la messe on mange la parole de Dieu qui, comme le pain pour le corps, est une nourriture pour l'âme, et on mange la chair de Dieu). Avec la langue de la prière qui est dans la bouche, l'âme parle à Dieu. Cette langue parle extérieurement et mentalement. L'âme parle mentalement lorsqu'elle offre à Dieu ses doux et amoureux désirs. Le désir est la langue de l'âme. Elle parle extérieurement lorsqu'elle prie, lorsqu'elle annonce la doctrine de Dieu, lorsqu'elle avertit, lorsqu'elle confesse la foi, sans peur des contrariétés. Dieu dit : « *Je dis qu'elle (l'âme) mange. Elle a faim des âmes, et elle prend sa nourriture pour l'honneur de moi, sur la table de la très sainte Croix. Nul autre aliment, nulle autre table ne pourraient en vérité la rassasier parfaitement* »⁶. (Sur la croix le Christ a dit : « j'ai soif », il avait soif des âmes pour les sauver. Et même avant de monter à Jérusalem, c'est-à-dire avant de souffrir, Jésus a dit à ses disciples : « J'ai vivement désiré manger cette Pâque avec vous avant de souffrir », il voulait manger la Pâque de sa souffrance).

[...] « Je dis qu'elle broie sa nourriture avec les dents ; sans cela elle ne la pourrait avaler. La haine et l'amour sont comme deux mâchoires, dans la bouche du saint désir : la nourriture qu'elle y reçoit, elle la broie avec la haine d'elle-même et l'amour de la vertu en elle et dans le prochain. Elle broie toutes les injures, elle broie mépris, affronts, moqueries, réprimandes, persécutions, faim, soif, froid, chaud, désirs douloureux, larmes, sueurs, pour le salut des âmes. Rien ne l'arrête dès qu'il s'agit de mon honneur, elle porte et supporte son prochain.

« Quand les dents ont bien broyé c'est le tour du goût. L'âme goûte le fruit de ses peines, elle savoure cette nourriture des âmes, dans le feu de son amour pour moi et pour le prochain.

⁶ CATHERINE DE SIENNE. *Le Dialogue*, p. 258 (Nous ajoutons).

« Puis cet aliment parvient à l'estomac, que le désir et la faim des âmes a tout disposé à le recevoir. Cet estomac c'est le cœur, avec l'amour cordial, avec la dilection de la charité envers le prochain. L'âme trouve ce mets si délicieux, elle le dévore avec tant d'ardeur, qu'elle perd tout souci de la vie corporelle, pour pouvoir manger cette nourriture, sur la table de la croix et de la doctrine du Christ crucifié.

« Alors, l'âme s'engraisse de vraies et solides vertus. Elle se développe tellement, par l'abondance de cette nourriture, qu'elle fait éclater le vêtement de la sensualité propre qui la recouvre. Qui éclate ainsi meurt : aussi la volonté sensitive est-elle morte désormais. L'appétit sensuel ne peut plus vivre, parce que la volonté de l'âme ainsi ordonnée vit en Moi, revêtue de ma Volonté éternelle.

« L'âme, ainsi arrivée au troisième degré de la bouche, perd toute volonté propre en goûtant la douceur de ma Charité, et trouve par là même la paix et le repos dans la bouche. Ne sais-tu pas que c'est sur la bouche, que se donne la paix ? Ainsi, en ce troisième état, l'âme trouve la paix, une paix si parfaite que rien ne la peut troubler. Elle a perdu et renié la volonté propre, et elle est en repos : cette volonté lui laisse la paix, parce qu'elle est morte.

« Ceux qui sont en cet état enfantent sans douleur des vertus à l'égard du prochain. Non que les souffrances en eux cessent d'être des souffrances, mais la volonté sensitive qui est morte, ne les ressent plus, et c'est de bon gré qu'ils les supportent, pour l'honneur de mon nom.

« Ceux-là courent avec ardeur dans la voie du Christ crucifié; ils suivent sa doctrine et rien ne peut ralentir leur course, ni les injures, ni les persécutions, ni les plaisirs que le monde leur offre »⁷.

Ce qui caractérise le troisième degré c'est donc le désir et la volonté de souffrir pour le salut des âmes. C'est pourquoi on ne s'étonne plus de ce que les saints aient désiré souffrir avec le Christ pour la gloire de son nom et le salut des âmes. Sainte Rafqa en est l'un des exemples, elle qui a demandé à Jésus de souffrir. Sainte Thérèse de Lisieux a dit : « Ma joie c'est d'aimer la souffrance ». À l'approche de la mort, elle affirme sa difficulté à concevoir un ciel affranchi de toute souffrance : « La pensée de la béatitude éternelle fait à peine tressaillir mon cœur, depuis longtemps la souffrance est devenue mon Ciel ici-bas et j'ai vraiment du mal à concevoir comment je pourrai m'acclimater dans un Pays, où la joie règne sans aucun mélange de tristesse. Il faudra que Jésus transforme mon âme et lui donne la capacité de jouir, autrement je ne pourrai pas supporter les délices éternelles »⁸.

⁷ CATHERINE DE SIENNE. *Le Dialogue*, pp. 258-260.

⁸ Cité par HANS URS VON BALTHASAR. *Thérèse de Lisieux, Histoire d'une mission*, Traduction de

Saint Bernard de Clairvaux fait entrevoir trois degrés dans *L'amour de Dieu* et qui recourent à merveille les trois degrés de l'élévation mystique de Catherine de Sienne : le premier degré c'est quand on aime Dieu par crainte pour le soi, le deuxième degré c'est quand on aime Dieu par amour pour le soi, le troisième degré c'est quand on aime Dieu pour l'amour de Lui. Saint Bernard écrit : « Tel rend grâce au Seigneur à cause de sa puissance ; tel lui rend grâce pour sa bonté à son égard ; tel lui rend grâce simplement pour sa bonté. Le premier est un esclave ; il craint pour soi. Le second est un mercenaire ; il pense à soi. Le troisième est un fils ; il rapporte tout à son père »⁹.

Conclusion :

Dans le monde de la santé, il est nécessaire de soigner le corps autant que l'esprit et parfois même plus l'esprit que le corps étant donné que plusieurs maladies physiques sont d'origine psychique et mentale (toute maladie est psychosomatique). C'est pourquoi la mentalité juive qui associait la maladie physique au péché moral n'est pas complètement erronée. Jésus guérissait l'esprit avant le corps, voire le corps guérissait suite à la guérison de l'esprit « ta foi t'a sauvé ».

On est tous malades, qu'on le veuille ou pas. Et les maladies les plus graves sont celles de l'esprit, les maladies invisibles et les plus mortelles. « Ne redoutez pas ceux qui tuent le corps mais qui ne peuvent pas tuer l'âme. Redoutez plutôt celui qui peut faire périr l'âme et le corps en enfer » (Matthieu 10, 28).

Le monde d'aujourd'hui est gravement malade, comme il l'a toujours été d'ailleurs, et il a besoin d'être sauvé et guéri ; d'un médecin qui guérit autant le corps que l'esprit, qui panse nos blessures par ses blessures et prend soin de nous par la parole qu'il nous communique. Prenons soin de Lui, et de la communication avec Lui, ainsi nous prenons soin de l'un ou l'autre de ses plus petits frères « parce qu'en vérité, toutes les fois que vous avez fait cela à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Matthieu 25, 40).



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

M. l'abbé Robert Givord, Médiaspaul: Paris, 1972, p. 51.

⁹ BERNARD DE CLAIRVAUX. *L'amour de Dieu, La grâce et le libre arbitre*, Cerf, Collections Sources Chrétiennes: Paris, 1993, p. 149.

Religiosidad popular en las Conferencias Episcopales Latinoamericanas y en el Magisterio de Francisco

Popular religiousness in the Latin American Episcopal Conferences and in the Francisco Magisterium

María del Pilar Silveira

Doctora en Teología

Profesora, International Fellowship Initiative
at Boston College School of Theology and Ministry

mpilarsilveira@gmail.com

Fecha de recepción: 30-07-2019

Fecha de aceptación: 28-10-2019

Como citar este artículo: M. SILVEIRA. “Religiosidad popular en las Conferencias Episcopales Latinoamericanas y en el Magisterio de Francisco” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°16, Diciembre 2019, pp. 81-94 <https://doi.org/10.29035/pyr.16.81>

Resumen: En el presente artículo haré una descripción de la religiosidad popular latinoamericana, destacando su abordaje en el Magisterio de la Iglesia y en las Conferencias Episcopales desde Medellín hasta Aparecida. Me detendré en el Magisterio del Papa Francisco, especialmente en los lineamientos que aparecen en *Evangelii Gaudium* referidos al tema. La misma línea teológica del Cardenal Bergoglio que fue Presidente de la Comisión de redacción del Documento final de Aparecida, se observa en su Magisterio basado en la teología del pueblo. Aparecida, santuario mariano, marcó una línea teológica, que podemos percibir como el tiempo de María, porque el mismo lugar físico, fue un signo para resaltar y sacar del anonimato la fe popular mariana que silenciosamente ha crecido y sigue propagándose, evangelizándose a sí misma de manera muy creativa¹. El Papa ha captado esta acción silenciosa en el corazón de la gente que ama y sigue a la Madre de Dios más allá de las estructuras eclesiales y de la institución eclesial. Es un desafío que pone a la iglesia en movimiento, rompiendo paradigmas y abriendo puertas, para que el Espíritu se haga carne en los más desprotegidos y débiles que solo tienen a la Madre del Salvador como esperanza. Pensemos en los miles de fieles que acuden a los santuarios pidiendo salud, paz, trabajo, comida... en un continente que sigue preso en estructuras que producen más desfavorecidos cada día.

Palabras clave: religiosidad popular, piedad popular, espiritualidad popular, mariología popular, teología del pueblo.

¹ M. P. SILVEIRA. *Mariología popular Latinoamericana. Fisonomía de la Mariología popular venezolana*. UCAB-Arquidiócesis de Mérida: Caracas, 2013.

Abstract: In this article I will give a description of Latin American popular religiosity, highlighting its approach in the Magisterium of the Church and in the Episcopal Conferences from Medellín to Aparecida. I will work off of the Magisterium of Pope Francis, especially from the guidelines that appear in *Evangelii Gaudium* on the topic. The same theological line of Cardinal Bergoglio, who was the Chairman of the Committee for the Drafting of the Final Document of Aparecida, is observed in his Magisterium based on the theology of the people. The Marian shrine of Aparecida marks a theological line, which we can perceive as the time of Mary. That place is a sign to highlight and remove from the anonymity of the Marian popular faith that has quietly grown and continues to spread, evangelizing itself in a very creative way. The Pope has captured this silent action in the hearts of the people who love and follow the Mother of God beyond the ecclesial structures and the ecclesial institution. It is a challenge that sets the church in motion, breaking paradigms and opening doors, so that the Spirit may become flesh in the most unprotected and weakest that only have the Savior's Mother as hope. Let us think of the thousands of faithful who come to the shrines asking for health, peace, work, food... on a continent that remains imprisoned in structures that produce more disadvantaged every day.

Keywords: popular religiosity, popular piety, popular spirituality, popular mariology, people's theology.

Introducción

La religiosidad popular surge desde los comienzos del cristianismo y ha contribuido a la elaboración teológica de la Iglesia, pues la experiencia de fe vivida por las comunidades cristianas en su vida cotidiana, ha sido la base de la reflexión teológica eclesial. En América Latina y el Caribe, es una de las riquezas más fuertes y sólidas que poseen nuestros pueblos de vivir su fe y expresarla ricamente en medio de su cultura desde los primeros tiempos del encuentro entre la diversidad de culturas amerindias y la española. A través de la evangelización de los misioneros que predicaban la Palabra de Dios y de las imágenes de Jesús y de la Virgen María, la fe católica se fue haciendo carne en la vida cotidiana, dando rostro al ethos cultural de los pueblos que fueron creados y bautizados con nombres cristianos. Según el cardenal Bergoglio: “la doctrina que trajeron los misioneros se sincretizó con formas africanas o indígenas, y dando lugar en algunos casos a formas mixtas muy bien integradas”². El mestizaje de las razas, es una muestra de nuestra “originalidad histórica cultural”³, a la que se refiere el DP 446 diciendo que “esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización”. Podemos decir que la religiosidad popular se encuentra en el alma de nuestros pueblos y es lugar de encuentro con Jesús. Su acompañamiento, acogida y servicio pastoral, ha tenido y tiene incluso hoy, muy diversos niveles.

² Cfr. J. BERGOGLIO Cardenal, S.J. *Religiosidad popular como inculturación de la fe en el Espíritu de Aparecida*, 14 de enero de 2008, 16, disponible en https://www.arzbaires.org.ar/inicio/homilias/homilias2008.htm#cultura_y_Religiosidad_popular

³ Expresión que se cita en DA 264, que se refiere a DP 446 y no erróneamente a DP 448 como lo indica la cita a pie de página.

1. Definición de términos

Existen muchas maneras de describir la religiosidad popular, comenzaré por el término religión, del latín, *re-ligare*, que es la relación entre el ser humano y la trascendencia, pues la religión es una manera de sentirse referido a lo sagrado (a Dios, y en general al mundo de lo divino) y al modo como se expresa en la práctica esta conciencia de estar referidos a dicha realidad⁴. La “fe popular,” es la manifestación o expresión de la fe religiosa de un grupo de personas en acontecimientos que les identifica como pueblo y se expresa en una cultura. ¿Cómo se manifiesta la fe popular? se hace visible en la religiosidad popular, que es la actuación popular de la religión cristiana es decir, la fe vivida, expresada a través de la cultura del pueblo. Para Bergoglio: “es simplemente la religiosidad de la gente creyente que no puede menos que expresar públicamente, con sincera y sencilla espontaneidad, su fe cristiana, recibida de generación en generación, y que ha ido configurando la vida y las costumbres de todo su pueblo”⁵.

A esta definición agregó el carácter universal que acentúa el Directorio de Piedad Popular y Liturgia al destacar que “la religiosidad popular, se refiere a una experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa”⁶.

Es importante destacar que la fe popular se hace vida en lo que se puede llamar “piedad popular,” que es lo “escondido”, lo que no se ve y está detrás de las devociones, es decir la vida, la energía que mueve la fe en las distintas devociones. Piedad y religiosidad son dos aspectos de un mismo rostro, que no se pueden separar, pero se distinguen aunque hay que integrarlos y unirlos en una relación dinámica. La religiosidad o religión popular es la manifestación, en gestos, comportamientos; la piedad popular es lo escondido, el humus, la matriz, la fuente interior de esos hechos exteriores. Por lo tanto no se puede descuidar ese animus, ese corazón íntimo porque lleva a reducir las expresiones de la religiosidad popular a descripciones sociales o psicológicas. La misma expresa su experiencia religiosa en símbolos e historias míticas y se mueve en el conocimiento del sentido común y del drama. El sentido común se concibe como la acumulación espontánea de intelecciones relacionadas en

⁴ Cfr. L. DANI. *Religión en Diccionario de Sociología*. Ediciones Paulinas: Madrid, 1986, p. 1466.

⁵ Cfr. J. BERGOGLIO Cardenal, S.J. *Religiosidad popular como inculturación de la fe en el Espíritu de Aparecida*, 15.

⁶ Cfr. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS. *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones*, Ciudad del Vaticano 2002, nº 10, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html

el campo de lo particular y concreto y su argumento es la analogía⁷. Para su adecuada comprensión, se requiere de un estudio multidisciplinar con el aporte de ciencias y disciplinas como la historia, la antropología, la sociología, la teología, la filosofía, la psicología entre otras.

Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* 48, reconoce atributos y situaciones que alertan a la iglesia para que no caiga en desviaciones.

La religiosidad popular, hay que confesarlo, tiene ciertamente sus límites. Está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones. Se queda frecuentemente a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de fe. Puede incluso conducir a la formación de sectas y poner en peligro la verdadera comunidad eclesial.

Pablo VI continua afirmando que cuando

está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta esos aspectos, la llamamos gustosamente “piedad popular”, es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad⁸.

Francisco seguirá estos lineamientos de Pablo VI y siendo cardenal afirma que “revalorizar la religiosidad popular es revalorizar el propio pasado de la iglesia como también su continuidad histórica entre los hombres del pueblo latinoamericano”⁹.

La historia se ha encargado de poner en evidencia su valor e importancia, demostrando que muchas veces la religiosidad de los pobres es el camino utilizado por el Espíritu para llegar al corazón de los creyentes y atraerlos a la vida de fe¹⁰. Por lo cual es importante para comprender su complejidad seguir una metodología adecuada que no desvirtúe su riqueza original y descubra la presencia del Espíritu de Dios que obra en el corazón de los fieles.

⁷ Cfr. B. LONERGAN. *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Ed. Sígueme: Salamanca, 1999, pp. 223-304.

⁸ EN 48.

⁹ Cfr. BERGOGLIO, J. Cardenal, S.J. *Religiosidad popular como inculturación de la fe en el Espíritu de Aparecida*, 15.

¹⁰ Cfr. CELAM. *Testigos de Aparecida*. Vol. II. ediciones del CELAM: Bogotá, 2008, pp. 308-325.

2. Acercamiento a la comprensión de la religiosidad popular en América Latina

La comprensión sobre el contenido e importancia de la religiosidad popular fue creciendo en la reflexión eclesial latinoamericana. El Concilio Plenario Latinoamericano (1899), reconoce las características religiosas del pueblo que se expresaba en diversas prácticas, tales como el culto a las imágenes, reliquias, peregrinaciones, devociones, entre otras, aceptándolas como “expresiones naturales de la fe del pueblo.”

En la Conferencia de Rio de Janeiro (1955), los obispos aprecian “el don de la fe católica que la consideran un patrimonio común de las naciones que es preciso acrecentar para que integre el pensamiento, las costumbres y las instituciones de nuestro Continente”¹¹. Lo describen diciendo que es un inmenso continente que se “enorgullece de su fe católica”, y es una magnífica esperanza para toda la Iglesia de Cristo (2.a). Advierten la presencia de movimientos anticatólicos que tienden a acrecentarse por la falta de clero (2.b). Proponen la formación de los laicos para combatir las creencias contrarias a la fe católica: el espiritismo y el mandamiento divino que prohíbe las supersticiones, la magia y la invocación de los muertos y de los espíritus” (75.1). También agregan la masonería, las sectas y el folklore con prácticas supersticiosas (76.1 al 78) como manifestaciones que atentan contra la integridad de la fe católica. La propuesta formativa de la Acción Católica bajo la guía del clero hacia los laicos, la juventud, se hizo con la esperanza de consolidar una doctrina católica basada en la moral y en las buenas costumbres.

El período comprendido desde 1960 a 1980 fue muy fecundo tanto en los cambios sociales como en la elaboración de diferentes interpretaciones sobre el hecho religioso que enriquecieron la conciencia eclesial para un abordaje más preciso¹². El énfasis pastoral se orientó a promover una pastoral de élites menospreciando a la piedad popular pues se cuestionó su “incapacidad” para animar el proceso de búsqueda de estructuras más justas para la sociedad.

¹¹ Cfr. Documento Conclusivo de Rio de Janeiro, 1, 1955.

¹² Según la investigación de Neira, Germán. *Tres líneas de interpretación (1960-1980)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. Idem., *Religión popular católica latinoamericana. Dialéctica de interpretaciones (1960-1980)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007; existen tres líneas de interpretación de la religión popular: la línea de la modernización, la del cambio social justo y la línea cultural. Los autores que se destacan en la investigación académica sobre la religiosidad popular son: Cristián Johansson, teólogo chileno, Gilberto Jiménez, sociólogo paraguayo, Manuel Marzal, antropólogo peruano, Segundo Galilea, teólogo chileno, Diego Irrarázaval, teólogo chileno, José Comblin, teólogo belga profesor de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Juan Carlos Scannone, teólogo argentino, Lucio Gera, teólogo argentino, Enrique Dussel, filósofo argentino, Carlos María Galli, teólogo argentino, Alberto Methol, historiador uruguayo, José Alliende, teólogo, entre otros. La mayoría de estos autores analizan la religiosidad popular desde la teología de la liberación, descubriendo en ella el sentido liberador de la praxis humana.

3. Los balbuceos de una auténtica religiosidad que contiene frutos del Evangelio

El Documento Conclusivo de la II Conferencia realizada en Medellín (1968), parte del análisis de la realidad de los pueblos latinoamericanos incorporando la sugerencia de que la iglesia se adapte a las diversas culturas en su misión evangelizadora propuesta por el Concilio Vaticano II (AG 9) y una reflexión de teólogos latinoamericanos sobre la pastoral popular y la religiosidad popular. En la perspectiva de una nueva evangelización y de una opción por los pobres, se reconocen las características culturales particulares de cada pueblo para adaptar la catequesis, la pastoral popular y la liturgia. “Hoy, sin embargo, las mismas transformaciones del continente exigen una revisión de esa pastoral, a fin de que se adapte a la diversidad y pluralidad culturales del pueblo”¹³. Para hacer esa revisión se sigue el criterio de que “[...] todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, en los propios ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre” (AG 9). Se define de esta manera: “Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana”¹⁴. Valora la reserva de virtudes auténticas cristianas tales como “la caridad, aún cuando muestre deficiencias su conducta moral. Su participación en la vida cultural oficial es casi nula y su adhesión a la organización de la Iglesia es muy escasa”¹⁵. Sobre el significado de la participación la reflexión teológica seguirá avanzando comprendiendo en los signos y en las expresiones populares el sentido popular de ser parte de la iglesia, especialmente a través de la devoción mariana¹⁶. El dilema principal de la incompreensión o enjuiciamiento apresurado a la religiosidad popular es que se convierta en secta o que se diluya en un sincretismo religioso. Afirma que es importante discernir y estar atentos a las manifestaciones religiosas que pueden ser “balbuceos de una auténtica religiosidad expresada con elementos culturales”. No perdiendo de vista que “la fe llega al hombre envuelta siempre en un lenguaje cultural y por eso en la religiosidad natural pueden encontrarse gérmenes de un llamado de Dios”¹⁷. El aporte del Documento de Medellín fue muy importante para las iglesias particulares que tomaron estos lineamientos y los aplicaron en sus planes pastorales, continuando la reflexión teológica en los institutos

¹³ DM. VI Pastoral Popular, p. 1.

¹⁴ DM. VI Pastoral Popular, p. 2.

¹⁵ DM. VI Pastoral Popular, p. 1.

¹⁶ Cfr. M.P. SILVEIRA. *Mariología popular Latinoamericana...*, p. 302, 303. Analiza en base a una investigación en santuarios venezolanos sobre la pregunta ¿participas en la iglesia? La respuesta final fue afirmativa, y el análisis se basó en los hechos que manifiestan sentimientos de participación simbólica y afectiva según las categorías empleadas por el teólogo Lucio Gera.

¹⁷ Cfr. DM. VI Pastoral Popular, p. 4.

y facultades de teología de los diversos países¹⁸. En Argentina el Documento de San Miguel (1969)¹⁹ es el fruto de la aplicación de DM y las situaciones de violencia y de gobiernos dictatoriales retaron a las iglesias particulares a responder desde una fe hecha carne en una sociedad politizada, dividida, donde los criterios evangélicos eran cuestionados. ¿Es posible ser cristiano y marxista? ¿Podemos responder a esta realidad de abusos de poder desde una justa rebelión, o seguimos el mandamiento de no matar, la no violencia con la consecuencia del martirio? Este tipo de preguntas realizadas a los sacerdotes que estaban viviendo en poblaciones campesinas, insertos en zona populares, tuvieron que dar una respuesta a sus fieles, muchos de ellos catequistas, asiduos a la parroquia y comprometidos en una situación de guerrilla armada en gobiernos de dictaduras cruentas como El Salvador. La fe sencilla de los católicos latinoamericanos víctimas de la pobreza y de sistemas políticos injustos especialmente destaco a la mayoría de mujeres, comunicadoras a sus hijos y nietos de una fe viva, manifestada en expresiones de amor a las imágenes de Jesús, de María y de otros santos, fue la que cuestionó a los teólogos latinoamericanos a buscar respuestas desde una fe liberadora y no opresora, que lograra la humanización y la fraternidad.

En 1974 se realizó en Roma un Sínodo sobre la evangelización en el mundo moderno en el cual participó Mons. Pironio quien recibió el aporte del Celam sobre la teología de la religiosidad popular. Este Sínodo es el preámbulo para la Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi (1975) en la que describe la religiosidad popular dentro del concepto de piedad popular (EN 48).

La III Conferencia Episcopal en Puebla (1979) recoge los aportes que se hicieron desde DM, con sus críticas y sus avances teológicos que enriquecieron el DP²⁰ ponderando la religiosidad popular y destacando que contiene “frutos del evangelio” que son una fuerza activamente evangelizadora. El mismo pueblo se evangeliza a sí mismo: “La religiosidad popular no solamente es objeto de evangelización, sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo (DP 450). Y luego de dar orientaciones para la acción pastoral, los obispos concluyen con una aseveración que tiene vigencia en la actualidad:

¹⁸ V.M. FERNÁNDEZ. Con los pobres hasta el fondo: el pensamiento teológico de Rafael Tello. *Revista Proyecto*, n.36, p. 201, 2000. El autor describe el aporte del padre Rafael Tello a la teología de la cultura popular.

¹⁹ Cfr. E. C. BIANCHI. “El tesoro escondido de Aparecida: la espiritualidad popular”. *Revista Teología*, n. 100, pp. 563 ss. El documento se refiere a la pastoral popular que es la acción de la iglesia que busca evangelizar al pueblo desde el pueblo mismo, es decir que el pueblo es sujeto y agente de la historia. La religiosidad popular es un elemento de la cultura del pueblo pero “el concepto de pueblo recoge y supera al de la cultura, a la vez que la hace más dinámica no estática.” Dentro del equipo de peritos sobre el tema de pastoral popular se destaca el teólogo Lucio Gera.

²⁰ DP. 3 evangelización y religiosidad popular, 444 al 469.

Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja²¹.

La IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Santo Domingo (1992), describe el concepto de religiosidad popular como una “forma inculturada del catolicismo” (DSD 247) y nos ofrece elementos novedosos relacionados con el tema.

4. El precioso tesoro de la Iglesia católica: espiritualidad popular encarnada

La V Conferencia celebrada en Aparecida (2007), tuvo la particularidad de que se realizó en un santuario mariano²², en un ambiente de oración, así lo señala el DA 3: “nos hemos sentido acompañados por la oración de nuestro pueblo creyente católico.” El Cardenal Bergoglio luego de la Conferencia expresó: “nuestra música funcional eran las oraciones y las misas que se celebraban con nuestro pueblo”²³. Los “balbuceos de una auténtica religiosidad” a los que se refirió el DM fueron escuchados e interpretados por la Comisión de redacción²⁴ y se recogieron en el apartado 6.1.3 “*La piedad popular como espacio de encuentro con Jesucristo*”. Allí se encuentra una descripción detallada, con un lenguaje sencillo y hasta poético de las diversas expresiones religiosas del pueblo (DA 258-265). Es un relato del hecho religioso que acontece cada día en ese santuario mariano. En la hermenéutica del “el precioso tesoro de la Iglesia Católica en América Latina”²⁵, se aprecia la influencia de la teología del pueblo representada en el teólogo Carlos María Galli²⁶.

La novedad del DA es llamar “espiritualidad popular” al modo de vivir la fe de una manera auténtica, este término junto al de piedad popular es usado con más frecuencia y su ubicación como punto de partida para su maduración y crecimiento es del Directorio de la Piedad Popular y la Liturgia (2002)²⁷. Se menciona una vez la

²¹ DP. 3 evangelización y religiosidad popular, 469.

²² El Santuario nacional de Aparecida recibe cada semana aproximadamente unos 150.000 peregrinos, lo que produce un permanente flujo de personas por toda la basílica.

²³ M. BERGOGLIO. Entrevista al cardenal Jorge Mario, arzobispo de Buenos Aires, en: 30 *Giorni*, n.11, XXV, 2007, 20.

²⁴ Dentro de los peritos de la comisión de redacción se encontraba Carlos María Galli que sigue la línea teológica del Pbro. Lucio Gera y Rafael Tello de la teología del pueblo argentina.

²⁵ DI 1.

²⁶ Cfr. E. C. BIANCHI. “El tesoro escondido de Aparecida...”, pp. 557-577.

²⁷ JUAN PABLO II. *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*. Principios y Orientaciones. Roma: Tipografía Vaticana, 2002.

expresión “mística popular”²⁸ (DA 262) para referirse a la experiencia profunda de un misterio que supera e invita a la conversión y a tomar decisiones que marcan la vida de las personas (DA 260). Porque en

la piedad popular, se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal. Es también una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente sino de la acción interna de la gracia. Por eso, la llamamos espiritualidad popular²⁹.

Agrega también que es “un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que, no por eso, es menos espiritual, sino que lo es de otra manera. En el numeral 264 se destaca el modo de sentirse parte de la iglesia, porque es una fe legítima. Si bien se menciona la necesidad de purificación lo hace en el sentido de hacer crecer las *riquezas presentes* en el pueblo:

Cuando afirmamos que hay que evangelizarla o purificarla, no queremos decir que esté privada de riqueza evangélica. Simplemente deseamos que todos los miembros del pueblo fiel, reconociendo el testimonio de María y también de los santos, traten de imitarles cada día más³⁰.

Es importante destacar dentro del apartado 6.1.3, el lugar privilegiado que tiene la piedad mariana en la espiritualidad popular enriqueciendo la mariología popular que es la manera como el pueblo vive su fe y amor a la Virgen María haciendo vida lo que ha recibido a través de la formación católica y el lugar que tiene María en el conjunto de la religión del pueblo. Se expresa en diversas manifestaciones tales como peregrinaciones, novenas, rezo del rosario, como tantas otras en las que el pueblo manifiesta su amor a la madre.

En distintos momentos de la lucha cotidiana, muchos recurren a algún pequeño signo del amor de Dios: un crucifijo, un rosario, una vela que se enciende para acompañar a un hijo en su enfermedad, un Padrenuestro musitado entre lágrimas, una mirada entrañable a una imagen querida de María, una sonrisa dirigida al Cielo, en medio de una sencilla alegría³¹.

²⁸ Cfr. J. SEIBOLD. *La mística popular*; Buena Prensa, México, 2006. Texto citado por Bianchi, “El tesoro escondido de Aparecida...”, p. 571.

²⁹ Cfr. DA 263.

³⁰ Cfr. DA 262.

³¹ DA 261.

En el rostro de María “encuentran la ternura y el amor de Dios y ven reflejado el mensaje esencial del Evangelio” (DA 265). Este amor a la Virgen “ha sido capaz de fundir las historias latinoamericanas diversas en una historia compartida” (DA 43). En esas expresiones está la presencia del Espíritu de Dios que es el que moviliza el corazón del creyente y el que propicia la “*fides quaerens intellectum*”. En este sentido es importante valorar sin subestimar los gestos y las palabras de veneración y alabanza de las personas a la Virgen. Son expresiones de la fe de cada individuo, no menos que del colectivo social, que se transmiten a los demás y se socializan, por acciones de culto popular, tales como el rezo del Rosario, el prender velas, el pagar promesas, el imponerse sacrificios. Por lo cual se afirma que la religión del pueblo contiene mucha riqueza teológica y cultural que requiere de una hermenéutica apropiada para su interpretación que tenga en cuenta el sentido común. Ese modo peculiar de pensar y vivir lo cristiano mariano es un aporte de nuestros pueblos a la búsqueda actual de la Iglesia³².

5. Manifestación de una vida teologal espontánea animada por la acción del Espíritu Santo

El Papa Francisco en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) orientada hacia la evangelización, cuando hace referencia a la piedad popular (EG 69,70, 22 a 126) sigue los lineamientos del DA y la definición de EN de Paulo VI: “refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer”³³. Francisco exhorta a la imperiosa necesidad de evangelizar las culturas donde se encuentra la piedad popular. “Es vital que hoy la Iglesia salga a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin demoras, sin asco y sin miedo”³⁴. En el proceso de inculturación del Evangelio, “que tiene un potencial que no se puede predecir, que supera nuestras previsiones y rompe esquemas”³⁵, el pueblo tiene una activa tarea pues se evangeliza a sí mismo al traducir en su vida el don de Dios según su genio propio. “Aquí toma importancia la piedad popular, verdadera expresión de la acción misionera espontánea del Pueblo de Dios. Se trata de una realidad en permanente desarrollo, donde el Espíritu Santo es el agente principal (EG 122). Si bien aclara que “toda cultura y todo grupo social necesita purificación y maduración”, hace un llamado a su crecimiento. Enumera algunas debilidades que necesitan ser sanadas por el Evangelio: el machismo, el alcoholismo, la

³² Cfr. S. GALILEA. “Análisis empírico de la religiosidad latinoamericana, (1969)”. En *Catolicismo popular*. A. Büntig et al. IPLA: Quito, 1979. S. GALILEA. *religiosidad popular y pastoral*. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1979, 327; P. RIBEIRO DE OLIVEIRA. *O Catolicismo do Povo*. In: *Evangelização e comportamento religioso popular*. Cadernos de Teologia e pastoral No. 8. Petrópolis: Vozes, 1978.

³³ EN 48, AAS 68 (1976), 38.

³⁴ Cfr. EG 23.

³⁵ Cfr. EG 22.

violencia doméstica, una escasa participación en la Eucaristía, creencias fatalistas o supersticiosas que hacen recurrir a la brujería, etc. Pero afirma que “es precisamente la piedad popular el mejor punto de partida para sanarlas y liberarlas”³⁶. Invita a un discernimiento de las prácticas devocionales cristianas que se absolutizan y llevan al individualismo. Y previene sobre la ruptura en la transmisión generacional de la fe cristiana en el pueblo católico que viene aumentando en las últimas décadas³⁷. Su propuesta sobre la manera de abordar al pueblo es con la caridad pastoral del Buen Pastor (cfr. EG 125) que primerea, se involucra, acompaña, fructifica y festeja, “tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo, e impregnándose de “olor a oveja”³⁸. Pretende que la Iglesia sea el lugar de la misericordia gratuita, donde todo el mundo pueda sentirse acogido, amado, perdonado y alentado a vivir según la vida buena del Evangelio³⁹. Una iglesia Pueblo de Dios que se encarna en cada uno de los pueblos de la tierra que tiene su propia cultura desplegando la belleza de un rostro pluriforme⁴⁰. Es una madre de corazón abierto y casa siempre abierta para todos⁴¹.

Siguiendo los lineamientos del DA en EG 124 utiliza los mismos términos para referirse a la piedad popular: espiritualidad popular encarnada en la piedad de los sencillos, mística popular, legitimando el acto de fe popular donde se destaca la mariología popular. “El caminar juntos hacia los santuarios y el participar en otras manifestaciones de la piedad popular, también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador. ¡No coartemos ni pretendamos controlar esa fuerza misionera!”⁴² Implícitamente en esta expresión se menciona el papel de la mujer en la piedad popular que en el siguiente numeral destaca:

Sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres. Pienso en la fe firme de esas madres al pie del lecho del hijo enfermo que se aferran a un rosario aunque no sepan hilvanar las proposiciones del Credo, o en tanta carga de esperanza derramada en una vela que se enciende en un humilde hogar para pedir ayuda a María, o en esas miradas de amor entrañable al Cristo crucificado. Quien ama al santo Pueblo fiel de Dios no puede ver estas acciones sólo como una búsqueda natural de la divinidad. Son la manifestación de una vida teologal animada por la acción del Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones (cf. Rm 5,5)⁴³.

³⁶ Cfr. EG 69.

³⁷ Cfr. EG 70.

³⁸ Cfr. EG 24.

³⁹ Cfr. EG 114.

⁴⁰ Cfr. EG 116.

⁴¹ Cfr. EG, apartado V Una madre de corazón abierto.

⁴² Cfr. EG 124.

⁴³ Cfr. EG 125.

La fe popular contiene la presencia silenciosa del Espíritu el *sensus fidei* que le otorga a los cristianos una cierta familiaridad con las realidades divinas y una sabiduría para captarlas intuitivamente, aunque no encuentre palabras para explicar su fe⁴⁴. Teniendo en cuenta esa sabiduría silenciosa que es fruto del Espíritu, Francisco en el numeral 126, invita a prestar atención y a no ser indiferentes ante las expresiones de piedad popular que define como un *lugar teológico*, que hay que saber interpretar en la nueva evangelización. Al catalogar como *lugar teológico* a la piedad popular, está valorando su riqueza pedagógica, obra inacabada del Espíritu que necesita ser interpretada correctamente. En pocas palabras invita a los agentes pastorales a estar atentos a las diversas expresiones de piedad popular, y a formarse con los conocimientos adecuadas para leer su simbología.

En la piedad popular, por ser fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar: sería desconocer la obra del Espíritu Santo. Más bien estamos llamados a alentarla y fortalecerla para profundizar el proceso de inculturación que es una realidad nunca acabada. Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización⁴⁵.

En la figura de María, santuario del Espíritu Santo, madre de todos, el Papa concluye la Exhortación reconociendo que “hay un estilo mariano en la actividad evangelizadora de la Iglesia. Porque “cada vez que miramos a María volvemos a creer en lo revolucionario de la ternura y del cariño. En ella vemos que la humildad y la ternura no son virtudes de los débiles sino de los fuertes, que no necesitan maltratar a otros para sentirse importantes”⁴⁶. Podemos decir que la actividad evangelizadora de la Virgen que atrae por convicción como se observa en los santuarios marianos, nos lleva a observar en silencio la acción de Dios que siempre supera nuestras expectativas y planes organizados para ponernos en movimiento y continuar el camino de la fe.

Conclusión

He descrito en forma sintética el camino recorrido durante más de cuarenta años de la religiosidad popular en el magisterio latinoamericano. Un trayecto con períodos de aceptación y de rechazo del precioso tesoro que hoy resplandece en el magisterio papal. Nuestros pueblos siguen sufriendo el flagelo de la pobreza, ¿qué

⁴⁴ Crf. EG 119.

⁴⁵ Cfr. EG 126.

⁴⁶ Cfr. EG 288.

sucede que no es posible lograr cambios profundos, radicales, fruto de la conversión al Dios de Jesucristo construyendo una fraternidad solidaria, con los bienes necesarios para vivir? Aparentemente las ofertas de una vida nueva basada en el tener y las ideologías que ponen en primer lugar el capital por encima de la persona, son los principios que adormecen la conciencia de un continente globalizado.

Si bien la religiosidad popular contiene una fuerza vital que se observa en la expresión de la fe, pues las personas se sienten sujetos activos en las peregrinaciones, las fiestas, sintiéndose en los santuarios como en su casa junto a la Madre; luego al compartir esta fe y al socializarla, ¿qué sucede? Aparentemente el tesoro sigue escondido, falta compartirlo, socializarlo, organizarlo para lograr objetivos claros. Falta dar argumentos, conciencia para que se oriente esta fuerza vital hacia una humanización, donde la persona asuma que es sujeto de su vida, que tiene el poder de cambiar y que esta fuerza no está fuera de ella, en las autoridades eclesiales revestidas por la fuerza del Espíritu, o en los gobernantes que prometen soluciones. Los sujetos son los que saben que tienen en sus manos el poder de construir la historia, son artífices de su propio destino, pues el Espíritu de Dios los habita. Ese mismo Espíritu que nos hermana, que nos hace vernos a los ojos desde el mismo nivel, y no desde el superior y el inferior en este sentido, la iglesia institución, acomodada en estructuras que la sostienen, ha propiciado este tipo de relación, que el Papa Francisco denuncia en EG y propone una conversión a Jesús Buen Pastor. El sacerdote es servidor de los demás, “tiene olor a oveja” es decir es uno más del rebaño.

La iglesia, pueblo peregrino, no puede encerrarse en estructuras de una institución sacramental, como una oficina, su oferta es espiritual, es el Dios vivo que se hace carne en la vida de las personas, y en ese parto está María...

¿Podemos afirmar que la religiosidad popular puede ser un movimiento peligroso, que es necesario mantener a raya? ¿A qué se teme? Todo indica que se teme al poder que tiene la fuerza vital fruto de una acción del Espíritu que no se puede medir, controlar y frente a ella solo aplica el silencio, la contemplación y una interpretación certera de su simbología. ¿Qué nos dice? Que la obra evangelizadora es de Dios, que nos sorprende con su misterio revelado a los pobres y sencillos pues es un “Deus semper maior.”

La religiosidad popular ha roto paradigmas, por eso ha sido una piedra en el zapato para personas con esquemas mentales rígidos y apegadas a los dogmas, pues al contemplar las masas de personas que espontáneamente acuden a los santuarios a celebrar libremente su fe, sintiendo que cada uno es protagonista de esa celebración, es un fenómeno que nos invita a reflexionar cómo es la iglesia peregrina que vive hoy.

El magisterio del Papa Francisco es una demostración de que el continente de la esperanza comienza a dar de su riqueza a la humanidad, esto nos enorgullece y nos hace valorar la riqueza del aporte de la teología del pueblo a la humanidad. Quedan muchos desafíos que Francisco enumera en EG para que la nueva evangelización no sea un barniz superficial sino que busca que todos se sientan sujetos activos en la tarea evangelizadora. La hermenéutica de las expresiones de fe popular, que desde el DP 469, se viene proponiendo, es un reto que implica la formación y capacitación de clérigos y agentes pastorales para discernir y acompañar los procesos de la gente. El pueblo seguirá viviendo su religiosidad con notoria autonomía y espontaneidad frente a las instancias institucionales de la Iglesia. Depende de nuestra actitud como la del Buen Pastor, con las características propuestas por Francisco EG 24, para que nuestra iglesia siga creciendo por atracción y no por proselitismo.

La Iglesia tendrá que iniciar a sus hermanos – sacerdotes, religiosos y laicos – en este « arte del acompañamiento », para que todos aprendan siempre a quitarse las sandalias ante la tierra sagrada del otro (cf. Ex3,5). Tenemos que darle a nuestro caminar el ritmo sanador de proximidad, con una mirada respetuosa y llena de compasión pero que al mismo tiempo sane, libere y aliente a madurar en la vida cristiana⁴⁷.

Y en este camino que Francisco nos invita a recorrer, encontramos en María el testimonio de quien sabe reconocer las huellas del Espíritu de Dios en los grandes acontecimientos y también en aquellos que parecen imperceptibles.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

⁴⁷ Cfr. EG 169.

CONTRIBUCIONES BREVES

“Condición humana y ecología integral: Horizontes educativos para una ciudadanía global”: Una reseña a un libro que aboga por la unión entre ciencia, filosofía y religión

Maximiliano Reyes Lobos

Doctorando en Ética y Democracia

Universidad de Valencia, España

max.reyeslobos@gmail.com

Como citar este artículo: M. REYES-LOBOS ““Condición humana y ecología integral: Horizontes educativos para una ciudadanía global”: Una reseña a un libro que aboga por la unión entre ciencia, filosofía y religión” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°16, Diciembre 2019, pp. 99-108 <https://doi.org/10.29035/pyr.16.99>

Tal como es descrito en su prólogo, el libro *Condición humana y ecología integral: Horizontes educativos para una ciudadanía global* constituye un conjunto de investigaciones llevadas a cabo en el marco del curso denominado “El desafío humanista de la actividad política: Jacques Maritain, el humanismo integral y la UIMP”, celebrado en el verano de 2015 por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Su autor, el Doctor en Filosofía y catedrático Agustín Domingo Moratalla, lo presenta dividiendo su contenido en siete capítulos, cada uno dirigido al tratamiento de un tema en particular, pero unido a los demás por el hilo conductor de la ecología integral y la condición humana.

El debate y la crítica expuestos en el texto recogen las aportaciones que el conjunto de investigaciones ha realizado a la transformación de la sociedad, entendiéndola como un cambio necesario hacia un escenario en el que la acción humana ha de ser efectivamente una acción y no mero acto de pasividad. Se configura por tanto, un quehacer en el hombre que es integrador de enfoques y que le faculta para aceptar el desafío de construir una relación armónica, tanto con el medio ambiente como consigo mismo.

Un primer aspecto que interesa es la manera en que estas investigaciones son presentadas, constituyéndose como una guía interpretativa y orientadora de la vida moral requerida en tiempos actuales y combinando con simpleza la complejidad

del conocimiento proveniente de diversas fuentes filosóficas, científicas y eclesiales. Así, el texto repasa los debates relacionados a responsabilidad, educación, ciencias, participación ciudadana en la era de la digitalización, relación entre cristianismo y política, y ofrece una enriquecedora exposición sobre el pensamiento de figuras como Hans-Georg Gadamer, Charles Taylor, Paul Ricoeur, Xavier Zubiri, Adela Cortina, José Antonio Marina, Emmanuel Mounier y el Papa Francisco, sin cuyas contribuciones no se podría comprender a cabalidad la profundidad de la propuesta sobre las transformaciones del ser humano y de la sociedad.

Y es con palabras del primero de estos autores que se plantea la necesidad de contar con un escenario de mayor interdependencia, colaboración y de pertenencia, relevándose la importancia de la relación entre ciencia y filosofía, y criticándose el hecho de que aquella, al dogmatizarse, haya perdido su vínculo con ésta, lo cual repercute en que la responsabilidad sea entendida como una cualidad de la que el saber científico carece. Según esta premisa, la insuficiencia de responsabilidad en la ciencia se traduce en una “incapacidad y falta de necesidad de dar justificación de aquello que ella misma significa en el todo de la existencia humana”, idea que como punto de partida, atiende a la relación entre la Ética Hermenéutica y la Teoría de la ciencia, basada en las reflexiones que Gadamer realiza sobre la planificación del futuro. En ellas, “el problema de la planificación del conocimiento en la era de la globalización” (11-12) remite a la confianza que la hermenéutica filosófica mantiene en la ciencia. Claro está, una confianza que no es ciega, sino más bien, razonable y centrada en la responsabilidad sobre la que ésta se asienta y que abarca una crítica tanto al concepto de ciencia en sí mismo, como al uso coloquial de una moral provisional, junto a una propuesta de aplicación de esta última como una categoría mediadora entre racionalización y ética prudencial o sapiencial.

De este modo, cuando se habla del uso crítico que Gadamer realiza al concepto de ciencia, se hace referencia a su reflexión sobre el valor de la filosofía frente al poder absolutista de la ciencia y su campo de aplicación. El principal interrogante apunta a si se debe hablar de filosofía o sobre teoría de la ciencia, o si ha sido un error el plantear la separación entre ciencia y filosofía. Estas preguntas se presentan como un problema de responsabilidad y ponen el acento en que la disociación entre filosofía y ciencia no es un problema propio de una u otra, sino que es una cuestión de aplicación del conocimiento, considerando a la aplicación desde su cariz filosófico.

Gadamer sospecha y desconfía del uso dogmático de la ciencia, sobre todo, el que ha tenido durante la primera mitad del siglo XX. Por ello, ante la necesidad de buscar nuevos horizontes para proveer su uso crítico, nos sitúa en la perspectiva kantiana para hacerlo sin perder la confianza en ella. Remitiéndonos a su obra *Verdad*

y *método* y a la reconstrucción de la noción de verdad, Gadamer nos recuerda que la verdad es entendida como un horizonte de trabajo que moviliza y que permite reconstruir la relación entre filosofía y ciencia desde la interdisciplinaridad y la responsabilidad.

A partir de este punto, el primer capítulo se dedica al significado que para Gadamer tiene la acción de planificar el futuro, situándola como una labor que es propia del Estado y que plantea el interrogante respecto al tipo de moral a trabajar en esta acción y una profundización en la moral provisional. Como resultado, la comunión entre el conocimiento científico y la organización de la vida diaria nos muestra la existencia de tres tipos de moral. A saber, una moral antigua, propia de nuestros padres y abuelos y que por lo tanto, no está necesariamente actualizada; una moral del futuro, relativa a los avances del conocimiento científico y que es catalogada como moral nueva, novísima e innovadora; y una moral provisional, provisoria o *proveyente*, es decir, que provee. Esta última es la moral que con sus máximas orienta la dirección a seguir en la vida diaria, aun cuando no sean conocidas las particularidades de los avances científicos. La caracterización de estos tres tipos de moral adquiere mayor valía cuando se describen las nuevas tareas que tiene la filosofía moral en un escenario donde el conocimiento científico avanza a pasos agigantados. En esta situación es preciso preguntarse por el modo en el que aplicar estos nuevos y vertiginosos avances de la ciencia, pero haciéndolo sin tener una fe ciega en el proceso; por el contrario, lo que interesa es lograr una aplicación con confianza racional y lograr una planificación que sea mediadora entre la teoría y la praxis.

Para orientar el curso de acción, la propuesta de “una ética planteada desde la naturaleza del diálogo como elemento constitutivo de la condición humana” (24) parece describir una ética no confinada a la mera reflexión sobre las normas que se necesitan en una vida moral, sino que se centra en el tipo de persona que se desea ser. Al respecto, el texto hace hincapié en que la aplicación correcta del conocimiento generado por la ciencia debe contar con un criterio de responsabilidad y estar dirigida hacia la dimensión experiencial de la vida de las personas, pudiéndose garantizar un equilibrio entre lo posible y lo viable. Un equilibrio que aun siendo frágil, se presenta como un punto de encuentro entre ciencia y cultura, entre el conocimiento científico y la cotidianidad, entre la teoría y el significado que la sociedad le otorga.

Ahora bien, dada la aspiración del texto de Agustín Domingo de generar un espacio para el debate y la crítica en torno a la condición humana y la ecología integral, y encontrándose en la relación filosofía-ciencia una clarificadora contextualización, cabe preguntarse por las claves que orientan tal configuración del vínculo entre ser humano y entorno, hallándose en la propuesta presentada por el Papa Francisco en la

encíclica *Laudato si`* una primera aproximación. De este marco interpretativo trata el segundo capítulo, en el cual se profundiza en el debate sobre el humanismo en la ética contemporánea y en particular, en las nociones de descuido y de desnaturalización de la técnica.

La invitación de Francisco a repensar el sitio desde el cual nos relacionamos con la naturaleza y con nosotros mismos, se presenta como una propuesta a revisar el paradigma de racionalidad homogeneizador y unidimensional con una crítica al antropocentrismo y la tecnocracia, y como una propuesta de una antropología del cuidado y la responsabilidad. El análisis toma como referencia el enfrentamiento existente entre el poshumanismo y la ecología integral, concibiéndose a la antropología como un problema cuya solución es la resignificación del término *cuidado*. Esta resignificación se describe como una equivalencia entre cuidado y responsabilidad, en la cual la reflexión filosófica sobre el ser humano y la naturaleza de la antropología redunda en una meditación sobre la continuidad biológica y biográfica del hombre en el mundo, entendiendo por mundo, un escenario global y una casa común.

En este sentido, *Laudato si`* es expuesta como una encíclica que debe ser entendida desde el punto de vista de la antropología del cuidado y la responsabilidad, y prestando atención a la diferencia de trato que en ella se le otorga al concepto de técnica versus el concepto de tecnocracia. En relación a lo primero –y al igual que lo señalado por Gadamer en el capítulo anterior–, la caracterización del cuidado debe hacerse *per contrarium*, es decir, poniendo el acento en las negligencias y en los descuidos del hombre. Mientras, la relación técnica-tecnocracia se caracteriza por definir a esta última como el paradigma de racionalidad con el que se usa la técnica, de lo cual surgen dos posibles vías de aplicación. Por una parte, utilizar la técnica como una herramienta para ejercer dominio y control sobre el mundo y por otra, como una herramienta que esté al servicio del ser humano y de toda la comunidad biótica. La crítica a la técnica como tecnocracia no se traduce en una crítica a toda la modernidad, sino sólo a ciertas prácticas antropológicas que han demostrado ser negligentes en el cuidado del mundo. Por tanto, no debe ser entendida como una propuesta de su anulación, sino como una reflexión sobre su uso al servicio de la casa común y no a la inversa.

La fundamentación filosófica que ha guiado a Francisco en sus esfuerzos por redefinir la condición humana y su relación con la naturaleza, es descrita en el texto como una profunda reflexión en torno a la necesidad de abandonar la desmesura del extractivismo y dar paso a la recepción y gratitud para con la naturaleza. A partir de ello, Agustín Domingo plantea claves interpretativas que ayudan a comprender el proceso por el cual la encíclica critica el antropocentrismo moderno y posmoderno.

La expresión del sí mismo en la relación con el mundo desarrollada por Ricoeur; el diagnóstico de la situación de deterioro de la naturaleza entendido como un deterioro del mundo, en tanto que deterioro de la naturaleza y del ser humano como un todo unificado; el uso que el ser humano ha hecho de la técnica, generando “debilitamiento, fragmentación, desvinculación y descuido de los lazos de la familia humana” (44) y las dimensiones de responsabilidad trabajadas por Xavier Zubiri y que apuntan a la responsabilidad retrospectiva que define la raíz humana de la crisis, a la responsabilidad respectiva en la que se sitúa la ecología integral, y a una responsabilidad prospectiva, relativa al cuidado que debemos tener para con las generaciones futuras, son sólo algunos ejemplos.

Luego, reconociendo el aporte que Teilhard de Chardin hace a la encíclica, se afirma que no hay que hacer lecturas reduccionistas y materialistas de la vida biológica, sino que ampliar la perspectiva hacia toda la biodiversidad y la creación en su conjunto. Los esfuerzos por reconstruir una ética del trabajo que lo conciba como una actividad transformadora y propia del ser humano en su intervención en la realidad, sumada a la propuesta de Francisco de separar la política de la economía por medio de un proceso de naturalización, apuntan a lo mismo. En suma, por lo que se vela es por reconocer el valor de la calidad de vida de las personas y situar a la técnica al servicio del ordenamiento real del modelo de desarrollo global.

El capítulo tercero exhibe una aproximación al debate y la crítica en torno a la condición humana y la ecología integral que amplía los horizontes del planteamiento expuesto en el apartado anterior, considerando a la ciudadanía y a la edad secular como protagonistas de la transformación y presentando una interpretación transdisciplinaria que convierte a la encíclica *Laudato si'* en un texto dirigido a todas las personas y no únicamente a quienes pertenecen a la comunidad eclesial. De este modo, la encíclica es tratada como un texto fundacional que reconoce que la reconstrucción de la relación con la naturaleza debe hacerse desde la razón y desde la cultura; desde la comunión entre el consenso científico ante la crisis ambiental y la invitación a toda la humanidad a generar un cambio.

En este contexto, no es de extrañar que se denomine a Francisco como un representante del biopersonalismo, postura que en el texto se caracteriza por no desentenderse de la relación del hombre con la naturaleza y que en coherencia, le indica a los bioconservadores no desatender la justicia social y le recuerda a los poshumanistas que el ser humano es un sujeto en y con la naturaleza, por lo cual la tecnología debe estar al servicio de esta relación. Se configura una definición integral que en la línea de lo trabajado por Jacques Maritain, no excluye en su configuración a ninguna dimensión de la vida humana: aquello que es integral se traduce en la acción responsable y el cuidado de las personas, del medio ambiente, de las comunidades, de la casa y de todo lo existente.

Para clarificar aún más la transición desde un humanismo integral a una ecología integral, Agustín Domingo expone tres hipótesis a modo de explicación. En primer lugar, señala que esta transición surge como respuesta a la necesidad de una propuesta integral que no se identifique con ningún partido político y que vaya más allá de los contextos sociopolíticos iberoamericanos, que es donde se ha habituado el uso del humanismo integral. Como segunda hipótesis, describe cómo los ecologistas y ambientalistas se enfocan en una ecología naturista o medioambientalista, sin utilizar a la ecología integral como concepto ni incorporando la cultura ni la filosofía de la historia en sus postulados y acciones. Al respecto, la conversión hacia una ecología integral unifica los enfoques de cada uno y aporta criterios para lograr justicia social a través del actuar ecológico. En tercera instancia, el paso de un humanismo integral a una ecología integral responde a un debate filosófico entre humanismo y ecologismo, caracterizado por posiciones a favor y en contra. El repaso de estas críticas nos sitúa en los planteamientos de aquellos que como Sartre, defienden el humanismo, y en las ideas de autores como Heidegger, Nietzsche o Foucault, que lo cuestionan.

Más adelante, el capítulo describe tres modelos de ecología presentes tanto en la encíclica como en la reflexión filosófica contemporánea, para luego caracterizar a la ciudadanía ecológica que se configura en torno a la noción de integralidad. Lo relevante en este punto es el cuestionamiento a los modelos de racionalidad y de desarrollo existentes y la invitación que el autor realiza a reflexionar sobre nuevas posibilidades de comunión entre hombre y naturaleza. Posibilidades de las cuales surgiría una ciudadanía ecológica que se configura en torno a la noción de integralidad, con una profunda renovación cultural y valórica sobre la que se construye el futuro y sustentada en una ética del cuidado aplicable en todos los ámbitos del quehacer humano, “desde lo más íntimo y pequeño hasta lo más público y global” (66).

El capítulo cuarto comienza su reflexión recordando el artículo publicado en 1978 por el profesor Augusto Hortal, titulado *La democracia como institucionalización de una utopía*, en el cual se trata la dimensión utópica de la democracia y el valor de las instituciones como realidades que son simultáneamente estables y cambiantes. Además de su contenido, lo que hace destacar al artículo de Hortal es su aparición casi simultánea con la Constitución Española de 1978, lo que unido al contexto sociopolítico que se da desde aquel entonces y hasta 2015, lo convierte en un hilo conductor para analizar el movimiento 15-M y el paso de la protesta a la propuesta como fenómeno resultante de la combinatoria de las dimensiones utópica e institucional de la democracia.

Sin embargo, este cuarto capítulo va más allá y describe un tercer movimiento que surge con posterioridad al de protesta-propuesta y que se caracteriza por el paso de la propuesta al producto, o lo que es lo mismo, del discurso a la acción. Al respecto,

la importancia del producto como acción cívica, o más específicamente, como una virtud cívica, radica en que nace de una doble reflexión, siendo la primera de ellas una que combina tres modos complementarios de entender el quehacer cívico. A saber, a) la caracterización del populismo de los indignados –en la que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe son nombres clave, b) las propuestas de Hessel y José Luis Sampedro relativas al tiempo de indignación, a la interpelación a los jóvenes y la promoción de una esperanza no violenta, y c) el movimiento de los indignados investigado por la Fundación Encuentro, cuyo informe llamado *Una nueva ciudadanía necesaria* es identificado por Agustín Domingo como una integración académica del 15-M que recoge los debates que se han dado en dicho campo “sobre el perfeccionamiento de la democracia y cómo se entiende el paso de la protesta a la propuesta” (84).

La segunda parte de la doble reflexión sobre el paso hacia la virtud cívica plantea una crítica al análisis de la indignación por no exhibir una reflexión antropológica sobre “las relaciones humanas, sobre el dinamismo emocional en las teorías de la ciudadanía o sobre el valor de lo nuevo” (92). Frente a ello, las pautas ético-políticas definidas por el autor se presentan como una herramienta para el discernimiento con la cual facilitar el diagnóstico de la indignación experimentada y desarrollarla de un modo saludable. De manera similar, los conceptos trabajados en los capítulos siguientes apuntan a la configuración de una ciudadanía activa, manteniéndose como eje la asunción de responsabilidad en un diálogo entre ciencia y filosofía que ha de ser fluido y con posibilidades de aplicación en escenarios multidisciplinarios. En esta línea, el capítulo quinto se enfoca en el análisis y la reflexión sobre el aprendizaje-servicio (APS) como propuesta educativa.

De acuerdo con lo expuesto por Agustín Domingo, en términos generales, el APS “combina procesos de aprendizaje con servicio a la comunidad en proyectos educativos que promueven una transformación social” (101). Se constituye en una filosofía de educación que orienta a las instituciones educativas a presentarse como organizaciones abiertas a las necesidades sociales. Además, como filosofía que apela a la transformación social, entiende que en este proceso es clave la capacitación a nivel personal y el logro de un desarrollo integral y sostenible. Para analizar las claves éticas del APS, el capítulo expone primeramente una contextualización histórica y luego un marco filosófico, construyéndose un panorama clarificador sobre el positivo impacto que tiene esta propuesta educativa en la sociedad.

El marco histórico consiste en una articulación de valores y ciudadanía, yendo un paso más allá de la separación que se realiza de ambos conceptos cuando se les trata desde la educación en valores y desde la educación para la ciudadanía, respectivamente. Con este punto de vista integrador, el aprendizaje se plantea como un proceso de diálogo en espacios públicos y que moviliza a la totalidad de la persona

y no únicamente al cerebro o la memoria. La conjugación entre la tradición griega y la tradición académica renacentista se manifiesta en este capítulo como una revisión de los horizontes humanistas que incorpora a su vez, los aportes de las encíclicas de Benedicto XVI y Francisco, quienes en coherencia con lo expuesto con anterioridad en el texto, describen la necesidad de una ciudadanía activa, preocupada y ocupada, y participe de los procesos socioeducativos de su tiempo.

Respecto al marco filosófico, la reflexión gira en torno a la generación y transmisión de conocimiento en y junto a la sociedad, con lo cual se muestra la importancia de que las universidades se vinculen con la comunidad y se creen espacios de co-construcción de conocimiento, siendo la responsabilidad y el compromiso actitudes fundamentales en el servicio comunitario. Es de esta forma que el APS se constituye como una “iniciativa que fomenta la transdisciplinariedad y la sostenibilidad como competencias transversales para todos los niveles educativos” (108).

Cabe destacar que, si bien, los aportes filosóficos a este marco pertenecen a pensadores como Jonas, Gadamer, Buber o Weber, el autor explicita que son las ideas de Emmanuel Mounier las que clarifican la importancia del compromiso “como una de las estructuras básicas del universo personal” (110). A partir de ello, el capítulo se ocupa de una propuesta que facilita la comprensión de las ideas centrales del aprendizaje-servicio, planteando conceptos clave y una caracterización de las principales actitudes que a juicio del autor, son a las que se adscribe la comunidad educativa cuando se enfrenta a la propuesta del APS.

A continuación, el capítulo sexto titulado *De la neuroeducación a la ecología integral: La oportunidad de una educación cívica global*, plantea en su introducción la tensión que hay entre patriotismo y cosmopolitismo, partiendo con la referencia al texto de Alasdair MacIntyre *¿Es el patriotismo una virtud?*, y describiendo luego cómo los educadores hacen eco de sus reflexiones y se centran en dicha tensión como un enfrentamiento entre lo local y lo global. Frente a esta disputa, Agustín Domingo expone una solución que proviene de las organizaciones cívicas y describe la transformación que ha tenido la ciudadanía en su actuar y en su identidad. Siendo la educación cívica global un elemento transversal en el análisis, el texto busca responder a los cambios y desafíos del nuevo horizonte cultural, prestando atención a dos referencias clave. Por una parte, a los Objetivos para el Desarrollo Sostenible (ODS) que se presentan como una propuesta de solución integral, y por otra, a la Ecología Integral, que se basa en el cuidado del medio ambiente natural y de la “ecología interior de los seres humanos” (123).

Respecto a la neuroeducación y la neuroética global, el capítulo trata sobre tres aspectos fundamentales a la hora de dar el paso de una a la otra. Nos referimos a los deberes de las neurociencias, a las bases y fundamentos de una libertad condicionada, y al giro en la concepción de la inteligencia, pasando de la inteligencia artificial a la inteligencia maternal. La crítica al cerebrocentrismo y al deslumbramiento por todo lo que use *neuro* como prefijo se complementa con un reconocimiento de los avances y aportes a la educación que las neurociencias han dado y pueden dar, entendiendo que hay infinidad de oportunidades para la colaboración con las prácticas educativas. Al respecto, el análisis realizado por el profesor José Antonio Marina es revelador.

Así mismo, el capítulo expone una crítica al reduccionismo que surge al confundirse la pregunta por las bases neurobiológicas con la pregunta por el fundamento. La preponderancia de profundizar en este reduccionismo es debido a que redundante en una concepción de libertad condicionada a la estructura cerebral, desconociendo que la “conciencia humana es compleja y no puede reducirse a su dimensión ejecutiva” (127). Por tanto, la necesidad de una reflexión sobre la relación entre neurociencias y educación se plantea como un punto de encuentro para la configuración de una educación cívica global responsable y que como tal, actúe como mediadora del desarrollo equitativo de las funciones computacionales y ejecutivas de la inteligencia humana.

Dado el trasfondo ético del asunto, la invitación que hace Agustín Domingo es a ir desde la inteligencia artificial hasta la inteligencia maternal, ampliando la reflexión a otros tipos de inteligencia sin circunscribirse únicamente a las neurociencias. Teniendo como referencia la neuroética global e integral trabajada por Adela Cortina, la propuesta del capítulo se centra en la inteligencia maternal como la clave para lograr este fin, con lo cual la inteligencia artificial abandona su sitio como articuladora de la neuroética global y se destaca cómo la maternidad puede hacer a las personas más inteligentes. En suma, sería el paso hacia una inteligencia maternal y por tanto, una inteligencia basada en el cuidado, el mayor aporte a la comprensión de los procesos neurológicos y de nuestro actuar en sociedad.

El reto que plantea la responsabilidad solidaria y la ciudadanía activa pone énfasis en la necesidad que tiene la educación cívica de reconocerse como el resultado del actuar dialógico inherente al ser humano y de convertirse en una condición universal. A la par, la reflexión filosófica en torno al camino que están tomando los avances de la civilización tecnocientífica, basada en las críticas y aportes de Hans Jonas, Paul Ricoeur, Charles Taylor y Xavier Zubiri, implica la concepción de una responsabilidad que cuestione el curso de los avances, pero que al mismo tiempo permita refundar los cimientos de la justicia social y reconocer la identidad moral que nos define como sujetos sociales. En este sentido, el nexo de este apartado

con el capítulo siguiente y último, se expresa en el interrogante “¿cómo las obras de misericordia pueden generar dinamismo de regeneración política responsable, conciencia cívica de participación solidaria y cohesión social?” (149).

Un primer esbozo de respuesta nace de la descripción del contexto sociocultural de una ciudad pos-secular y poscristiana en circunstancias de incertidumbre política y del rol de la cristiandad en la actividad cívica. En este punto, el autor pone énfasis en el nuevo horizonte abierto que provee la era de la globalización y la digitalización, en la calidad de los vínculos que surgen en ella y en la caracterización de lo que Charles Taylor denomina como la *era secular* para describir los efectos que la modernización ha generado en las relaciones entre sociedad y religión. Así, y como respuesta a este diagnóstico, el capítulo recoge los aportes de la filosofía contemporánea en un sentido de aplicabilidad a una ética democrática que reconozca el potencial semántico de las creencias y prácticas religiosas, destacándose ciertas líneas de acción que nutren la trama sociopolítica en términos de justicia, misericordia, paz social y reconocimiento.

Como punto final, tanto para el capítulo como para el libro en su conjunto, Agustín Domingo recoge las principales ideas que el Papa Francisco entrega en relación a la misericordia y su poder transformador de la vida personal y social. Con esto se cierra el círculo de la propuesta integradora que busca ampliar los horizontes educativos para una ciudadanía global; horizontes que vistos los aportes, las críticas y los escenarios de aplicación, son propios de la época en la que nos encontramos y que bien puede denominarse –tal como el autor lo hace– como una *Edad ecológica de la moral*.

Domingo Moratalla, Agustín. *Condición humana y ecología integral: Horizontes educativos para una ciudadanía global*. PPC: Madrid, 2017. 176 p.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

Reseña viaje a USA, noviembre 2018

Luis Mauricio Albornoz

Doctor en Teología
Universidad Católica del Maule
malbornoz@ucm.cl

Como citar este artículo: L.M. ALBORNOZ “Reseña viaje a USA, noviembre 2018” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°16, Diciembre 2019, pp. 109-112 <https://doi.org/10.29035/pyr.16.109>

En noviembre pasado (2018) estuve en una visita de investigación en el *National Institute of Newman Studies*, organismo norteamericano dedicado a profundizar y promover la obra del pensador Inglés decimonónico, John Henry Newman, canonizado por la Iglesia (13 de octubre 2019). Newman, en efecto, fue un autor prolífico cuyo pensamiento ha impactado el desarrollo teológico del siglo XX, así como lo hizo en su propio tiempo. Ubicado en la localidad de Pittsburg, USA, el NINS, conocido así por sus siglas en Inglés, se encuentra ahora trabajando en los manuscritos originales de este autor, que se encontraban en la localidad de Birmingham Inglaterra donde Newman vivió la segunda mitad de su vida. La idea de la visita era socializar lo que en habla hispana y en particular en Latinoamérica se está haciendo para promover y cultivar el pensamiento y aporte con el que este pensador inglés ha contribuido al quehacer, filosófico, ético, educacional y teológico.

Como breve referencia de este centro señalemos que en el año 2000, el fundador de la Venerable John Henry Newman Association (actualmente, la Newman Association of America), el Padre Vincent J. Giese, deja este mundo, ofreciendo como legado un gran capital bibliográfico entorno a las obras de Newman. Luego en el año 2002, el p. Drew Morgan, C.O., y la Sra. Catharine M. Ryan, miembros de la junta directiva de la Asociación, comenzaron a formular una idea que permitiera favorecer con frutos el legado que el Padre Giese había otorgado. Imaginaron un centro donde los académicos pudieran acceder a los documentos y materiales relacionados con Newman y de Newman. El Instituto fue concebido como un foro para intercambiar ideas y descubrimientos sobre el pensamiento de Newman y su relevancia continua.

Con la ayuda de muchos amigos generosos y serviciales, vieron crecer su idea en el Instituto Nacional de Estudios de Newman. La colección Giese se llevó a Pittsburgh en 2002. Desde entonces, el Instituto se ha instalado allí ofreciendo a la academia y a la socialización de la emblemática figura de Newman muchos logros.

A este lugar fui como académico de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule y en calidad de Vicepresidente del Círculo Newman, grupo de amigos de habla española, procedentes de América y Europa. Cada uno de los miembros del círculo ha ido estudiando un aspecto del pensamiento de John Henry Newman (1801-1890). Señalemos que el nombre de Newman está ligado a una gran gama de ámbitos, desde el intelectual de la filosofía, la teología, la poesía, la música; el educativo, el político, el social y particularmente, el religioso puesto que fue uno de los gestores de la revitalización de la Iglesia Anglicana y, posteriormente, el converso inglés al catolicismo más relevante de su época.

El Círculo Newman tiene interés en promover el pensamiento de Newman desde los autores que inspiraron sus reflexiones, como Cicerón o Joseph Butler; o desde sus discípulos intelectuales, como Maurice Nedoncelle, Bertrand Lonergan o Joseph Ratzinger.

Uno de nuestros objetivos es ir acrecentando y fortaleciendo la red de expertos y la comunicación para incursionar en la profundización y divulgación de temas relacionados con la educación, la filosofía, la teología, la historia, la literatura... todo ello vinculado de alguna manera con Newman. Es por esta razón que mi viaje consideró la socialización del trabajo investigativo que llevo adelante desde Talca, Chile, y en particular favorecer con ello la presencia de nuestra facultad y Universidad en tierras norteamericanas.

En efecto, como círculo hemos estado impulsando proyectos como la traducción del inglés, u otras lenguas, al castellano de obras relacionadas con Newman, sus fuentes y comentaristas, procurando añadir comentarios que hagan más fácil su comprensión. Se impulsan tesis sobre estos temas con el fin de ser fieles al pensamiento de este destacado autor.

En el citado viaje a Pittsburg aprovechamos de presentar el trabajo de algunos miembros del Círculo. El primero de ellos fue la traducción del francés al castellano que realizó Pedro Benítez del libro *Creo en Ti* de Jean Mouroux, publicado en Ediciones PROMESA, Costa Rica 2014. El segundo libro se titula *Creemos porque amamos*, y fue presentado por su autor, Juan Carlos Mayorga Enríquez. Publicado por Editorial San Pablo, México.

En editorial Promesa hemos publicado de mi autoría: *Ciencia positiva y fe religiosa: caminos hacia el conocimiento*. Y recientemente, el año 2018 *Hacia una verdadera religión: la propuesta de John Henry Newman*.

Aprovechamos dicha instancia para socializar con el NINS los distintos eventos que hemos organizado con el fin de favorecer la divulgación y promoción de esta figura de la Iglesia, nos hemos podido reunir un buen número de nosotros en octubre 2015 los días 8, 9 y 10 en las instalaciones de la Universidad Panamericana, Campus Guadalajara. En el mismo mes de octubre del año 2017 lo hicimos en Talca, Chile, en nuestra Universidad Católica del Maule, y en unos meses más, también en Octubre, lo haremos en la Universidad de Navarra, España. El próximo día 13 de octubre, poco antes de nuestro congreso, el Papa Francisco canonizará al beato Newman en Roma.

Volviendo a la vida del NINS, señalemos que actualmente esta presidido por Ryan (“Bud”) Marr quien es además Editor Asociado del Newman Studies Journal desde septiembre de 2017. Es el autor de *To Be Perfect is To Changed* (El desarrollo de la perspectiva eclesiológica de John Henry Newman). 1845–1877 (Rowman & Littlefield, 2018), y también ha contribuido con Ensayos entorno al pensamiento de Newman, su vida y su espiritualidad, algunos títulos de su autoría son: *Life in the Spirit* (Fortress Press, 2014), *Learning from All the Faithful* (Pickwick, 2016) y *The Oxford Handbook of John Henry Newman* (Oxford University Press, 2018). Antes de mudarse a Pittsburgh, el Dr. Marr enseñó durante tres años en Mercy College of Health Sciences en Des Moines, IA. Sus intereses de investigación incluyen la vida y los escritos de John Henry Newman, la eclesiológica y la recepción del Concilio Vaticano II.

Con el director del instituto pudimos tener una larga entrevista que permitió intercambiar ideas y planes respecto a lo que se puede avanzar en intercambio y trabajo conjunto desde habla hispana. En particular lo que se refiere a la Universidad Católica del Maule, y a la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas abrimos la posibilidad de concretar pasantías de investigación gestionadas y financiadas por el NINS, para nuestros estudiantes y profesores. La idea es que en el próximo tiempo este tipo de actividades se puedan ir concretando para favorecer la internacionalización y potenciar aún más la investigación en nuestra Facultad.

En efecto el Instituto Nacional de Estudios de Newman ofrece un Programa de Becas Visitas para académicos que desean dedicar un período de investigación, de 2 a 8 semanas, y escribir en el campo de Estudios de Newman. Los candidatos para este programa son admitidos en dos niveles, contemplando un aporte económico directo al becario, además del alojamiento en el instituto. El Instituto hace una clasificación para sus becarios de acuerdo a dos grandes niveles:

Experto Académico en Newman: Formulario de evaluación de salida e informe narrativo del proyecto que detalla el progreso hacia la finalización del proyecto propuesto y el resumen de los resultados, así como un documento de investigación basado en el trabajo realizado en el Instituto.

Desarrollando Newman Scholar: El Formulario de evaluación de salida y un Informe narrativo que detalla el progreso hacia la finalización del proyecto propuesto y el resumen de resultados, así como un documento de investigación basado en el trabajo realizado en el Instituto.

Además, todos los becarios deben completar una entrevista final con el Director y presentar una carta de evaluación sobre el programa.

Los académicos deben enviar todos los materiales requeridos dentro de los treinta días posteriores a la finalización de su tiempo en NINS. El pago del estipendio se enviará después de que el Director reciba y apruebe estos materiales. Para el beneficio tanto del académico como del personal administrativo del NINS, todos los materiales deben enviarse, al mismo tiempo, como documentos de Word / PDF y deben adjuntarse a un solo correo electrónico.

Como se ve, se hace posible a partir de esta visita iniciar caminos de profundización, estudio e investigación, a partir de lo que en Chile podemos profundizar y materializar entorno a este autor inglés, es de esperar que la próxima canonización favorezca aún más el compromiso y la sensibilidad por conocer su persona y su vida.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

Normas para los autores y envío de artículos

La revista *Palabra y Razón*. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión convocará para la recepción de manuscritos una vez al año con un plazo que será establecido en cada convocatoria. Asimismo, se permitirá el envío de manuscritos todo el año para ser publicados en las ediciones de la Revista previstas para los meses de julio y diciembre, con un plazo mínimo de recepción de cuatro (4) meses de anticipación. El manuscrito deberá ser enviado por correo electrónico a revistapalabrayrazon@ucm.cl, con copia a tmaldona@ucm.cl en formato Word en dos archivos (con y sin datos de autor/es), con el fin de dar inicio al arbitraje y selección de los artículos.

Todo manuscrito recibido, será enviado a revisores calificados, bajo la política de doble arbitraje ciego, que dispondrán de un plazo de dos a tres meses para enviar los resultados comentados de su evaluación. Por ello, uno de los manuscritos deberá venir sin referencias explícitas o implícitas del autor. Es importante que los autores respeten esta solicitud para evitar toda indicación de autoría que pueda invalidar el proceso de doble arbitraje ciego. Por su parte, el Director y el Editor Asociado se reservan el derecho de incluir modificaciones formales a los artículos aprobados para su publicación.

Los manuscritos tanto enviados a evaluación a otras revistas como aquellos que no cumplan con el formato solicitado por la Revista, serán rechazados. Los criterios que animan la evaluación del manuscrito para su publicación son los de originalidad y aporte en el ámbito de investigación, rigor conceptual y argumentativo, uso correcto del lenguaje, presentación formal adecuada, manejo de las fuentes originales y actualidad en la bibliografía utilizada.

Normas para los autores

La presentación de manuscritos, deberá respetar las siguientes condiciones generales: una extensión mínima de 8000 y hasta un máximo de 10.000 palabras incluidas en ese número- las notas y la bibliografía. Hoja tamaño carta con márgenes en plantilla normal y con un Interlineado 1,5 (espacio y medio), fuente Times New Roman 11. En la primera página deberá incluir: Título del artículo en español, título del artículo en inglés, nombre completo del autor, grado académico, adscripción institucional y correo electrónico. Además, se debe presentar un Resumen en español y un Abstract en inglés de 200 palabras como máximo, fuente Times New Roman 10. Por último, se deben determinar 5 “Palabras claves” en español y 5 “Key words” en inglés, fuente Times New Roman 10.

Asimismo, se informa a académicos e investigadores nacionales y extranjeros la posibilidad de publicar en la sección Colaboraciones que recibe reseñas sobre notas críticas relativas a bibliografía reciente del área de teología, filosofía, ciencias de la religión y afines y contribuciones breves, inéditas y de preferencia originales, en las que, por ejemplo, se dé noticia de actividades académicas de la Facultad o en la que hayan participado algunos de sus miembros, discusiones de actualidad que sigan la línea editorial de la revista, o bien traducciones de textos relevantes para el diálogo entre fe y razón y los estudios de la religión. La extensión de las reseñas y contribuciones no puede exceder las 6.000 palabras.

Las restantes normas editoriales deben consultarse en el documento que a tal efecto se encuentra en la página de la Revista (<http://www.ucm.cl/palabrayrazon.html>)

Artículos de Investigación

Pistas para renovar la antropología teológica desde una ecología integral

Román Guridi

A crítica dos argumentos filosóficos a favor da existência de Deus e sua superação na filosofia da religião de Paul Tillich

Etienne Higuét

Economía feminista: del cuidado a la toma de decisiones

María del Carmen Rovira i Zarzoso

Le «logos» communicatif : visions philosophique et chrétienne

Raymond Asmar

Religiosidad popular en las Conferencias Episcopales Latinoamericanas y en el Magisterio de Francisco

María del Pilar Silveira

Contribuciones

“Condición humana y ecología integral: Horizontes educativos para una ciudadanía global” : Una reseña a un libro que aboga por la unión entre ciencia, filosofía y religión

Maximiliano Reyes-Lobos

Reseña viaje a USA, noviembre 2018

Luis Mauricio Albornoz Olivares